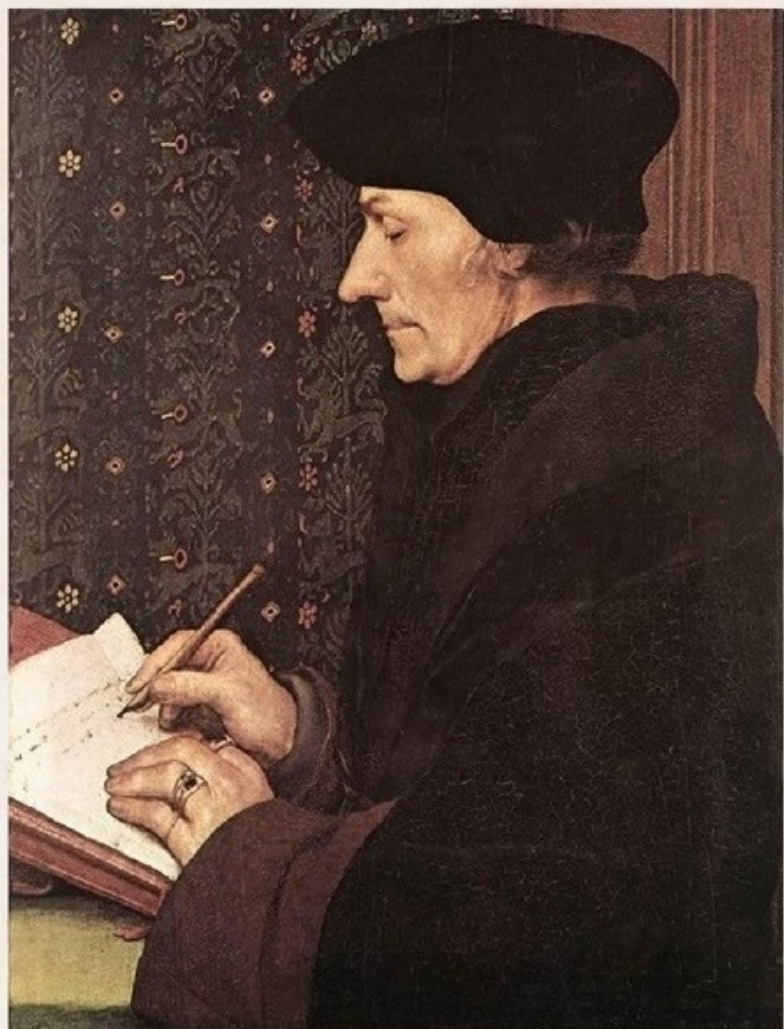


ERASMO Y ESPAÑA

MARCEL BATAILLON



Tiene el libro una importancia capitalísima para el estudio de la cultura española del siglo XVI. Consoladora es para nosotros la lectura del libro de Marcel Bataillon, donde se dicen tantas cosas exactas y profundas sobre la Prerreforma, Reforma y Contrarreforma religiosa en España y se pone de relieve la enorme huella de Erasmo de Rotterdam a través de nuestro gran siglo. En la honda crisis que agita las entrañas del cristianismo en aquella centuria no fue decisiva la influencia de Erasmo, sino la de Lutero, en Europa, y la de Loyola, en España, mas fue en España donde tuvo de su parte a los mejores, sin excluir a Cisneros ni a Cervantes... Páginas definitivas sobre Arias Montano y los dos Frayluises; y es todo el libro una ingente contribución al estudio de nuestra cultura o, como dice su autor, a la historia espiritual de España. —Antonio Machado (1937).

El estudio de Bataillon —concluso, perfecto— pone la belleza de toda tarea inteligente y bien acabada. Tras sus penetrantes análisis se percibe al autor, afanoso de exactitud y medida. Toda auténtica construcción histórica es, en última instancia, expresión de la vida del historiador mismo. El propósito en este caso es el deseo de no rebasar los límites estrictos previamente establecidos. Los problemas no van más allá del concepto que Bataillon se ha formado del erasmismo, y se extienden, en sentido horizontal, a lo que sirve lógica y casualmente para explicarlos. No queda un solo hecho ocioso ni sin triturar analíticamente, ni sin exponer sugestivamente, añadiría. Sostener tal tensión a lo largo de un libro de 903 páginas es rara empresa en nuestros días. De esa pirámide tan sabiamente arquitecturada no cabe remover pieza alguna. Repensar sobre el asunto mismo sería en cambio el mayor homenaje que pudiera hacerse ante tan espléndida construcción. —Américo Castro (1940).

Una arquitectura sólida y una visión profunda de la historia espiritual del siglo XVI, dibujada por sobre los perfiles del campo frágil de la investigación: no es escaso mérito éste de aunar

las masas y las líneas en un cuadro de clara perspectiva... Cuando se hace el balance de la labor de Bataillon y se aprecia el valor de la larga y prolija búsqueda documental, del análisis exhaustivo y fecundo de la vasta producción bibliográfica y del examen de las situaciones políticas y espirituales, se advierte que con este libro ha traído una contribución fundamental para el recto planteo de la cuestión, tantas veces suscitada, acerca de la significación de España en la modernidad". —José Luis Romero (1943).

La crítica de esta obra —auténtica cima en la historia del hispanismo— se nos cambia, sin querer, en elogio. Produce en el lector una impresión de confianza y seguridad, de suelo firme bajo los pies. Podemos seguir el camino de la investigación, admirar los cimientos documentales, ahondar nosotros mismos gracias a sus referencias. La gran historia se deshace en mil cambiantes, para reunirse luego, gracias a la pericia del autor en sugerir, formando un haz en nuestra mente. Bataillon, a través de la corteza de los hechos y de la inmensa mole de materiales clasificados e interpretados, sabe penetrar en la intimidad del siglo XVI y dar un corte en su entraña espiritual. —Eugenio Asensio (1952).

Marcel Bataillon

ERASMO Y ESPAÑA

Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI

ePub r1.0

Titivillus 14.08.2022

Título original: *Érasme et l'Espagne, recherches sur l'histoire spirituelle
du XVI^e siècle*

Marcel Bataillon, 1937 (1950)

Traducción: Antonio Alatorre

Editor digital: Titivillus

ePub base r2.1



ÍNDICE GENERAL

PREFACIO DE LA EDICIÓN FRANCESA

PRÓLOGO A LA TRADUCCIÓN ESPAÑOLA

ABREVIATURAS

BIBLIOGRAFÍA

I. Cisneros y la Prerreforma española

II. Primeros encuentros de Erasmo con España (1516-1520)

III. Los años que siguen a la condenación de Lutero: Erasmo o el “evangelismo a pesar de todo”

IV. Iluminismo y erasmismo. El *Enchiridion*

V. El año del *Saco de Roma*. La Conferencia de Valladolid (1527)

VI. La invasión erasmiana. Traducciones castellanas de Erasmo (1527-1532)

VII. Aspectos del erasmismo. La *Doctrina cristiana* de Juan de Valdés

VIII. El erasmismo al servicio de la política imperial (1527-1532). Los *Diálogos* de Alfonso de Valdés

IX. Persecución de los erasmistas

X. La Reforma española en la época de las primeras reuniones del Concilio de Trento

XI. La estela del erasmismo en la literatura espiritual

XII. La estela del erasmismo en la literatura profana

XIII. El erasmismo condenado

XIV. Últimos reflejos de Erasmo. Los *Nombres de Cristo* y *Don Quijote*

CONCLUSIÓN

APÉNDICE. Erasmo y el Nuevo Mundo

Notas

PREFACIO DE LA EDICIÓN FRANCESA

NO FALTARÁ de seguro quien se sorprenda de que Erasmo y su pensamiento, considerados en sus relaciones con España, suministren la materia de un libro, y sobre todo de un libro tan voluminoso. Sin embargo, no hemos inventado nosotros el asunto. Tampoco creemos haberlo inflado arbitrariamente. Todos cuantos se hallan un poco familiarizados con la historia espiritual del siglo XVI español saben que el *erasmismo* es uno de los rasgos originales de esta historia. Lo que no se sabe muy bien es que tenga en ella un lugar tan central. Y sin duda se verá cada vez mejor que su importancia no es únicamente española, sino europea; que, por otra parte, es de orden religioso más que estrictamente intelectual; y que el erasmismo, en suma, se halla en el núcleo mismo de los movimientos llamados Reforma y Contrarreforma.

Cierto es que Menéndez y Pelayo, desde hace mucho tiempo, había dado su lugar a los erasmistas entre los heterodoxos españoles. Pero, todavía en 1907, Bonilla, al ponerse a hacer un reconocimiento bibliográfico del asunto, y al formar el proyecto de una historia detallada de los erasmistas, consideraba esta historia como un “episodio de la historia del Renacimiento”. Pero mientras más se estudia el erasmismo español, más y más se ve en él un movimiento cultural complejo, ampliamente humano y laico sin duda, pero también fundamentalmente religioso. Emparentado muy de cerca con el evangelismo francés de la época de Francisco I, es uno de los aspectos de aquel *ilumnismo*

que unió por sus raíces más hondas a la España de Cisneros con la España de los grandes místicos.

En otras palabras, el conjunto espiritual que nos ocupa constituye un puesto de observación privilegiado para el estudio de la evolución religiosa de España en el siglo XVI. Es el único que permite descubrir la continuidad entre la turbulenta época de Carlos V —con su “luteranismo” larvado— y los dramas íntimos de la Contrarreforma. Se comprenderá, de ese modo, que nos hayamos visto conducidos, no ciertamente a escribir una historia religiosa del siglo XVI español, pero sí a llevar a cabo un corte a través de esta historia. Las regiones espirituales que tocábamos en los confines del erasmismo solicitaban nuestra atención en la medida en que explican al erasmismo o son explicables por él.

Por otra parte, entre los españoles que fueron impregnados por Erasmo, los dos más ilustres quizá, Luis Vives y Juan de Valdés, sólo se estudian aquí de manera muy parcial. Vives, a partir de sus años de estudiante en la Sorbona, pertenece a Europa. Valdés, durante los años más fecundos de su existencia, pertenece a Italia. Y, además, sobre la base de su formación erasmiana, uno y otro erigieron construcciones espirituales de gran originalidad. Aparecen en nuestro trabajo únicamente en función del erasmismo, y sobre todo en la medida en que su pensamiento se desenvuelve o fructifica en tierra española.

En otras palabras, se encontrará en estas páginas a la vez más y menos de lo que de ellas hubiera podido esperarse *a priori*. Más que a hacer revivir a los erasmistas, tienden a reconstituir el movimiento erasmiano en todo su conjunto y con todas sus prolongaciones. De ahí el plan cronológico que hemos seguido, con las atenuaciones indispensables, en la mayor parte de este libro. De lo que se trataba era de diseñar la realidad viva del erasmismo español en el espacio y en el tiempo.

Plan ambicioso, muy torpemente realizado: el autor tiene conciencia de ello. La erudición impone a la historia lentitudes insoportables. Pero, por otra parte, sólo a condición de entrar de lleno en los detalles se puede comprender qué fue exactamente la impregnación de España por Erasmo. Además, en un trabajo como éste, que no presume de estar concluido, el detalle de las investigaciones importa sobremanera a todos cuantos sientan la tentación de proseguirlas. El análisis profundo de obras como el *Enchiridion*, el *Modus orandi* o la *Praeparatio ad mortem* es utilizable para quienes resuelvan llevar más adelante la indagación sobre la influencia de Erasmo en España, o extenderla a otros países.

Por último, en un asunto como el presente, la erudición que tantea no es menos necesaria que la pala y el pico en las canteras del arqueólogo. Y no ofrece menos afortunadas sorpresas. Se trata aquí de una realidad espiritual sepultada, y doblemente borrada de la superficie de la historia. En primer lugar, la reacción ortodoxa que coincide con el fin del Concilio de Trento se empeñó en destruir los vestigios de una época escandalosa en que los erasmistas soñaban en una paz blanca entre Roma y Wittenberg. La Inquisición española, ejecutora metódica de esta destrucción, era cuando menos una burocracia conservadora y llena de papeleos cuyos expedientes deberían, si estuviesen intactos, permitir una reconstitución de esa vida muerta por ella. Pero, a su vez, la Inquisición murió hace más de un siglo, y sus archivos han sufrido destrucciones irremediables. Uno que otro documento salvado por pura casualidad nos revela la existencia de un proceso perdido, y uno que otro proceso conservado nos hace lamentar la desaparición de otros diez. De ahí la necesidad de sacar el mejor partido posible de los preciosos restos documentales; de ahí el cuidado con que hemos tenido que escrutar el expediente de Juan de Vergara, único que subsiste de todos los procesos levantados contra los amigos personales de Erasmo.

Las prohibiciones del Índice hicieron desaparecer toda una floración de libros, de los cuales sólo conocemos unos cuantos privilegiados en ejemplares rarísimos. Las bibliotecas de Valencia, de Lisboa, de Munich, nos han reservado inolvidables horas de emoción en presencia de algunos de esos ejemplares únicos o rarísimos en que duermen los temas predilectos de las meditaciones de los erasmistas.

A lo largo de los quince años de investigaciones cuyo coronamiento es esta obra, tuvimos siempre la constante ayuda de nuestros maestros, de nuestros amigos, de una compañera capaz de comprender las servidumbres del trabajo científico y de tomar en él su parte. Este prefacio debería ser una interminable acción de gracias si fuese preciso decir en detalle todo lo que el libro debe a otros que a su autor. Permítasenos, por lo menos, expresar nuestra profunda gratitud a nuestros maestros de la Sorbona, Ernest Martinenche y Georges Le Gentil, que guiaron nuestro aprendizaje de hispanismo, y el primero de los cuales accedió a leer el voluminoso manuscrito de esta obra. Y que nuestro recuerdo, lleno de agradecimiento, vaya a la memoria de dos maestros desaparecidos: Alfred Morel-Fatio, que fue el primero que nos orientó hacia el humanismo español, y Pierre Paris, que tuvo para nosotros el gesto de confianza de llamarnos, cuando teníamos veintiún años, a la École des Hautes Études Hispaniques de Madrid.

Entre las personas que más se han interesado por nuestro trabajo porque sus propias indagaciones convergían con las nuestras, consagramos un recuerdo particularmente afectuoso al Sr. y a la Sra. P.S. Allen, que con el mayor desinterés pusieron a nuestra disposición, desde 1924, los materiales preparados para los volúmenes aún no impresos de su maravilloso *Opus epistolarum Erasmi*, base, en lo sucesivo, de todos los estudios erasmianos. El llorado P.S. Allen, en 1931, tuvo la condescendencia de ofrecernos, en Oxford, la hospitalidad del Corpus Christi Co-

llege, en donde enseñó Vives, y fue nuestro guía en la Biblioteca Bodleiana. Que su compañera, continuadora de la obra común, acepte este público homenaje del agradecimiento y de la admiración que siempre hemos tenido por el ejemplar matrimonio oxfordiano.

Debemos también informaciones, sugerencias y alientos preciosos a nuestros maestros o compañeros en el estudio del siglo XVI, algunos de los cuales son para nosotros amigos queridísimos: Juan M.^a Aguilar, Dámaso Alonso, Jean Baruzi, Fr. V. Beltrán de Heredia, G.M. Bertini, Fernand Braudel, Franz Buchholz, Joaquim de Carvalho, Américo Castro, Georges Ciron, Fr. Justo Cuervo (†), Ch. Dartigue, J. Deny, el R. P. Dondon, Ricardo Espinosa Maeso, Lucien Febvre, P. U. González de la Calle, Alexander Gordon (†), Henri Hauser, Ramón Iglesia, W. MacFadden, Juan Millé y Giménez, J. F. Montesinos, René Pruvost, Aug. Renaudet, Robert Ricard, Alphonse Roersch, F. Sánchez y Escribano, Herta Schubart, Eugène Stern (†), A. de la Torre y del Cerro, Ángel Vegue, Henry de Vocht, Fr. J. Zarco Cuevas.

Hemos encontrado, en las bibliotecas y archivos, privados o públicos, facilidades que compensaban con usura el rigor de los reglamentos draconianos que alguna vez tuvimos que soportar. No olvidamos la generosidad con que el llorado Ricardo Fuente nos prestaba los libros de su biblioteca particular, ni el majestuoso acogimiento del palacio de Liria, donde el Duque de Alba tuvo la bondad de autorizarnos, en 1922, a estudiar las cartas de Gracián de Alderete, ni la ayuda espontánea que nos llegó, en 1934, del lejano México, gracias al Sr. J. García Pimentel, heredero de la biblioteca de Icazbalceta.

Los señores Barrau-Dihigo (†), en la Sorbona; Bataille, en la Bibliothèque Nationale de París; Bourguignon, en los Archives Générales du Royaume, de Bruselas; Lucien Herr (†) y Paul Étard, en la Bibliothèque de l'École Normale Supérieure; Köl-

bert, en la Biblioteca de la Universidad de Argel; el Pastor Jacques Pannier, en la Société d'Histoire du Protestantisme Français; Jacek Lipski, en el Muzeum Czartoryskich de Cracovia; Reismüller, en la Staats-Bibliothek de Munich; Henry Thomas, en el British Museum; el Profesor Wahlgren, en la Universidad de Upsala, nos han prestado, de cerca o de lejos, numerosos servicios.

Cuatro años de permanencia en Lisboa nos han permitido apreciar la acogida de los señores A. Baião en los Archivos de la Torre do Tombo, y de J. Anselmo, Pedro d'Azevedo, Jaime Cortesão, Raul Proença y António Sergio en la Biblioteca Nacional, tan rica en libros españoles rarísimos.

Pero la deuda inolvidable que hemos contraído ha sido, sobre todo, para con innumerables miembros del cuerpo de archiveros y bibliotecarios españoles. En esta hora trágica en que España se ve destrozada, permítasenos unirlos a todos fraternalmente en nuestra gratitud, jefes y subordinados, muertos y vivos, sin atender a jerarquías y sin enumerar los puestos sucesivos en que nos han dejado, desde hace casi veinte años, aprovechar su gentileza, en Barcelona, en Madrid, en Salamanca, en Santander, en Sevilla, en Simancas, en Toledo, en Valencia, en Valladolid... Pensamos particularmente en los señores Miguel Artigas, Miguel Bordonau, Esteve Barba, Manuel Feijóo, B. Fuentes, José Giner Pantoja, Gómez del Campillo, Amalio Huarte, Juan Larrauri (†), Javier Lasso de la Vega, Pedro Longás, Juan Montero (†), Julián Paz, Gonzalo Ortiz, S. Rivera Manescau, Francisco Rodríguez Marín, F. de B. San Román, J.M. de Valdenebro (†), Samuel Ventura, Fermín Villarroya... y otros más, cuyos nombres ignoramos, pero a quienes hemos encontrado siempre prontos a informar al investigador extranjero y a hacer doblarse en su favor las reglas que, en un pasado todavía próximo, hubieran hecho el trabajo casi imposible.

Al lado de las grandes bibliotecas, el departamento de bibliografía del Centro de Estudios Históricos ha sido para nosotros una gran ayuda gracias a la organización ejemplar creada por D. Homero Serís y atendida por él con devoción infatigable.

No olvidamos tampoco que nuestros trabajos han sido alentados por dos universidades españolas, que nos invitaron a tratar en su seno de asuntos relacionados con ellos: la venerable Universidad de Salamanca, desde 1922, por la voz de D. Miguel de Unamuno (†), y la joven Universidad de Santander, en 1933, por la voz de D. Ramón Menéndez Pidal y de D. Pedro Salinas. El Institut Français, no contento con ofrecernos su hospitalidad con ocasión de nuestros viajes de estudio, nos dio en octubre de 1935 la oportunidad de exponer una de las cuestiones que se abordan en este libro. Expresamos aquí a su director, M. Guinard, nuestra amistosa gratitud. Por otra parte, la École des Hautes Études Hispaniques, en su palacio de la Moncloa, ha tenido a bien acordarse de su antiguo pensionista de la calle Marqués de la Ensenada, y concederle una subvención para la impresión de su libro. Que el Sr. Rector Dumas, Director de la Casa Velázquez, reciba por ello nuestra respetuosa acción de gracias.

Inscribimos también en este lugar, con agradecimiento, los nombres del llorado Prof. G. Habich, de Munich, y del Sr. Jorge Conway, de México, a los cuales debe la ilustración de nuestra obra sus grabados más interesantes.

Por último —*last but not least*—, nuestro alumno y amigo René Delrieu, Inspector de la Académie de l'Ariège, nos ha probado una vez más su devoción al corregir las pruebas y preparar el índice. A él también gracias desde el fondo del corazón.

PRÓLOGO A LA TRADUCCIÓN ESPAÑOLA

ESTE LIBRO es fundamentalmente el mismo que salió en francés en 1937. He procurado, nada más, ponerlo al día, completando las notas con referencias a trabajos recientes; y he dedicado un apéndice a la huella de Erasmo entre conquistadores y misioneros de América, tal como la veo a la luz de publicaciones nuevas. Por eso mismo se me hace más imperiosa la obligación de decir cómo se ha modificado mi manera de enfocar el fenómeno del erasmismo: ocasión a propósito para explicarme acerca de los reparos que se han puesto a mi libro, de aquellos al menos que calaban lo bastante hondo para incitarme a examen de conciencia.

Siempre consideré evidente que el modernismo erasmiano tenía raíces profundas en el siglo XV y en los anteriores, como también las tendría el iluminismo español que halló en Erasmo uno de sus alimentos de predilección. Lo veo cada vez más claro. Es decir, que juzgo cada vez más insuficiente el capítulo de introducción dedicado a la época de Cisneros. Pero resulta que ése ha sido uno de los más aprovechados por los historiadores del siglo XVI, de doce años a esta parte. ¿Qué mejor prueba de que la historia no puede contentarse con un tiempo acotado en siglos, o en Edad Media y Renacimiento con mayúsculas? Lo que más falta nos hace a los historiadores del siglo XVI es conocer mejor el XV. Con el conocimiento más profundo de Gersón, adelantamos en la comprensión de Erasmo. Un vigoroso y original ensayo, al fijarse en los grandes conversos del siglo XV y en los orígenes de la tan hispánica orden de los jerónimos, hace

más inteligible el enlace de lo hispánico con el erasmismo, acrecentando nuestro deseo de un libro de conjunto sobre la vida espiritual de España en los siglos XV y XVI. Dentro de sus estrictos límites cronológicos, el presente libro procuró una visión no estática de los hechos, Cuando hablaba de un corte a través de una época de la historia espiritual de España, pensaba en corte vertical, no horizontal: en corte abierto hacia el pasado y hacia el porvenir. ¡Ojalá se hagan otros a través de la época anterior y de la siguiente, y permitan mejorar la perspectiva del mío! Entonces se verá lo que fue el proceso de la *devoción moderna* en España y en otras partes. ¿No es notable que para entender lo que fueron los *Hermanos de la vida común* (en cuya casa de Deventer, foco de aquella devoción, se crió Erasmo de Rotterdam) nos sirva un texto de 1555 donde se define una “vida común y ambidextra”, a la vez activa y contemplativa, seglar e interior? Ahora bien, esta concepción la enaltece un cartujo de Colonia como el propio ideal heredado del místico Herph, y en ella ve la justificación de la empresa de los primeros jesuitas.

Así como la fecha de 1560 me parece corresponder a un profundo cambio de situación, concedo cada vez menos importancia a la de 1517. Cuando empecé mi investigación, se imponía todavía a la historia del cristianismo moderno el esquema Pre-reforma, Reforma, Contrarreforma. Pero quienes nos dedicamos a estos estudios hemos ido viendo cada vez mejor que la rebelión de Lutero no había abierto repentinamente una nueva era en la vida espiritual de Europa. Tan “Reforma” era lo de antes de Lutero como lo de después. El mayor equívoco de esta terminología consistía en hacer de Reforma un sinónimo anacrónico de Protestantismo, en adscribir a Contrarreforma todo lo vigoroso y nuevo del catolicismo después de 1517. Cuando lo que, entre 1517 y 1560, merece en rigor el nombre de Contrarreforma es una actitud negativa, hostil a *toda reforma*, tanto católica como protestante, y que abomina poco menos a

Erasmus, al Maestro Juan de Ávila, a los primeros jesuitas, que a Lutero y Calvino. Esquematizar la Reforma católica, de Lutero en adelante, como Contrarreforma equivale a empobrecerla, y el que la Compañía de Jesús, después de 1560, haya sido una gran fuerza antiprotestante no quiere decir que San Ignacio haya sido más que otra cosa un Antilutero. Finalmente, el propio término de Reforma, aceptable para los aspectos eclesiásticos o monásticos de aquel gran movimiento, nos desorienta más bien acerca de su profundo carácter de renovación del sentimiento religioso.

Estudiar a fondo el fenómeno erasmista en el seno del catolicismo español era contribuir forzosamente a deshacer dichos equívocos. Se desvanecía el espectro de un Erasmo librepensador racionalista. Perdía mucho de su interés histórico la interpretación de Erasmo como luterano vergonzante y cobarde, acreditada tanto por la “Reforma” como por la “Contrarreforma”, con la consabida pregunta de “por qué Erasmo no se hizo protestante”. Cualquiera que fuese el secreto del hombre llamado Erasmo, allí estaba un erasmismo de intención ortodoxa, con el cual no estaban reñidos, abiertamente por lo menos, los más ilustres y los más santos “reformadores” católicos.

No niego que el humanismo cristiano —tan laico— de Erasmo y de sus lectores españoles me mereciera más simpatía que el teocratismo intolerante de sus adversarios, ya protestantes, ya católicos (¡teocratismo, además, tan expuesto a degradarse en religiones de Estado!). Pero no obedecía a esta simpatía el tomar a Erasmo como centro de perspectiva de mi libro. Le correspondía este lugar ya que lo escogía como tema, y además por su posición entre las corrientes vivas del cristianismo de su tiempo. Alguien, insinuando que yo era un moderno erasmista, sintió que no enjuiciase el erasmismo con criterio ortodoxo. No era de mi incumbencia. Para el historiador, el contenido concreto de la ortodoxia es materia de historia. Y la ortodoxia romana

cambió de actitud frente a Erasmo. León X aceptó la dedicatoria del *Novum Instrumentum* con la *Paraclesis* y la *Ratio verae theologiae*, Paulo III quiso dar al autor un capelo cardenalicio. Paulo IV lo incluyó entre los autores prohibidos “*primae classis*”. Esquema de un drama que el erasmismo español ilustra luminosamente.

El reparo más frecuente ha sido decir que adscribo al erasmismo cosas que no son privativas de Erasmo, como si yo clasificara como erasmista (en el sentido de discípulo incondicional de Erasmo) a todo autor o libro estudiado en estas mil páginas; como si no avisara de antemano que en ellas se trata también de actitudes *afines* a la de Erasmo. Pero no escribo este nuevo prólogo para los que no han leído el de 1937. Hago examen de conciencia. Y confieso que resultaba expuesto a confusiones el tomar el nombre de Erasmo, en el título de un libro, para representar a Erasmo y algunas cosas más... Erasmo y compañía. Afortunadamente, los mismos que dicen que todo se me antoja erasmismo no lo han entendido tan mal, cuando me preguntan por qué no he ensanchado más aún el campo de este erasmismo lato. Mi asunto era precisamente una zona fronteriza, de las que no tienen límites trazados. No se podía acotarla; había que describirla. A uno de mis críticos, y probablemente a más de uno, le sorprendió que yo clasificara el tema del cuerpo místico como típicamente erasmiano o posterasmiano en la espiritualidad del siglo XVI. Que procede en última instancia de San Pablo, ¿quién lo duda? Al señalarlo como típico del paulinismo erasmista, lo hice con la duda de si habría otra fuente próxima desatendida por mí. Nadie, que yo sepa, la ha señalado hasta la fecha.

Y ésta es la hora de confesar la laguna más grave de todo el libro. El Maestro Juan de Ávila, Apóstol de Andalucía, intrépido imitador de San Pablo, es, con Venegas, entre los espirituales españoles, el que mayor resonancia da a la metáfora del cuerpo

místico. Y su evangelismo tiene no poco de erasmiano. Es otro cristiano nuevo que desempeña un papel de primer orden en la vida religiosa de su país: aspecto de España de que no podrá desentenderse ya quien estudie a España en su historia. Y nos obliga a plantear el problema de si, en España, el paulinismo tuvo exactamente el sentido universalista que defendía el Apóstol de los Gentiles frente a la Sinagoga, y si el enaltecer el cuerpo místico tuvo aquí algo de reacción contra el prejuicio de la limpieza de sangre en que “se encastillaban”, como dice Venegas, los cristianos viejos ufanos de su linaje, imitadores inconscientes (en su antijudaísmo) del viejo racismo judío. Tiene razón quien sospecha que, si no hablé más del Maestro Ávila, fue porque lo conocía mal. Pues el Apóstol de Andalucía y sus discípulos llenaban un vacío entre el sector erasmista y el sector jesuita de la vanguardia católica española, y gracias al maestro se explicaba mucho mejor Fr. Luis de Granada, el mayor de los “discípulos de Ávila”. Pero ¿quién conocía al Maestro Ávila en 1937? Hay, desde hace menos de diez años, una resurrección de su figura y su obra. En fin, cualquiera que sea su contacto con Erasmo, tanto él como otros apóstoles de dentro y fuera de la Península no podían caber en este libro sino en un lugar marginal. Me propongo estudiarlos en otra parte como tales apóstoles, imitadores de San Pablo en acción. Pero no por eso han de desaparecer del horizonte de este libro.

Seguirán, pues, los aficionados a la polémica diciendo que, a mi juicio, Juan de Ávila, Zumárraga, Luis de Granada, Luis de León y Cervantes *fuleron unos erasmistas*. Más vale esto que no mutilar el fenómeno del erasmismo español. Ya se ve que no abjuro de la tendencia fundamental del libro, que es considerar el erasmismo como una corriente de piedad reflexiva (con todos los riesgos que esto entrañaba para la ortodoxia), pero de *piedad*, no de librepensamiento racionalista al estilo del siglo XVIII. ¿Cómo iba a abandonar esta manera de ver, después que nues-

tro más profundo historiador del siglo XVI denunció el anacronismo que consiste en dar al llamado ateísmo de entonces un contenido moderno, y caracterizó a aquel siglo por su “voluntad de creer”?

Dos palabras más acerca de esta edición española. El Fondo de Cultura Económica ha puesto todo su empeño en que salga digna de la francesa, cuidada por E. Droz, y en mejorarla en lo posible. Los admirables grabados de Philippe Galle que di a conocer en la *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* —auténticos retratos de almas— entran a enriquecer la documentación gráfica. El traductor ha cumplido su cometido con una escrupulosidad ejemplar. No quiso españolizar de su cosecha ni una sola cita española traducida por mí al francés. Entre él y yo, a costa de muchas horas de trabajo, hemos dado con los originales; y hasta hemos acudido, para las citas de obras de Erasmo traducidas al español, a las versiones castellanas del siglo XVI, con la única excepción del *Tratado de la oración*, pues los tesoros de la Staats-Bibliothek de Munich, a pesar de la buena voluntad de los bibliotecarios, no han salido todavía de sus escondites del tiempo de guerra. Gracias, ante todo, a la paciencia de Antonio Alatorre se exime esta traducción de lacras que suelen deslucir empresas análogas. A él, a Raimundo Lida, que le asistió con sus consejos, a los directores de la editorial, va mi cordial agradecimiento.

París, julio de 1949.

ABREVIATURAS

- A. G. S. Archivo General, Simancas.
- A. H. N. Archivo Histórico Nacional, Madrid.
- A. U. S. Archivo de la Universidad, Salamanca.
- B. A. E.* *Biblioteca de Autores Españoles* de Rivadeneyra
(71 vols., Madrid, 1846-1880).
- B. A. H. Biblioteca de la Academia de la Historia, Madrid.
- B. C. Biblioteca Colombina, Sevilla.
- B. D. Biblioteca de Derecho, Universidad Central, Madrid.
- B. H.* *Bulletin Hispanique*, Bordeaux, 1899 y sigs.
- B. M. British Museum.
- B. N. L. Biblioteca Nacional, Lisboa.
- B. N. M. Biblioteca Nacional, Madrid.
- B. N. P. Biblioteca Nacional, París.
- B. N. V. Biblioteca Nacional, Viena.
- Bodl. Bodleian Library, Oxford.
- Bol. Ac. Esp.* *Boletín de la Real Academia Española*,
Madrid, 1914 y sigs.
- Bol. Ac. Hist.* *Boletín de la Real Academia de la Historia*,
Madrid, 1897 y sigs.
- B. P. E. Biblioteca Pública de Évora.
- B. S. H. P. Bibliothèque de la Société d'Histoire du Protestantisme Français,
París.
- B. S. I. Biblioteca de San Isidro, actualmente en la Facultad de Filosofía y
Letras, Madrid.
- B. U. S. Biblioteca de la Universidad, Salamanca.
- Clás. Cast.* *Clásicos Castellanos* de "La Lectura" y Espasa Calpe, Madrid, cerca de
150 vols. publicados desde 1910.
- C. S. I. C. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- C. T.* *Ciencia Tomista*, Salamanca.
- Escr. Cast.* *Colección de Escritores Castellanos*,
161 vols., Madrid, 1880-1915.
- Hom. Pidal.* *Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal*,
Miscelánea de estudios lingüísticos,
literarios e históricos, 3 vols., Madrid, 1925..
- N. B. A. E.* *Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, Madrid, 25 vols.
publicados desde 1905.

N. R. F. H. Nueva Revista de Filología Hispánica, México, desde 1947.

R. A. B. M. Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 65 vols., Madrid, 1871-1931.

R. A. E. Reformistas Antiguos Españoles, 21 vols., publicados por
Usoz y por Wiffen en Madrid y Londres, 1847-1933.

R. F. E. Revista de Filología Española, Madrid, desde 1914.

R. H. Revue Hispanique, 81 vols., New York-Paris, 1894-1933.

S. B. M. Staats-Bibliothek, Munich.

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES MANUSCRITAS

A) *PAPELES DE ESTADO*

a) *españoles.*

1. A. G. S., *Estado* y legajos 4, 8, 11, 13, 14, 41, 273, 316, 319, 603 a 606 y 2687(2).

2. A. G. S., *Escribanía mayor de rentas*, legs. 154, 526.

3. A. G. S., *Consejo real*, leg. 524 (Proceso de Cueto y Liconá contra el Colegio de San Ildefonso de Alcalá).

b) *portugueses.*

4. Arquivo da Torre do Tombo (Lisboa), *Corpo chronológico*, Parte 1.^a.

B) *ARCHIVOS DE LA INQUISICIÓN*

a) *Decisiones del Inquisidor General y de la Suprema.*

5. A. H. N., *Inquisición*, lib. 245 f (Provisiones de los Inquisidores Generales, 1517-1562).

6. A. H. N., *Inquisición*, libs. 1233 y 1234 f (Cartas acordadas. Copias).

b) *Correspondencia de la Suprema y de los Inquisidores Generales.*

7. A. H. N., *Inquisición*, libs. 319 f a 324 f.

c) *Expediente original de la asamblea de Valladolid (1527).*

8. A. H. N., *Inquisición*, leg. 4426, n.º 27 [Extractos publicados, cf. núm. 65].

d) *Procesos* [cf. núm. 246].

ALCARAZ, véase RUIZ DE ALCARAZ (Pedro), núm. 18.

9. BETETA (Luis de), A.H.N., *Inquisición de Toledo*, leg. 102, n.º 3.

10. BIVAR (Rodrigo de), A.H.N., *Inquisición de Toledo*, leg. 213, n.º 3.

11. CARRANZA DE MIRANDA (Bartolomé), B.A.H., mss. 10-10-3 (22 vols.).

12. CAZALLA (María), A.H.N., *Inquisición de Toledo*, leg. 110, n.º 21 [Extractos publicados, cf. núm. 611].

13. CELSO (Hugo de), A.H.N., *Inquisición de Toledo*, leg. 110, n.º 22 [cf. núm. 136].

14. CONQUÉS (Jerónimo), A.H.N., *Inquisición de Valencia*, leg. 558, n.º 6.

DESCOUSU (Celse Hugues), cf. Celso (Hugo de).

15. LÓPEZ DE ILLESCAS, A.H.N., *Inquisición de Toledo*, leg. 214, 31.

16. MEZQUITA (Miguel), A.H.N., *Inquisición de Valencia*, leg. 531, 38.

17. RODRÍGUEZ (Antonio), A.H.N., *Inquisición de Toledo*, leg. 222, n.º 29.

18. RUIZ DE ALCARAZ (Pedro), A.H.N., *Inquisición de Toledo*, leg. 106, n.º 28 [Extractos publicados, cf. núm. 802].

19. VERGARA (Juan de), A.H.N., *Inquisición de Toledo*, leg. 223, n.º 42 [Extractos publicados, cf. núm. 800].

e) *Documentos relativos a libros prohibidos y diversos asuntos.*

20. A.H.N., *Inquisición*, legs. 4426 a 4520 [fondo incompletamente catalogado por Paz y Melia, cf. núm. 688].

C) ARCHIVOS UNIVERSITARIOS

a) ALCALÁ.

21. Recepción de colegiales de San Ildefonso (Biblioteca de Palacio, Madrid).

22. Libro de familiares del Colegio de San Ildefonso, A. H. N., *Universidades*, lib. 716 f.

23. Registros de cuentas de San Ildefonso, A. H. N., *Universidades*, libs. 717 f, 746 f, 813, 814 y 815 f.

24. Documentos diversos provenientes de la Universidad de Alcalá, B. D., legs. III, V y VII.

25. Documentos diversos provenientes de la Universidad de Alcalá, A. H. N., leg. 65.

26. Documentos diversos provenientes de la Universidad de Alcalá, A. H. N., *Universidades*, libs. 1222 y 1223 f.

27. Actas de la Universidad hasta 1527, A. H. N., *Universidades*, libs. 2 f y 3 f.

28. Libro de actos y grados, 1523-1544, A. H. N., *Universidades*, lib. 397 f.

29. Libro de actos y grados, 1544-1562, A. H. N., *Universidades*, lib. 398 f.

30. Inventario de los bienes de San Ildefonso y de su biblioteca, A. H. N., *Universidades*, lib. 1090 (antes de 1512), lib. 1091 (hacia 1523), lib. 1092 f (después de 1526).

b) SALAMANCA.

31. A. U. S., *Libros de claustros*, tomos IV y V (1503 a 1511), VI (1512), VII a XI (1526 a 1533), XII a XXVIII (1538 a 1560).

32. A. U. S., *Libros de cuentas*, tomos I (1518 a 1524), II (1529 a 1541), III (1541 a 1542), IV (1542 a 1549), V (1553 a 1557), VI (1557 a 1560).

c) LOVAINA.

33. Archives Générales du Royaume (Bruselas). Fondo: *Université de Louvain*, Reg. 23 y 24 (matrículas, 1517-1558).

D) *CORRESPONDENCIA Y PAPELES DE PERSONAJES
DIVERSOS*

a) CISNEROS [cf. núms. 52, 422, 456, 488, 726, 860].

34. A. H. N., *Universidades*, libs. 1223 f, 1224 f.

35. B. D., Ms. de cartas al Cardenal Cisneros.

36. B. D., Memoriales para la historia de Cisneros (reunidos por ÁLVAR GÓMEZ DE CASTRO).

37. B. D., Apuntes sobre la beatificación de Cisneros (reunidos por QUINTANILLA), 3 vols.

b) DANTISCUS (Johannes) [cf. núms. 64, 503, 689].

38. Correspondencia, Archivum Czartoryskich, Cracovia, Mss. 240-249.

39. Epistolae ad Joh. Dantiscum, Biblioteca de la Universidad de Upsala, Mss. H. 154 y 155.

c) GRACIÁN DE ALDERETE (Diego).

40. Ms. de cartas latinas. Caja 136, n.º 26, Archivo de la Casa de Alba, Palacio de Liria, Madrid [Extractos publicados, cf. núm. 690].

d) PÁEZ DE CASTRO (Juan).

41. Cartas a Zurita, B. A. H., Est. 22, gr. 5, n.º 53 (Colección Velázquez, t. XIV) [incompletamente publicadas en el núm. 81].

e) VERGARA (Juan de) [cf. núms. 135, 770, 800, 872].

42. B. N. M., Ms. 17460.

43. B. N. M., Mss. 18673, 18675 y 20055.

44. Colección Heine (Leipzig) [cf. Allen, t. IV, pág. 620].

45. Biblioteca de Hamburgo, Ms. Hisp. 17.

f) VALDÉS (Alfonso de) [cf. núms. 104, 135, 173, 198, 211, 840 y 841].

46. A. G. S., *Estado*, legs. 603 a 608.

47. B.A.H., Est. 18, gr. 1, n.º 5, *Cartas de Erasmo y otros*.

E) *MANUSCRITOS DE OBRAS HISTÓRICAS Y LITERARIAS*

48. *Anales complutenses*, B.N.M., Ms. 7879.

49. CHACÓN (Pedro), *Historia de la Universidad de Salamanca* (1569), B.N.M., Ms. 7456.

50. *Crotalón* (atribuido a Cristóbal de Villalón), B.N.M., Ms. 18345 (Fondo Gayangos).

51. *Idem*, B.N.M., Ms. 2294 (Fondo de la Romana).

52. GÓMEZ DE CASTRO (Álvar), *De rebus gestis a Francisco Ximeno Cisnerio*, B.D., Ms. fechado al final: 2 de febrero de 1565 [cf. núms. 36, 456 y 770].

53. MONTEMAYOR (Jorge de), *Diálogo spiritual*, B.P.E. [cf. núm. 606].

54. NAVARRO (Martín), *Tratado del Santísimo Nombre de Jesús*, B.N.M., Ms. 6176.

55. *Viaje de Turquía* (atribuido a Cristóbal de Villalón), B.N.M., Ms. 3871.

56. *Idem*, B.N.M., Ms. 6395.

57. *Idem*, (intitulado *Pedro de Urdemalas*), Biblioteca Pública de Toledo, Ms. 259.

F) *RECOPILACIONES HISTÓRICAS Y LITERARIAS*

a) *Documentos relativos al Estatuto de limpieza de sangre del Cabildo de Toledo*.

58. B.N.M., Mss. 11.008, 11.207 y 11.211.

59. B.N.P., Fonds espagnol, Ms. 354.

b) *Documentos y escritos diversos*.

60. *Papeles varios*, B.N.M., Ms. 6074 (CARRANZA, *Paráfrasis de los salmos 4, 90, 124 y 136*).

61. *Idem*, B.N.M., Ms. 6176.

62. *Idem*, Biblioteca de la Universidad de Sevilla, Ms. 333, 75 (*Diálogo de la medicina*).

II. FUENTES IMPRESAS

ABAD (Camilo M.^a), S. I.

63. *El proceso de la Inquisición contra el Beato Juan de Ávila*, en *Miscelánea Comillas*, t. VI, Universidad Pontificia, Comillas (Santander), 1946, págs. 95-167.

[ACTA]

64. *Acta Tomiciana* (compilación hecha por S. Gorski, editada por T. Dzialynski), 12 vols., Poznan, 1852-1906. [Cf. núm. 689].

[ACTAS]

65. *Actas originales de las congregaciones celebradas en 1521 para examinar las doctrinas de Erasmo*, análisis y extractos firmados A. P[az] y M[elia] - M. S[errano] y S[anz], en *R. A. B. M.*, 1902, t. I, págs. 60-73 [cf. núm. 8].

AGUSTÍN (Antonio).

66. *Opera*, 8 vols, Lucca, 1765-1774 (B. N. R).

ALCEDO (Marqués de) [Fernando Quiñones de León].

67. *Le Cardinal Quiñones et la Sainte Ligue*, Bayonne, 1910.

ALCOCER MARTÍNEZ (Mariano).

68. *Historia de la Universidad de Valladolid*, 7 vols., Valladolid, 1918-1931.

ALEMÁN (Mateo).

69. *Guzman de Alfarache*, ed. y notas de Samuel Gili y Gaya, 5 vols., *Clás. Cast.*, tomos LXXIII, LXXXIII, XC, XCIII y CXIV, Madrid, 1927-1936.

70. *Vida de San Antonio de Padua*, Sevilla, 1604.

ALMOINA (José).

71. *La biblioteca erasmista de Diego Méndez*, Ciudad Trujillo, 1945.

72. *Rumbos heterodoxos en México*, Ciudad Trujillo, 1947.

ALONSO (Amado).

73. *Don Quijote no asceta, pero ejemplar caballero y cristiano*, en *N. R. F. H.*, t. II (1948), págs. 333-359 [cf. núm. 483].

ALONSO (Dámaso) [cf. núm. 360].

74. *El crepúsculo de Erasmo*, en *Revista de Occidente*, Madrid, octubre de 1932.

ALONSO CORTÉS (Narciso) [cf. núm. 261].

75. *Cristóbal de Villalón, algunas noticias biográficas*, en *Bol. Ac. Esp.*, t. I (1914), págs. 434 y sigs.

76. *Miscelánea vallisoletana*, 3.^a serie, Valladolid, 1921.

ALLEN (P. S.).

77. *Erasmus. Lectures and wayfaring sketches*, Oxford, 1934.

ALLEN (P. S. y H. M.), véase Erasmo, núm. 308.

ALLGEIER (Arthur).

78. *Erasmus und Kardinal Ximenes in den Verhandlungen des Konzils von Trient*, en *Spanische Forschungen der Goerresgesellschaft*, t. I, Münster, 1933.

AMADOR DE LOS RÍOS (José) [cf. núm. 421].

79. *Historia crítica de la literatura española*, 7 vols., Madrid, 1865.

80. *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, 3 vols., Madrid, 1873-1876.

ANDRÉS DE UZTARROZ (Juan Francisco), y Diego José DORMER.

81. *Progresos de la historia en el reino de Aragón*, 2.^a edición, Zaragoza, 1878.

ANGHIERA (P. M. de), véase ANGLERÍA.

ANGLERÍA (Pedro Mártir de).

82. *De Orbe Novo decades* (ed. Nebrija), Alcalá, 1516.

83. *Opus epistolarum*, Alcalá, 1530 (B.N.M.).

ANSELMO (A.J.).

84. *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, 1926.

ANTONIO (Nicolás).

85. *Bibliotheca Hispana Nova*, 2 vols., Madrid, 1783-1788.

ARIAS MONTANO (Benito) [cf. núms. 126, 150, 270, 458, 650, 763, 790].

86. *Dictatum Christianum*, Amberes, 1575.

ARIGITA Y LASA (Mariano).

87. *El Doctor Navarro Don Martín de Azpilcueta y sus obras*, Pamplona, 1895.

88. *El Ilmo, y Rmo. Dr. D. Francisco de Navarra*, Pamplona, 1899.

ARTIGAS (Miguel).

89. *Catálogo de los manuscritos de la Biblioteca Menéndez y Pelayo*, Santander, 1930.

ARRIAGA (Fr. Gonzalo de), O.P.

90. *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid* (ed. del P. Hoyos), 2 vols., Valladolid, 1928-1931.

ASTRAÍN (A.), S.J.

91. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 vols., Madrid, 1902-1925.

ASTUDILLO (Fr. Diego de), O.P. [cf. núm. 896].

92. *Quaestiones... super octo libros Phisicorum*, Valladolid, 1532 (B.N.P.).

ATKINSON (Geoffroy).

93. *Les nouveaux horizons de la Renaissance française*, Paris, 1935.

ÁVILA (Juan de), véase JUAN DE AVILA.

AZPILCUETA (Martín de) [cf. núms. 87 y 572].

94. *Commento en romance a manera de repetición latina y scholástica de juristas sobre el capítulo Quando, De consecratione, Dist. prima*, Coimbra, 1545 (B.N.M.).

95. *Enchiridion sive Manuale de oratione et horis canonicis*, Lyon, 1580 (Biblioteca de Palacio, Madrid).

96. *Libro de la oración, horas canónicas y otros officios divinos*, Coimbra, 1561 (B.N.M.).

BAIÃO (António).

97. *A censura literaria inquisitorial*, en *Academia das Sciencias, Boletim da Segunda Classe*, vol. XII (1917-1918).

BALAN (P.).

98. *Monumenta Reformationis Lutheranae, 1521-1525*, Ratisbona, 1884.

BALTANÁS, véase VALTANÁS (Fr. Domingo de).

BARRANTES (Vicente).

99. *Aparato bibliográfico para la historia de Extremadura*, 3 vols., Madrid, 1875-1879.

BARUZI (Jean).

100. *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, París, 1907.

101. *Problèmes d'histoire des religions*, París, 1935.

102. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2.^a ed., París, 1931.

103. *Un moment de la lutte contre le Protestantisme et l'Illuminisme en Espagne au XVI^e siècle. Les "Comentarios" du Cardinal Carranza et la censure de Melchor Cano*, en *Congrès*

d'Histoire du Christianisme. Jubilé Alfred Loisy (1927), t. III, París, 1928, págs. 153-168.

BATAILLON (Marcel) [cf. núms. 142, 360, 413, 476, 786 y 845].

104. *Alonso de Valdés auteur du "Diálogo de Mercurio y Carón"*, en *Hom. Pidal*, t. I, págs. 403-415.

104 bis. *El anónimo del soneto "No me mueve, mi Dios, para quererte"*, en *N. R. F. H.*, t. IV (1950), núm. 3.

105. *L'arabe à Salamanque au temps de la Renaissance*, en *Hespéris*, t. XXI (1935), págs. 1-17.

106. *Autour de Luis Vives et d'Íñigo de Loyola*, en *B. H.*, t. XXX (1928), págs. 184-186.

107. *Cervantes et le mariage chrétien*, en *B. H.*, t. XLIX (1947), págs. 129-144.

108. *Cervantès penseur*, en *Revue de Littérature Comparée*, t. VIII (1928).

109. *Les commencements de la Compagnie de Jésus en Espagne*, en *Annuaire du Collège de France*, 46^e année, París, 1946, págs. 164-168 [resumen del curso de 1945-1946].

110. *Le cosmopolitisme de Damião de Góis*, en *Revue de Littérature Comparée*, t. XVIII (1938), págs. 23-58.

111. *Charles-Quint, "Bon Pasteur" selon Cipriano de Huerga*, en *B. H.*, t. L (1948), págs. 398-406.

112. *Chanson pieuse et poésie de dévotion: Fr. Ambrosio Monteseino*, en *B. H.*, t. XXVII (1925), págs. 228-238.

113. *"La desdicha por la honra": Génesis y sentido de una novela de Lope*, en *N. R. F. H.*, t. I (1947), págs. 13-42.

114. *Du nouveau sur J. L. Vives*, en *B. H.*, t. XXXII (1930), págs. 97-113.

115. *Encore Érasme*, en *B. H.*, t. XXVII (1925), págs. 238-242.

116. *Érasme au Mexique*, en *Deuxième Congrès National des Sciences Historiques*, Alger, 14-16 avril 1930, Alger, 1932, págs. 31-44.

117. *Érasme et la Chancellerie impériale*, en *B. H.*, t. XXVI (1924), págs. 27-34.

118. *Érasme et la Cour de Portugal*, en *Arquivo de História e Bibliografia*, vol. II, Coimbra, 1927, págs. 258-291.

119. *Essai d'explication de l'Auto sacramental*, en *B. H.*, t. XLII (1940), págs. 195-204.

120. *Études sur le Portugal au temps de l'humanisme*, Coimbra, 1949.

121. *Genèse et métamorphoses des œuvres de Louis de Grenade*, en *Annuaire du Collège de France*, 48^e année, Paris, 1948, págs. 194-201 [resumen del curso de 1947-1948].

122. *Honneur et Inquisition: Michel Servet poursuivi para l'Inquisition espagnole*, en *B. H.*, t. XXVII (1925), págs. 5-17.

123. *Un itinéraire cistercien à travers l'Espagne et le Portugal du XVI^e siècle*, en *Mélanges d'Études Portugaises offerts à M. Georges Le Gentil*, Lisboa-Paris, 1949.

123 bis. *Juan de Valdés*, en *Luminar*, t. VII (México, 1945), págs. 1-60. [Traducción del estudio preliminar del núm. 845].

124. *Pages retrouvées de Jean d'Avila*, en *La Licorne*, II, Hiver 1948, Paris, págs. 203-214.

125. *Pérégrinations espagnoles du Juif errant*, en *B. H.*, t. XLIII (1941), págs. 81-122.

126. *Philippe Galle et Arias Montano*, en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. II, Paris, 1942, págs. 132-160.

127. *Les Portugais contre Érasme à l'Assemblée théologique de Valladolid*, en *Miscelânea de estudos em honra de D. Carolina Michaëlis de Vasconcellos*, Coimbra, 1930, págs. 206-231.

128. *Le roman picaresque*, Paris, 1931.

129. *Sur André de Gouvea, principal du Collège de Guyenne*, separata de *O Instituto*, t. LXXVIII, Coimbra, 1927.

130. *Sur Florián Docampo*, en *B. H.*, t. XXV (1923), págs. 33-58.

131. *Sur la diffusion des œuvres de Savonarole en Espagne et en Portugal (1500-1560)*, en *Mélanges de Philologie, d'Histoire et de Littérature offerts à M. Joseph Vianey*, Paris, 1934, págs. 93-103.

132. *De Savonarole à Louis de Grenade*, en *Revue de Littérature Comparée*, t. XVI (1936), págs. 23-39.

133. *Simples réflexions sur Juan de la Cueva*, en *B. H.*, t. XXX-VII (1935), págs. 329-336.

134. *Une source de Gil Vicente et de Montemor: la Méditation de Savonarole sur le Miserere*, en *Bulletin des Études Portugaises*, Coimbra, t. III (1936), págs. 1-16.

135. *Les sources espagnoles de l'“Opus epistolarum Erasmi”*, en *B. H.*, t. XXXI (1929), págs. 181-203.

136. *Vagabondages de Celse Hugues Descousu*, en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. III, Paris, 1943, págs. 190-213.

BAUMGARTEN (Hermann).

137. *Geschichte Karls V*, tomos I-III (únicos publicados), Stuttgart, 1885-1892.

BELON (Pierre).

138. *Les observations de plusieurs singularitez et choses mémorables trouvées en Grèce, Asie, Iudée, Égypte, Arabie et autres pays estranges*, Paris, 1553 (B. N. P.).

BELTRÁN DE HEREDIA (Vicente), O. P. [cf. núm. 889].

139. *Catedráticos de Sagrada Escritura en la Universidad de Alcalá durante el siglo XVI*, en *C. T.*, t. XVIII (1918), págs. 140-155.

140. *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, 1941.

141. *Documentos inéditos acerca del proceso del erasmista Alonso de Virués*, en *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, t. XVII (1935), págs. 242-257.

142. *Erasmus y España*, en *C. T.*, t. LVII (1938), págs. 544-582 [reseña de la edición original del presente libro].

143. *Un grupo de visionarios y pseudoprofetías que actúa durante los últimos años de Felipe II. Repercusión de ello sobre la memoria de Santa Teresa*, en *Revista Española de Teología*, t. VII (1947), págs. 373-534.

144. *Historia de la reforma en la Provincia de España (1450-1550)*, Roma, 1939 (Institutum Historicum F. F. Praedicatorum Romae ad S. Sabinae, Dissert. Histor., fasc. XI).

145. *El Maestro Fr. Mando de Corpus Christi, O. P.* (Separata de *C. T.*), Salamanca, 1935.

146. *El Maestro Juan de la Peña, O. P.* (Separata de *C. T.*), Salamanca, 1936.

147. *Los manuscritos del Maestro Vitoria*, Madrid-Valencia, 1928.

148. *Orientación humanística de la teología vitoriana*, Madrid (Instituto “Francisco de Vitoria”), 1947.

149. *La retractación de las censuras favorables al “Catecismo” en el proceso de Carranza*, en *C. T.*, t. LIV (1936), págs. 145-176 y 312-336.

BELL (Aubrey F. G.).

150. *Benito Arias Montano*, Oxford, 1922.

151. *Juan Ginés de Sepúlveda*, Oxford, 1924 (*Hispanic Notes and Monographs*, Spanish series, t. IX).

BERGSON (Henri).

152. *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932.

BERNAL DÍAZ DE LUCO, véase DÍAZ DE LUCO.

BERTINI (Giovanni María).

153. *Influencia de algunos renacentistas italianos en el pensamiento de Vitoria*. Conferencias, Universidad de Salamanca, 1933.

154. *L'“Orlando furioso” e la Rinascenza spagnola* (separata de *La Nuova Italia*, t. XII, Firenze, 1934).

BIBLIA.

A) Antiguo Testamento.

a) *Eclesiástico*.

155. *Libro de Jesús, hijo de Sirach, qu'es llamado el Ecclesiástico*, Lyon (Seb. Gryphe), 1550 (B. S. H. P.; S. B. M.).

b) *Jeremías*, véase el núm. 165.

c) *Job*.

156. *Las liciones de Job* (trad. Hernando de Jarava), Amberes, 1540 y 1550.

157. *Exemplo de la paciencia de Job*, Lyon (Seb. Gryphe), 1550 (B. S. H. P.; S. B. M.).

d) *Proverbios*.

158. *Los proverbios de Salomón*, Lyon (Seb. Gryphe), 1550 (B. S. H. P.; S. B. M.).

e) *Salmos* [cf. núms. 60, 349, 384, 641, 782].

159. *Erudita in daviticos psalmos expositio incerto auctore*, 2 vols., Alcalá, 1523 (B. M.; B. C.).

160. [Reimpresión] *Commentaria in psalmos davidicos prisci cufusdam auctoris incogniti*, 2 vols., Lyon, 1580-1581.

161. *Psalterio de David en language castellano* (trad. Gómez de Santofimia) (Lisboa, 1529?) (Según DIOSDADO CABALLERO Y RIBEIRO DOS SANTOS).

162. [Idem] *nuevamente impresso*, Lisboa, 1535 (S. B. M.).

163. *Arpa de David* (paráfrasis castellana de Fr. Benito Villa), Barcelona, 1538 (B. N. R.).

164. *Idem*, Burgos, 1548 (B. M.).

165. *Libro muy provechoso* (Los siete psalmos penitenciales — Los quinze psalmos del canticungrado — Las lamentaciones de Jeremías) (trad. Hernando de Jarava) (Amberes, 1543, 1546 y 1566), Lisboa, 1544 (B. N. L.).

166. *El Psalterio de David...*, Lyon (Seb. Gryphe), 1550 (S. B. M.).

167. *Psalterio de David con las paráfrases de Snoy Goudano*, Amberes, 1555 (B. M.).

B) Nuevo Testamento [cf. núms. 379-383].

168. *Epístolas y Evangelios* (trad. revisada por Fr. Ambrosio Montesino), Sevilla, 1526 (B. N. L.).

169. *Epístolas en griego* (ed. Francisco de Vergara), Alcalá, 1524 [cf. *infra*, t. I, pág. 187].

170. *El Nuevo Testamento* (trad. Francisco de Enzinas), Amberes, 1543 (B. N. P.).

BIBLIOTHECA ERASMIANA.

171. *Bibliographie des œuvres d'Érasme*, separata de la *Bibliotheca Belgica*, publicada por F. Vander Haeghen, R. Vanden Berghe, T. J. J. Arnold y A. Roersch.

Adagia, Gand, 1897.

Admonitio, etc., 1900.

Apophthegmata, 1901.

Colloquia, 3 vols., 1903-1907.

De praeparatione ad mortem, 1915.

Enchiridion militis christiani, 1911.

Moriae encomium, 1908.

Ratio verae theologiae, 1914.

172. *Bibliotheca Erasmiانا*, *Listes sommaires*, 3 vols., Gand, 1893.

BOEHMER (Eduard) [cf. núms. 716 y 851].

173. *Alphonsi Valdesii litteras XL inéditas...*, en *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, Madrid, 1899, t. I, págs. 385-412.

174. *Erasmus in Spanien*, en *Jahrbuch für Rommische imd Englische Literatur*, IV Band, Leipzig, 1862, págs. 158-165.

175. *Franzisca Hernández und Frai Francisco Ortiz*, Leipzig, 1865.

176. *Spanish reformers*, 3 vols., Strassburg-London, 1874-1904.

BOHEMO.

177. *El libro de las costumbres de todas las gentes* (trad. Thámar), Amberes, 1556 (B. N. M.; Biblioteca d'Ajuda, Lisboa).

BONILLA Y SAN MARTÍN (Adolfo) [cf. núms. 257, 259 y 262].

178. *Un antiaristotélico del Renacimiento: Hernando Alonso de Herrera*, en *R. H.*, t. L (1920), págs. 61-197.

179. *Clarorum Hispaniensium epistolae ineditae*, Paris, 1901, separata de *R. H.*, t. VIII, págs. 181-308.

180. *Erasmus en España (Episodio de la historia del Renacimiento)*, en *R. H.*, t. XVII (1907), págs. 379-548.

181. *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, 2.^a ed., 3 vols., Madrid, 1929.

182. *El teatro escolar en el Renacimiento español*, en *Hom. Pidal*, t. III, págs. 143-155.

BORJA (Francisco de), véase Francisco de Borja (San).

BOURRILLY (V. L.).

183. *Guillaume du Bellay, Seigneur de Langey (1491-1543)*, Paris, 1905.

BOVELLES (Charles de) [cf. núm. 189].

184. *Liber de intellectu... Epistolae complures*, París, 1510-1511 (B. N. P.; B. D.).

185. *Proverbiorum vulgarium libri tres*, París, 1531 (B. N. P.; B. D.).

BRANDI (Karl).

186. *Kaiser Karl V, Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreiches*, München, 1937. [Hay traducción castellana por Manuel Ballesteros Gaibrois, Madrid (Edit. Nacional), 1943].

BRAUDEL (Fernand).

187. *Les Espagnols et l'Afrique du Nord de 1492 à 1577*, en *Revue Africaine*, t. XLIX, Alger, 1928, págs. 184-233 y 351-428.

188. *Le retour de Philippe II en Espagne (1559)*, en *Deuxième Congrès International des Sciences Historiques*, Alger, 14-16 avril 1930, Alger, 1932, págs. 83-85.

BRAUSE (K. H.).

189. *Die Geschichtsphilosophie des Carolus Bovillus*, Borna-Leipzig, 1916.

BREMOND (Henri).

190. *Thomas More*, París, 1904.

191. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion*, 11 vols. (uno de ellos de índices), París, 1920-1936.

BROCENSE, véase SÁNCHEZ DE LAS BROZAS (Francisco).

BRUCHET (Max).

192. *Marguerite d'Autriche, Duchesse de Savoie*, Lille, 1927.

BRUNET (Jacques Charles).

193. *Manuel du libraire*, 5.^a ed., 6 vols., París, 1860-1865.—*Supplément*, 2 vols., París, 1878-1880.

BUCETA (Erasmus).

194. *La tendencia a identificar el español con el latín*, en *Hom. Pidal*, t. I, págs. 84-108.

BUENAVENTURA (San).

195. *Estímulo de amor*, Burgos, 1517.

BURSCHER (Johann Friedrich).

196. *Index et argumentum epistolarum ad D. Erasmum autographorum...*, Leipzig, 1784 (Biblioteca de la Universidad de Estrasburgo).

197. *Spicilegia autographorum...*, 33 fascículos, Leipzig, 1784-1802 (Bibl. de la Univ. de Estrasburgo).

CABALLERO (Fermín).

198. *Alonso y Juan de Valdés (Conquenses ilustres*, t. IV), Madrid, 1875.

199. *Vida del Illmo, Melchor Cano (Conquenses ilustres*, t. II), Madrid, 1871.

CALDERÓN DE LA BARCA (Pedro) [cf. núms. 738 y 759].

200. *Comedias*, 4 vols., *B.A.E.*, tomos VII, IX, XII y XIV.

CALVETE DE ESTRELLA (Cristóbal).

201. *El felicísimo viaje del Príncipe Don Felipe... desde España a sus tierras de la Baja Alemania* (Amberes, 1552), reimpre-
sión de la Sociedad de Bibliófilos Españoles, 2 vols., Madrid,
1930.

CAMPOS (Jerónimo).

202. *Manual de oraciones*, Amberes, 1577 (B.N.P.).

CANCELLIERI (Francesco).

203. *Notizie delle due famose statue di un fiume e di Patroclo
dette volgarmente di Marforio e di Pasquino*, Roma, 1789.

[CANCIONERO].

204. *Cancionero espiritual* (Valladolid, 1549), reimpresso en *R. H.*, t. XXXIV (1915), págs. 73-282.
- CANDILLE (Marcel R.).
205. *Problèmes de chronologie thérésienne*, en *B. H.*, t. XXXVI-II (1936), págs. 151-165.
- CANO (Melchor), O.P. [cf. núms. 103 y 199].
206. *Cani Opera*, Padua, 1720.
- CANTERA BURGOS (Francisco).
207. *Abraham Zacut*, Madrid, s. f. [1935].
- CARION (Johann).
208. *Suma y compendio de todas las chrónicas del mundo* (trad. Thámara), Medina del Campo, 1553 (B.N.M.).
- CARRANZA DE MIRANDA (Bartolomé), O.P. [cf. núms. 11, 60, 103, 145, 146, 149 y 252].
209. *Comentarios sobre le catechismo christiano*, Amberes, 1558 (B.N.P.).
- CARRANZA DE MIRANDA (Sancho).
210. *Sanctii Carranzae a Miranda theologi Opusculum in quasdam Erasmi Roterodami Annotationes*, Roma, 1522 (B.N.P.).
- CARRASCO (Manuel).
211. *Alfonso et Juan de Valdés*, Genève, 1880.
- CARREÑO (Alberto M.^a).
212. *Fr. Miguel de Guevara y el célebre soneto castellano "No me mueve, mi Dios, para quererte"*, México, 1915.
213. *"No me mueve, mi Dios, para quererte". Consideraciones nuevas sobre un viejo tema*, México, 1942.
- CARRO (Venancio), O.P.
214. *El Maestro Pedro de Soto*, Salamanca, 1931.

CARTAGENA (Alonso de) [cf. núm. 796].

215. *Defensorium unitatis christianae. Tratado en favor de los judíos conversos*, ed. del P. Manuel Alonso, S.J., Madrid (C.S.I.C.), 1943.

[CARTILLA].

216. *Cartilla para mostrar a leer a los moços con la doctrina christiana que se canta Amados hermanos*, s. l. n. f. (S.B.M.).

CARVAJAL (Fr. Luis de), O.M.

217. *Apologia monasticae religionis diluens nugas Erasmi*, Salamanca, 1528 (B.N.M.).

218. *Dulcoratio amarulentiarum Erasmi responsionis*, París, 1530 (B.N.P.).

219. *De restituta theologia liber unus*, Colonia, 1545 (B.N.P.).

220. *Theologicarum sententiarum liber unus*, Amberes, 1548 (B.N.M.).

CARVALHO (Joaquim de).

221. *Dois inéditos de Abraham Zacuto*, Lisboa, 1927 [separata da *Revista de Estudos Hebraicos*, vol. I].

CASALDUERO (Joaquín).

222. *Sentido y forma de "Los trabajos de Persiles y Sigisminda"*, Buenos Aires, 1947.

CASAS (Bartolomé de las), O.P.

223. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, advertencia preliminar y edición y anotación del texto latino por Agustín Millares Carlo; introducción por Lewis Hanke; versión española por Atenógenes Santamaría, México (Fondo de Cultura Económica), 1942.

CASELLA (Mario).

224. *Cervantes, Il Chisciotte. La prima parte*, Firenze, 1938.

CASTELLANOS (Juan de).

225. *Elegías de varones ilustres de Indias*, B. A. E., t. IV.

CASTIGLIONE (Baldassare).

226. *El Cortesano del Conde Baltasar Castellón*, traducido por Boscán, ed. Fabié (col. *Libros de antaño*, t. III), Madrid, 1873.

227. —e Giovanni DELLA CASA, *Opere*, a cura di Giuseppe Prezzolini, Milano (Rizzoli), 1937.

CASTILLEJO (Cristóbal de).

228. *Obras*, ed. Domínguez Bordona (*Clás. Cast.*, tomos LX-XII, LXXIX, LXXXVIII y XCI), 4 vols., Madrid, 1926-1929.

CASTRO (Adolfo de).

229. *Historia de los protestantes españoles*, Cádiz, 1851.

CASTRO (Alonso de), O. M.

230. *Adversus omnes haereses*, París, 1534 (B. N. P.).

231. *Idem*, Colonia, 1539 (B. N. M.).

232. *Idem*, París, 1543 (B. N. P.).

CASTRO (Américo) [cf. núm. 723].

233. *Algunas observaciones acerca del concepto del honor en los siglos XVI y XVII*, en *R. F. E.*, t. III (1916), págs. 1-50 y 357-386.

234. *Antonio de Guevara, Un hombre y un estilo del siglo XVI*, en *Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, t. I, núm. 1, Bogotá, 1945.

234 bis. *Aspectos del vivir hispánico. Espiritualismo, mesianismo, actitud personal en los siglos XIV al XVI*. Santiago de Chile (Cruz del Sur), 1949. [Reimpresión, “con bastantes cortes y adiciones”, del número 240].

235. *Cervantes y la Inquisición*, en *Modern Philology*, t. XX-VII (1930), págs. 427-433.

236. *La ejemplaridad de las novelas cervantinas*, en *N. R. F. H.*, t. II (1948), págs. 319-332.

237. *Erasmus en tiempo de Cervantes*, en *R.F.E.*, t. XVIII (1931), págs. 329-389 y 441.
238. *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, 1948.
239. *La estructura del "Quijote"*, en *Realidad*, año 1.º (1947), t. II, págs. 145-170.
240. *Lo hispánico y el erasmismo*, en *Revista de Filología Hispánica*, Buenos Aires, t. II (1940), págs. 1-34, y t. IV (1942), págs. 1-66.
241. *Juan de Mal Lara y su "Filosofía vulgar"*, en *Hom. Pidal*, t. III, págs. 563-592.
242. *Lengua, enseñanza y literatura (Esbozos)*, Madrid, 1924.
243. *El pensamiento de Cervantes (Anejos de la R.F.E., t. VI)*, Madrid, 1925.
244. *Perspectiva de la novela picaresca*, en la *Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo del Ayuntamiento de Madrid*, t. II (1935), págs. 123-138.
245. *Santa Teresa y otros ensayos*, Madrid, 1929.
- CATALINA GARCÍA, véase GARCÍA LÓPEZ.
- [CATÁLOGO] [cf. núms. 89, 635, 688, 907].
246. *Archivo Histórico Nacional. Catálogo de las causas contra la fe ante el Tribunal... de la Inquisición de Toledo*, Madrid, 1903.
247. *Biblioteca Colombina. Catálogo de sus libros impresos*, 7 vols., Sevilla-Madrid, 1888-1948.
248. *Catalogue of the Library of Ferdinand Columbus* [facsimil del *Registrum B* de Hernando Colón], New York, 1905 [cf. núm. 482].
249. *Catalogus librorum qui prohibentur mandato... Ferdinandi de Valdés*, Valladolid, 1559 (Biblioteca de San Esteban, Salamanca).

250. *Catalogus librorum reprobatorum* (Toledo, 1551) [facsimil], New York, 1896.

CERECEDA (Feliciano), S. J.

251. *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo, 1512-1565*, 2 vols., Madrid, 1945-1946.

252. *Laínez y Salmerón y el proceso del Catecismo de Carranza*, en *Razón y Fe*, t. C (Madrid, 1932), págs. 212-226.

CERVANTES DE SALAZAR (Francisco).

253. *México en 1554, Tres diálogos latinos que... escribió en México en dicho año* (texto original y traducción y notas de Joaquín García Icazbalceta), México, 1875.

254. *Idem* (traducción sola, con notas preliminares de Julio Jiménez Rueda), Biblioteca del Estudiante Universitario, t. III, México, 1939.

CERVANTES SAAVEDRA (Miguel de) [cf. núms. 73, 107, 108, 222, 224, 233, 235-237, 239, 243, 265, 281, 483, 484, 487, 514-516, 571, 597, 614, 675, 787, 816, 837].

255. *Obras completas* (B. A. E., t. I), Madrid (3.^a ed.), 1864.

256. *El casamiento engañoso y el Coloquio de los perros*, ed. Amezúa, Madrid, 1912.

257. *Comedias y entremeses*, ed. Schevill-Bonilla, 6 vols., Madrid, 1915-1922.

258. *Don Quijote de la Mancha*, ed. Rodríguez Marín, 7 vols., Madrid, 1927-1928.

259. *La Galatea*, ed. Schevill-Bonilla, 2 vols., Madrid, 1914.

260. *La ilustre fregona*, ed. Rodríguez Marín, Madrid, 1917.

261. *El licenciado Vidriera*, ed. N. Alonso Cortés, Valladolid, 1916.

262. *Persiles y Sigismunda*, ed. Schevill-Bonilla, 2 vols., Madrid, 1914.

CIONE (Edmondo).

263. *Juan de Valdés, La sua vita e il suo pensiero religioso*, Bari, 1938.

CIRUELO (Pedro).

264. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, Salamanca, 1541.

CIROT (Georges).

265. *Gloses sur les "maris jaloux" de Cervantès*, en *B. H.*, t. XXXI (1929), págs. 1-74.

266. *Mariana historien*, Bordeaux-Paris, 1905.

CLÉNARD (Nicolás) [cf. núm. 288].

267. *Epistolarum libri II*, Amberes, 1566.

COCHLAEUS (Johannes).

268. *Aequitatis discussio super Consilio delectorum Cardinalium* (1538), ed. del P. Hilarius Walter, O.S.B., en el *Corpus Catholicorum*, t. XVII, Münster, 1931.

COCK (Enrique).

269. *Jornada de Tarazona hecha por Felipe II en 1592*, ed. Morel-Fatio y Rodríguez Villa, Madrid, 1879.

[COLECCIÓN].

270. *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, t. II [proceso de Sánchez el Brocense], Madrid, 1843; ts. X-XI [proceso de Fr. Luis de León], Madrid, 1847; t. XLI [correspondencia de Arias Montano], Madrid, 1862.

COLMENARES (Diego de).

271. *Historia de la insigne ciudad de Segovia*, 2.^a ed., Madrid, 1640.

COLÓN (Hernando) [cf. núm. 248].

272. *Vida del Almirante Don Cristóbal Colón*, traducción y edición de Ramón Iglesia, México (Fondo de Cultura Econó-

mica), 1947.

[CONCILIUM] [cf. núm. 743].

273. *Concilium Tridentinum; diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio*, ed. Societas Goerresiana, Friburgo de Brisgovia, t. I, *Diaria*, 1901; t. XIII, *Tractatum pars prior*, 1930.

CONSTANT (G.).

274. *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces. Étude sur les débuts de la Réforme catholique en Allemagne (1528-1621)*, Paris, 1923.

CONSTANTINESCU BAGDAT (Élise).

275. *La "Querela pacis" d'Érasme*, Paris, 1924.

CONSTANTINO (Doctor), véase PONCE DE LA FUENTE (Constantino).

CORDERO (Juan Martín), véase ERASMO, núms. 348 y 373, y [SUMA], núm. 818.

CORRAL (P. Andrés del).

276. *Proceso del Brocense*, análisis publicado por el P.M. de la Pinta Llorente en *Archivo Agustiniano*, año XX (1933), núms. 3 y 4.

CORREAS (Gonzalo).

277. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, 2.^a ed., Madrid, 1924.

COSTER (Adolphe).

278. *Discours prononcé par Luis de León au chapitre de Dueñas (15 Mai 1557)*, en *R. H.*, t. L (1920), págs. 1-60.

279. *Luis de León*, en *R. H.*, ts. LIII (1921) y LIV (1922).

COSTES (René).

280. *Antonio de Guevara, Sa vie* (fasc. X de la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques*), Bordeaux-Paris, 1925.

COTARELO Y VALLEDOR (Armando).

281. *El teatro de Cervantes*, Madrid, 1915.

COVARRUBLAS OROZCO (Sebastián de).

282. *Tesoro de la lengua castellana*, 2.^a ed., Madrid, 1674.

CRISOLORAS.

283. *Erotemata* (a continuación de MUSEO, *Hero y Leandro*), ed. Demetrios Ducas, Alcalá, 1514 (B.N.M.).

CROCE (Benedetto) [cf. núm. 842].

284. *España en la vida italiana durante el Renacimiento*, versión española de José Sánchez Rojas, Madrid (ed. Mundo Latino), s. f. [1925].

CROTALÓN, véase VILLALÓN, núms. 50, 51 y 880 [cf. núms. 514 y 651].

CUCCOLI (E.).

285. *M. Antonio Flaminio, Studio con documenti inediti*, Bologna, 1897.

CUERVO (Fr. Justo) [cf. núm. 473].

286. *Fr. Luis de Granada, verdadero y único autor del "Libro de la oración"*, en *R.A.B.M.*, t. XXXVIII (1918), págs. 293-359, y t. XL (1919), págs. 1-68 y 355-417.

287. *Fr. Luis de Granada y la Inquisición*, en *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, Madrid, 1899, t. I, págs. 733 y sigs.

CHACÓN (Pedro), véase núm. 49.

CHAUVIN (Víctor) y Alphonse ROERSCH.

288. *Étude sur la vie et les travaux de Nicolas Clénard*, Bruxelles, 1900.

CHERPNET (J.).

289. *La doctrine spirituelle du Bienheureux Jean d'Avila* (tesis mecanografiada de la Faculté des Lettres de Argel, 1945).

DELARUELLE (Louis).

290. *Guillaume Budé*, Paris, 1907.

[DESEOSO].

291. *Tratado llamado el Deseoso, y por otro nombre Espejo de religiosos*, Burgos, 1548 (B. N. P.).

[DIÁLOGOS ANÓNIMOS].

292. *Dialogo da perfeçam e partes que sam necessarias ao bom medico* (publicado por Jerónimo de Miranda), Lisboa, 1562 (B. N. L.).

293. *Dialogue entre Charon et l'âme de Pier Luigi Farnèse*, ed. Morel-Fatio, en *Bulletin Italien*, t. XIV (1914), págs. 126-157.

[DÍAZ (Juan)], véase [HISTORIA], núm. 504.

DÍAZ DE LUCO (Joan Bernal).

294. *Constituciones synodales del obispado de Calahorra*, Lyon, 1553 (B. N. P.).

DIDOT (Ambroise Firmin).

295. *Alde Manuce et l'hellénisme à Venise*, Paris, 1875.

DIOSDADO CABALLERO (R.).

296. *De prima typographiae hispanicae aetate specimen*, Roma, 1793.

DITTRICH (F.).

297. *Regesten und Briefe des Card. Gasparo Contarini*, Braunschweig, 1881.

DORMER, véase ANDRÉS, núm. 81.

DU BOSC DE MONTANDRÉ (Cl.).

298. Prólogo a su traducción francesa del *Enchiridion: Manuel du soldat chrestien* (seguido de *La préparation à la mort*), Paris, 1713.

DUDON (Paul), S. J.

299. *Saint Ignace de Loyola*, Paris, 1934.

DURÁN (Agustín), véase ROMANCERO, núm. 753.

ENRÍQUEZ (Alonso), véase HENRÍQUEZ.

ENTHOVEN.

300. *Ueber die "Institutio Principis Christiani" des Erasmus* (Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum), 1911.

ENZINAS (Francisco de) [cf. núm. 170].

301. *Dos informaciones: una dirigida al Emperador Carlos V, i otra a los Estados del Imperio*; obra, al parecer, de... (*R. A. E.*, t. XII) (Madrid, 1857).

302. *Mémoires de Francisco de Enzinas, texte latin inédit avec la traduction française...* 1543-1545, publ. por Campan, 2 vols., Bruxelles, 1862-1863.

EPICTETO [cf. núm. 773].

303. Ἐπικτήτου Ἐγχειρίδιον, Salamanca, 1555 (B. U. S.).

[EPISTOLARIO].

304. *Epistolario español*, publ. por Ochoa (*B. A. E.*, tomos XI-II y LXII), Madrid, 1850-1870.

ERASMO.

A. Bibliografía, véanse núms. 171 y 172.

B. Obras completas:

305. *Opera omnia*, 10 vols., Leyde, 1703-1706.

Suplemento:

306. *Erasmi opuscula*, ed. W. K. Ferguson, La Haya, 1933.

C. Obras escogidas:

307. *Ausgewählte Werke* (ed. Haio Holborn) [*Enchiridion militis christiani — In Novum Testamentum praefationes (Paraclesis, Methodus, Apologia) — Ratio seu Methodus compendio pervenienti ad veram theologiam*], München, 1933.

D. Correspondencia:

308. *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, ed. P.S. Allen y H.M. Allen, 11 vols., Oxford, 1906-1947 [cf. núm. 135].

E. Ediciones y traducciones españolas del siglo XVI [cf. núm. 180].

a) ADAGIA, véanse núms. 171, 391-393, 861.

b) APOPHTHEGMATA (adaptaciones) [cf. núm. 171]:

309. *Libro de vidas y dichos graciosos* (trad. J. de Jarava), Amberes (J. Steelsio), 1549 (B.N.M., 5 ejs., etc.).

310. *Libro de apothegmas que son dichos graciosos* (trad. Thámara), Amberes (Martín Nucio), 1549 (B.N.M., 4 ejs., etc.).

311. *Idem*, Zaragoza (Esteban de Nájera) [GALLARDO, t. IV, n.º 3998].

c) CATO (texto latino):

312. *Catonis disticha moralia cum scholiis Des. Erasmi Roterod. Quae omnia emendata et nunc denuo recognita perspicies*, Barcelona (J. Cortés), 1561 (B.D.).

313. *Idem*, Sevilla (A. Escribano), 1567 [GALLARDO, t. IV, n.º 4283].

314. *Idem*, Sevilla (A. Escribano), 1576 (Biblioteca de la Universidad de Sevilla).

ch) CICERONIANUS (texto latino):

315. *Dialogus cui titulus Ciceronianus sive De optimo genere dicendi cum aliis nonnullis quorum nihil non est novum*, Alcalá (M. de Eguía), diciembre de 1529 (B.S.I., Biblioteca de la Universidad de Valencia).

316. *Artis Rhetoricae compendiosa coaptatio ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano, Antonio Nebrissense concinnatore. Tabulae de schematibus et tropis Petri Mosellani in rhetorica Philippi Melancthonis In Erasmi Rot. libellum de duplici Copia. Ejusdem dialo-*

gus Ciceronianus, sive De optimo genere dicendi, Alcalá (M. de Eguía), diciembre de 1529 (B. S. I., ejemplar muy mutilado).

ch') CHARON (trad. Juan de Aguilar Villaquirán) [cf. *infra*, t. II, pág. 277, nota 47].

d) COLLOQUIA (texto latino):

316 bis. *Erasmi Colloquia ad meliorem mentem revocata*, ed. Juan Fernández [Coimbra, 1546?] (B. P. E.) [cf. ANSELMO, núm. 1113].

d') COLLOQUIA (traducciones) [cf. núm. 171]:

a) Coloquios sueltos.

UXOR MEMPSIGAMOS (trad. Diego Morejón):

317. (1.^a ed.) Medina del Campo, 1527 [perdida: cf. *infra*, t. I, pág. 334].

318. (Reimpresión) *Colloquio de Erasmo intitulado institución del matrimonio christiano: traduzido de latín en lengua Castellana por Diego Morejón*, 11 folios en 8.^o sin numeración, Valencia (Juan Joffre), 21 de abril de 1528 (S. B. M., ejemplar carente de los fols. 8 y 9) [cf. lám. X].

UXOR MEMPSIGAMOS (trad. Morejón corregida):

319. *Colloquio de Erasmo llamado Mempsigamos*, s. l., 1528 (Bibl. de la Univ. de Gante) [cf. lám. XI].

320. *Idem*, (a continuación del *Enquiridio*, Zaragoza, 1528) [cf. núm. 354].

DE REBUS AC VOCABULIS (traducción anónima):

321. *De los nombres y obras* (a continuación del *Enquiridio*, Zaragoza, 1528) [cf. núm. 354].

COLLOQUIUM PROCI ET PUELLAE (trad. Luis Mexía):

322. *El primero del segundo tratado de Erasmo*, s. l. [Valladolid, N. Thierry?], 1528 (Bibl. de la Univ. de Gante).

β) Recopilaciones de coloquios.

323. *En este presente tratado se contienen tres Colloquios* [trad. anónima de la *Pietas puerilis* (*Amor de niños en Dios*), el *Colloquium senile* (*Coloquio de viejos*) y el *Funus* (*Mortuorio*)], s. l. [Valladolid, N. Thierry?], 1528 (Bibl. de la Univ. de Gante).

324. *Colloquios familiares* [*Puerpera* (*Puerperio*), *Pietas puerilis* (*Exercicio pueril*), *De visendo loca sacra* (*Peregrinación*), *Uxor Mempsigamos* (*Matrimonio*), *Convivium religiosum* (*Combite religioso*), *Militis et Carthusiani* (*Cartuxano*), *Abbatis et Eruditae* (*Sabiduría*), *Franciscani* (*Franciscano*): ocho coloquios traducidos por Fray Alonso de Virués, seguidos del *Proci et Puellae* (trad. L. Mexía, cf. núm. 322), el *Colloquium senile* y el *Funus* (traducciones anónimas diferentes de las del núm. 323)], s. l. n. f. [1529] (Biblioteca de la Univ. de Valencia).

325. *Los coloquios de Erasmo* [1, *Pietas puerilis*; 2, *Colloquium senile*; 3, *Proci et Puellae*; 4, *De visendo loca sacra*; 5, *Militis et Carthusiani*; 6, *Convivium religiosum*; 7, *Uxor Mempsigamos*; 8, *Abbatis et Eruditae*; 9, *Puerpera*; 10, *Franciscani*; 11, *Funus*.— Los núms. 1, 2 y 11 en la versión de los *Tres coloquios* (núm. 323), los núms. 4, 5, 6, 8, 9 y 10 en la versión de Virués], Sevilla (J. Cromberger), 28 de septiembre de 1529 (B. N. P.).

326. *Los Colloquios de Erasmo* [reimpresión del núm. 325?], Toledo (Cosme Damián), 1.º de febrero de 1530 (según MAITTAIRE Y PANZER).

327. *Doze coloquios de Erasmo* [reimpresión del núm. 325 aumentado con el *De rebus ac vocabulis*, núm. 321], Zaragoza (J. Coci), 1530 (B. N. P.).

328. *Colloquios de Erasmo* [reimpresión de la recopilación anterior], s. l. [Toledo, J. de Ayala?], 1532 (B. N. M.).

329. *Coloquios de Erasmo* [reimpresión del número precedente, en MENÉNDEZ Y PELAYO, *Orígenes de la novela*, t. IV (*N. B. A. E.*, t. XXI)], Madrid, 1915.

e) CONCIO DE PUERO JESU (trad. anónima):

330. *Sermón del niño Jesu* (a continuación del *Contemptus mundi* fecho por Juan Gersón Chanciller de París), Toledo (M. de Eguía), 11 de agosto de 1526 (Bibl. que fue de García Pimentel, México) [cf. láms. IV y V].

331. *Idem*, (a continuación del *Contemptus mundi. Libro de remedar a Christo y del menosprecio de todas las vanidades del mundo*) [Falta el colofón; cf. PALAU, t. IV, pág. 154 b, y WATRIGANT, pág. 46].

332. *Idem*, 1528 (a continuación del *Contemptus mundi*, y encuadernado con el *Tratado llamado el Desseoso*, Toledo, 1536) [ejemplar incompleto, sin colofón. Pero el impresor es sin duda Miguel de Eguía. Cf. *infra*, t. I, pág. 242, nota]. (B. P. E.).

333. *Idem* (a continuación del *Enquiridio*, Sevilla, 1550) [cf. núm. 357].

334. *Idem* (a continuación del *Enquiridion*, Amberes, 1555) [cf. núm. 358].

f) DE CIVILITATE (texto latino):

335. *De civilitate morum puerilium per Des. Erasmus Rotterdamum libellus a F. Joanne Masio Villaregalensi nunc primum majore quam hactenus unquam diligentia recognitus et ab eodem scholiis quidem illustratus*, Valencia (A. Sanahuja), 1544 (B. S. I.).

g) DE CONSCRIBENDIS EPISTOLIS (texto latino), véanse núms. 338 y 339.

h) DE CONSTRUCTIONE (texto latino):

336. *De constructione*, Alcalá (Juan Mey para B. de Robles), 1553 (B. M.).

337. *De octo orationis partium constructione libellus cum commentariis Junii Rabilii et catalana interpretatione. Huc accesserunt in ejusdem libelli partem Francisci Scobarrii commentarii*, Barcelona (Cl. Bornat), 1557 (B. N. M.).

i) DE COPIA (texto latino) [cf. núm. 316]:

338. *De copia verborum et rerum libri duo*, Des. Erasmo Rotero. autore. *Ejusdem libellus de ratione studii et pueris instituendis. Ejusdem de componendis epistolis libellus utilissimus cum nonnullis aliis ad omnium studiosorum utilitatem*, Alcalá (M. de Eguía), junio de 1525 (B. S. I.; Biblioteca Medinaceli, Madrid).

339. *Idem*, Alcalá (M. de Eguía), octubre de 1529 (B. N. M.).

j) DE IMMENSA DEI MISERICORDIA CONCIO (trad. anónima):

340. *Sermón de la grandeza y muchedumbre de las misericordias de Dios* [a continuación de la *Declaración del Pater Noster*, núm. 387], Logroño (M. de Eguía), diciembre de 1528 (S. B. M.) [cf. láms. VIII y IX].

341. *Tratado de la gran misericordia de Dios* [a continuación de la *Declaración del Pater Noster*, núm. 388], Amberes (J. Gravio), 1549 (B. N. V.).

k) DE LIBERO ARBITRIO (texto latino):

342. ΔΙΑΤΡΙΒΗ *sive collatio de libero arbitrio* [a continuación de la *Precatio Dominica*, núm. 385], Alcalá (M. de Eguía), 1525 (B. S. I.; B. U. S.).

l) DE PRAEPARATIONE AD MORTEM (traducción anónima) [cf. núm. 171]:

343. *Libro del aparejo que se deve hazer para bien morir*, 1535, Burgos (Juan de Junta), 10 de abril de 1536 (S. B. M.) [cf. lám. XVII].

l') La misma obra (trad. Bernardo Pérez de Chinchón):

344. *Apercibimiento de la muerte* (?), Valencia, 1535 [perdida: cf. *infra*, t. II, pág. 159].

345. *Aparejo de bien morir*, Amberes (J. Gravio), 1549 (Biblioteca de Innsbrück; B. N. M.; Bibl. Duc. Wolfenbüttel; Bibl. Univ. Lovaina).

346. *Idem*, Sevilla [J. Canalla?] 1551 [según una nota de Usoz; cf. BONILLA, núm. 180, pág. 480].

347. *Preparación y aparejo para bien morir*, Amberes (M. Nuncio), 1555 (B. N. M., 2 ej.).

ll) DE RATIONE STUDII (texto latino), véanse núms. 338 y 339.

m) DECLAMATIO DE MORTE (trad. J. M. Cordero):

348. *Declamación de la muerte* [en *Las quejas y llanto de Pompeyo adonde brevemente se muestra la destrucción de la República Romana. Y el hecho horrible y nunca oído de la muerte d'el hijo d'el grand Turco Solimano dada por su mismo padre, con una declamación de la muerte por consolación de un amigo. Al muy magnífico Señor Gonzalo Pérez*], Amberes (M. Nuncio), 1556 (B. N. M., 2 ej.; B. N. P.; Academia das Sciencias, Lisboa).

n) ENARRATIO PRIMI PSALMI, BEATUS VIR trad. anónima):

349. *Exposición y sermón sobre dos psalmos el uno Beatus vir y el otro Cum invocarem* (s. l., 26 de junio de 1531) (B. N. M.).

ñ) ENCHIRIDION MILITIS CHRISTIANI [cf. núms. 171, 298 y 360] (texto latino):

350. Alcalá (M. de Eguía), 1525 [perdido: cf. *infra*, t. I, pág. 190].

ñ') La misma obra (trad. A. Fernández de Madrid):

351. *Enquiridio o manual del cavallero christiano*, 1.^a ed., anterior al 1.º de septiembre de 1526 [perdida: cf. D. Alonso, núm. 360, pág. 507].

352. *Idem*, [reimpresión con dedicatoria al Inquisidor General Manrique], Alcalá (M. de Eguía), s. f. [1526?] (B. N. M.; B. M.).

353. *Idem*, Alcalá (M. de Eguía), enero de 1527 (B. M.; Biblioteca de la Universidad de Cambridge; Biblioteca de la Univ. de Gotinga).

354. *Idem*, Zaragoza, 7 de mayo de 1528 (B.N. R).

355. *Idem*, Valencia (Juan Joffre), 7 de octubre de 1528 (B.N. V.).

356. *Idem*, Lisboa (Luys Rodríguez), 1541 (B.N. M.).

357. *Idem*, Sevilla (de la Torre y J. Canalla), 14 de noviembre de 1550 (B.N. V.).

358. *Enchiridion*, Amberes (M. Nucio), 1555 (B.N.M., 3 ej.; Bibl. Municipal, Madrid; Biblioteca Menéndez y Pelayo, Santander; Wadham College, Oxford; Bibl. Duc. Wolfenbüttel).

359. *Enquiridio*, Toledo (Juan Ferrer), 12 de diciembre de 1556 [según VINDEL, t. III, n.º 885].

360. *Idem*, [reimpresión moderna], ed. de Dámaso Alonso, prólogo de Marcel Bataillon, Madrid, 1932 (*Anejos de la R.F.E.*, t. XVI).

o) IN QUARTUM PSALMUM CUM INVOCAREM CONCIO (trad. anónima), véase núm. 349.

p) INSTITUTIO PRINCIPIS CHRISTIANI (trad. Bernabé Busto) [cf. *infra*, t. II, pág. 231, nota 25].

q) INSTITUTUM HOMINIS CHRISTIANI (texto latino):

361. *Christiani militis institutum* [al fin de los *Libri minores*, ed. Nebrija], Granada, noviembre de 1534 [según MENÉNDEZ Y PELAYO, *Bibl. hispano-latina clásica*, pág. 297].

362. *Idem*, Granada, febrero de 1553 [*ibid.*, pág. 298] (B.N. M.).

r) LINGUA (trad. anónima: Bernardo Pérez?):

363. 1.^a ed.. Valencia, 1531 [perdida: cf. *infra*, t. I, pág. 362].

364. *La Lengua de Erasmo nuevamente romançada por muy elegante estilo*, s. l., 1533 (B.N. M., 2 ej.).

365. *La Lengua de Erasmo Roterodamo nuevamente...*, s. l., 1533 (B.N.M.).

366. *La Lengua de Erasmo nuevamente...*, s. l., enero de 1535 (S.B.M.) [cf. lám. XII].

367. *Idem*, Zaragoza (Miguel de Çapila), 1541? [según VINDEL, t. III, núm. 881; la fecha parece errata de imprenta por 1551; cf. núm. 371].

368. *Idem*, s. l., agosto de 1542 (S.B.M.) [cf. lám. XIII].

369. *Idem*, Sevilla (J. Cromberger), 1544 (B.N.M.).

370. *Idem*, Amberes (M. Nucio), 1550 (B.N.M., 2 ej.).

371. *Idem*, Zaragoza (Miguel de Çapila), 1551 (Biblioteca de la Universidad de Sevilla).

rr) MODUS ORANDI DEUM (trad. anónima):

372. *Tratado de la oración y forma que todo christiano deve seguir, compuesto por Erasmo rotherodamo, nuevamente traduzido*, 8.º, de 104 fols. numerados, Sevilla (Andrés de Burgos), 1.º de diciembre de 1546 (S.B.M.) [cf. lám. XVIII].

s) ORATIO DE VIRTUTE AMPECTENDA (trad. J.M. Cordero):

373. *Exhortación a la virtud... acomodada a qualquier príncipe christiano* [a continuación de la *Declamación de la muerte*, núm. 348].

t) PARACLESIS (trad. anónima):

374. Edición anterior a 1544 [perdida: cf. D. ALONSO, núm. 360, págs. 435 y 530].

375. A continuación del *Enquiridio*, Sevilla, 1550 [núm. 357].

376. A continuación del *Enchiridion*, Amberes, 1555 [núm. 358].

377. A continuación del *Enquiridio*, Toledo, 1556 [núm. 359].

378. A continuación del *Enquiridion*, Madrid, 1932 [núm. 360].

u) PARAPHRASES (N.T.) (texto latino):

SAN MATEO.

379. *Epistola nuncupatoria ad Carolum Caesarem — Exhortatio ad studium Evangelicae lectionis — Paraphrasis in Evangelium Matthaei per D. Erasmus Roth. nunc primum nata et aedita*, Alcalá (M. de Eguía), 30 de junio de 1525 (B. U. S.).

SAN MARCOS.

380. *In Evangelium Marci Paraphrasis* [Alcalá] (M. de Eguía) [1525] (B. U. S., 2 ej.).

SAN LUCAS.

381. *In Evangelium Lucae Paraphrasis*, Alcalá (M. de Eguía), 30 de septiembre de 1525 (B. S. I.).

SAN JUAN.

382. *D. Erasmi Roterodami Paraphrasis in Evangelium secundum Joannem*, Alcalá (M. de Eguía), 24 de noviembre de 1525 (B. U. S.).

EPÍSTOLAS.

383. *Paraphrases in sacras Epistolas*, Alcalá (M. de Eguía), primavera de 1525 [perdidas: cf. *infra*, t. I, pág. 192].

v) PARAPHRASIS IN TERTIUM PSALMUM DOMINE QUID MULTIPLICATI SUNT (texto latino):

384. (A continuación de la *Precatio dominica*), Alcalá (M. de Eguía), 1525 [cf. núm. 385].

w) PRECATIO DOMINICA (texto latino):

385. *Precatio Dominica in septem portiones distributa... Paraphrasis intertium psalmum... ΔΙΑΤΡΙΒΗ sive collatio de libero arbitrio*, Alcalá (M. de Eguía), 1525 (B. U. S.; B. S. I.).

w') La misma obra (trad. anónima: Bernardo Pérez?):

386. *La oración del Señor que llamamos Pater noster partido en siete partes* [en *Meditaciones de Sant Bernardo et otras obras de devoción traduzidas en romance*], León (Juan de León), 15 de julio de 1528 (B. C).

w") La misma obra (otra trad. anónima):

387. *Declaración del Pater Noster*, Logroño (M. de Eguía), diciembre de 1528 (S. B. M.) [cf. láms. III y VIII].

388. *Declaración del Pater*, Amberes (J. Gravio), 1549 (B. N. V.).

x) QUERELA PACIS (trad. Diego López de Cortegana) [cf. núms. 268 y 275]:

389. *Tractado de la miseria de los cortesanos que escribió el papa Pío ante que fuesse Summo pontífice a un cavallero su amigo. Y otro tractado de cómo se quexa la Paz compuesto por Erasmo varón doctíssimo...*, Sevilla (J. Cromberger), 27 de abril de 1520 (B. N. M.).

390. *Tractado de las querellas de la paz, compuesto por Erasmo Roterodano varón doctíssimo. Con otros dos tractados que escribió el papa Pío ante que fuesse pontífice a un cavallero su amigo de la miseria de los cortesanos y del sueño de la fortuna...*, Alcalá (M. de Eguía), 19 de marzo de 1529 (B. N. P.; S. B. M.; Bodl.; Biblioteca Mazarina, París).

y) SILENI ALCIBIADIS (trad. Bernardo Pérez de Chinchón):

391. *Silenos de Alcibiades*, Valencia (J. Castilla), 4 de septiembre de 1529 (B. N. M.; B. A. H.).

392. *Idem*, Amberes (M. Nucio), 1555 (B. N. M., 3 ejcs., B. N. V., etc.).

393. *Idem*, (sin nombre de traductor), s. l. n. f. (B. N. V.).

z) ERASMIANA (máximas sacadas de Erasmo):

394. *En Primera parte de las sentencias que hasta nuestros tiempos para edificación de buenas costumbres, están por diversos auto-*

res escriptas, Lisboa (G. Galharde), 13 de noviembre de 1554 (Bibl. Munic, Burdeos).

ESPERABÉ ARTEAGA (E.).

395. *Historia interna y documentada de la Universidad de Salamanca*, 2 vols., Salamanca, 1914-1917.

ESPINOSA MAESO (Ricardo).

396. *Contratos de impresiones de libros*, en *Bol. Ac. Esp.*, t. XI-II (1926), págs. 291-301.

397. *El Maestro Hernán Pérez de Oliva en Salamanca*, en *Bol. Ac. Esp.*, t. XIII (1926), págs. 432-473 y 572-590.

ESTELLA (Fr. Diego de), O.M.

398. (Bibliografía) *Estudio histórico crítico sobre la vida y obras de Fr. Diego de Estella*, por los redactores del *Archivo Ibero-Americano* (número especial del Archivo), Madrid, 1924.

399. *Enarrationes in Lucam*, 2 vols., Salamanca, 1574-1575 (B. S. I.).

400. *Libro de la vanidad del mundo (Primera, Segunda, Tercera parte del)*, 3 vols., Salamanca, 1576 (B. N. M.).

401. *Meditaciones devotísimas del amor de Dios*, Alcalá (J. Gracián), 1597 (B. N. M.).

402. *Idem*, (reimpresión con prólogo de Ricardo León), Madrid, 1920.

403. *Modus concionandi. Et explanatio in Psalm. CXXXVI Super flumina Babylonis*, Salamanca, 1576 (B. N. M.).

EUBEL (C).

404. *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, 3 vols., 2.^a ed., Münster, 1913-1923.

EXIMENIÇ (Francesc) [cf. núm. 427].

405. *Carro de las donas*, Valladolid, 1542 (B. N. M.).

FALGAIROLLE (Edmond).

406. *Jean Nicot, ambassadeur de France en Portugal au XV^e siècle, Sa correspondance diplomatique inédite*, Paris, 1897.
FARINELLI (Arturo).
407. *Dos excéntricos: Cristóbal de Villalón.-El Dr. Juan Huarte*, Madrid, 1936 (*Anejos de la R. F. E.*, t. XXIV).
408. *Marrano, Storia de un vituperio*, Genève, 1925.
FEBVRE (Lucien).
409. *Du modernisme à Érasme*, en *Revue de Synthèse*, t. I (1931), págs. 357-376.
410. *L'érasme en Espagne*, en *Revue de Synthèse Historique*, t. XLIV (1927).
411. *Un destin: Martin Luther*, Paris, 1928.
412. *Une question mal posée. Les origines de la Réforme française et le problème général des causes de la Réforme*, Paris, 1929 (sep. de la *Revue Historique*, t. CLXI).
- FÉRET (H. M.) Y M. BATAILLON.
413. *À propos d'une épitaphe d'André de Laguna*, en *Humanisme et Renaissance*, t. VII (1940), págs. 122-127.
- FERGUSON (Wallace K.), véase ERASMO, núm. 306.
- FERNÁNDEZ (Fr. Alonso).
414. *Historia y anales de la ciudad y obispado de Plasencia*, Madrid, 1627.
- FERNÁNDEZ (Fr. Benigno), O. S. A.
415. *Impresos de Alcalá en la Biblioteca del Escorial*, Madrid, 1916 (sep. de *La Ciudad de Dios*).
- FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT (Francisco).
416. *Historia genealógica y heráldica de la monarquía española, Casa Real y Grandes de España*, 9 vols., Madrid, 1897-1912.
- FERNÁNDEZ DE CASTRO (E. Felipe).

417. *Fr. Cipriano de Huerga maestro de Fr. Luis de León*, en *Revista Española de Estudios Bíblicos*, año III (1928), núms. 28 y 29.

FERNÁNDEZ DE MADRID (Alonso), Arcediano del Alcor [cf. núms. 351-360].

418. *Silva palentina*, anotada por D. Matías Vielva Ramos, t. I, Palencia, 1932.

419. *Vida de Fr. Fernando de Talavera* (ed. Félix G. Olmedo, S.J.), Madrid [1931].

FERNÁNDEZ DE NAVARRETE (Martín).

420. *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo xv*. 5 vols., Madrid, 1825-1837.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO (Gonzalo).

421. *Historia general y natural de las Indias* (ed. Amador de los Ríos), 4 vols., Madrid, 1851-1855.

FERNÁNDEZ DE RETANA (Luis).

422. *Cisneros y su siglo*, 2 vols., Madrid, 1929-1930.

FERNÁNDEZ DEL CASTILLO (Francisco).

423. *Libros y libreros en el siglo xvi*, México (Publicaciones del Archivo General de la Nación), 1914.

FERREIRA (Francisco Leitão).

424. *Noticias chronológicas da Universidade de Coimbra*, 2.^a ed., por Joaquim de Carvalho, 4 vols., Coimbra, 1937-1944.

FERRIÈRES (Jean des).

425. *Trésor des prières et oraisons*, París, 1585 (B.N.P.).

FICKER (J.).

426. *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515-16*, Leipzig, 1908.

FITZMAURICE-KELLY (Julia).

427. *Vives and the "Carro de las donas"*, en *R. H.*, t. LXXXI (1933), págs. 305-344.

FORONDA Y AGUILERA (Manuel, Marqués de Foronda).

428. *Estancias y viajes del Emperador Carlos V*, s. l., 1914.

FOULCHÉ-DELBOSC (Raymond).

429. *Bibliographie hispano-française (1477-1900)* (separata de la *Bibliographie Hispanique*), 3 vols., New York, 1912-1914.

430. *Les cancionerillos de Prague*, en *R. H.*, t. LXI (1924), págs. 303-586.

FRANCISCO DE BORJA (San).

431. *Primera parte de las Obras muy devotas y provechosas para qualquier fiel christiano compuestas por el Illustríssimo Señor Don Francisco de Borja Duque de Gandía y Marqués de Lombay*, Medina del Campo (Guillermo de Millis), 1552 (B. P. E.).

FREDERICQ (Paul).

432. *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, 5 vols., Gand, 1899-1902.

FURIÓ >CERIAL (Fadrique) [cf. núm. 791].

433. *Bononia, sive de libris sacris in vernaculam linguam convertendis libri duo...* ex aeditione Basileensi, An. 1556, repetiti (ed. Tydeman), Leyde, 1819 (B. N. P.).

434. *El Concejo y consejeros del Príncipe*, reimpr. en *B. A. E.*, t. XXXVI (*Curiosidades bibliográficas*), Madrid, 1855.

GAGUIN (Robert).

435. *Epistolae et orationes* (ed. Thuasne), 2 vols., París, 1904.

GALÍNDEZ DE CARVAJAL (Lorenzo).

436. *Anales breves de los Reyes Católicos* (ed. Cayetano Rosell), en *B. A. E.*, t. LXX, págs. 533-565.

GALLARDO (Bartolomé José).

437. *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*, 4 vols., Madrid, 1863-1889.

GAMS (Pius Bonifacius).

438. *Series episcoporum*, Ratisbona, 1873.

GANIVET (Ángel).

439. *Idearium español*, 3.^a impresión, Madrid, 1915.

GARCÍA ICAZBALCETA (Joaquín) [cf. núms. 253, 254 y 663].

440. *Don Fray Juan de Zumárraga*, ed. de Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal, 2 vols., México, 1947.

GARCÍA LÓPEZ (Juan Catalina).

441. *Biblioteca de escritores de la provincia de Guadalajara*, Madrid, 1899.

442. *Ensayo de una tipografía complutense*, Madrid, 1889.

GARCÍA MATAMOROS (Alonso).

443. *De asserenda Hispanorum eruditione*, Alcalá, 1553 (B.N.P.).

444. *Idem*, edición, estudio, traducción y notas de José López de Toro, Madrid, 1943 (*Anejos de la R. F. E.*, t. XXVIII).

GATTINARA (Mercurino Arborio di) [cf. núm. 721].

445. *Historia vite et gestorum per Dominum Magnum Cancellarium* (autobiografía; ed. C. Bornate), en *Miscellanea di Storia Italiana*, 3.^a serie, t. XVII (t. XLVIII della raccolta), Torino, 1915.

GAYANGOS (Pascual de).

446. *Calendar of letters, despatches and State papers relating to the negotiations between England and Spain*, 10 vols., London, 1873-1899.

447. *Cinco cartas político-literarias de D. Diego Sarmiento de Acuña, primer conde de Gondomar, embajador a la Corte de In-*

glaterra (1613-22), Madrid (colección de la Sociedad de Bibliófilos Españoles), 1869.

GÉLIDA (Juan).

448. *Johannis Gelidae Valentini Burdigalensis Ludimagistri Epistolae aliquot et carmina*, La Rochela, 1571 (Bibl. Munic, Burdeos).

GERSON (Juan), véase CONTEMPTUS MUNDI [IMITACIÓN DE CRISTO], núms. 330-332.

GETINO (Luis G. Alonso), O. P.

449. *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria*, 2.^a ed., Madrid, 1930.

GIGAS (Emil).

450. *Erasmus fra Rotterdam og Spanien*, en *Kulturhistorik Studie*, Copenhague, 1922.

GILLET (Joseph E.) [cf. núm. 833].

451. *Note sur Rabelais en Espagne*, en *Revue de Littérature Comparée*, t. XVI (1936), págs. 140-144.

GÓIS (Damião de) [cf. núm. 110].

452. *Fides, religio moresque Aethiopum*, París, 1541 (B. N. P.).

453. *Hispania*, Lovaina, 1542 (B. N. P.).

454. *Aliquot opuscula*, Lovaina, 1544 (B. N. P.).

GOGUEL (Maurice).

455. *Le texte et les éditions du Nouveau Testament grec*, en *Revue d'Histoire des Religions*, t. LXXXII (1920), págs. 1-73.

GÓMEZ DE CASTRO (Álvar) [cf. núms. 36, 52, 770].

456. *De rebus gestis a Francisco Ximenio Cisnerio*, Alcalá, 1569.

GÓMEZ DE CIUDAD REAL (Álvar).

457. *Musa Paulina*, Alcalá, 1529 (B. N. M.).

GÓMEZ DE SANTOFIMIA, véase BIBLIA, Salmos, núms. 161 y 162.

GONZÁLEZ CARVAJAL (Tomás José).

458. *Elogio histórico del Doctor Benito Arias Montano*, en *Memorias de la Real Academia de la Historia*, t. VII (Madrid, 1832).

GONZÁLEZ DE LA CALLE (Pedro Urbano).

459. *Arias Montano humanista*, Badajoz, 1928.

460. *Contribución a la biografía del Brocense*, Madrid, 1928.

461. *Documentos inéditos acerca del uso de la lengua vulgar en los libros espirituales*, en *Bol. Ac. Esp.*, t. XII (1925), págs. 258-273, 470, 497, 652-673, y t. XIII (1926), págs. 76-88 y 302-317.

462. *Francisco Sánchez de las Brozas, Su vida profesional y académica, Ensayo biográfico*, Madrid, 1923.

463. *La paradoja segunda del Brocense* (separata del *Archivo de História e Bibliografía*, vol. I), Coimbra, 1924.

464. *Latín "universitario"*, en *Hom. Pidal*, t. I, págs. 795-818.

465. *Varia, Notas y apuntes sobre temas de letras clásicas*, Madrid, 1916.

GONZÁLEZ DE MONTES O MONTANO (Reginaldo).

466. *Artes de la Inquisición española* (trad. Usoz) (*R. A. E.*, t. V), [Madrid], 1851.

GONZÁLEZ PALENCIA (Ángel) [cf. núm. 640] y Eugenio MELE.

467. *Vida y obras de D. Diego Hurtado de Mendoza*, 3 vols., Madrid, 1941-1943.

GORIS (J. A.).

468. *Étude sur les colonies marchandes méridionales (Portugais, Espagnols, Italiens) à Anvers de 1488 à 1567*, Louvain, 1925.

GOSSART (Ernest).

469. *Un livre d'Érasme réprouvé par l'Université de Louvain (1558)*, en *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique*, Bruxelles, 1922, págs. 427-445.

GOTHEIN (Eberhard).

470. *Ignatius von Loyola und die Gegenreformation*, Halle, 1895.

471. *Werke*, tomos I y II, München-Leipzig, 1924.

GRACIÁN DE ALDERETE (Diego), véase PLUTARCO, núm. 710 [cf. núms. 40, 534, 690].

GRANADA (Fr. Luis de), O.P. [cf. núms. 121, 132, 286, 287, 584, 758].

472. *Guía de pecadores*, ed. Martínez de Burgos (en *Clás. Cast.*, t. XCVII), Madrid, 1929.

473. *Obras*, edición crítica del P. Cuervo, 14 vols., Madrid, 1906-1908.

474. *Introducción del símbolo de la fe*, ed. J.J. de Mora, en *B.A.E.*, t. VI, págs. 182-733.

GRAUX (Ch.).

475. *Essai sur les origines du fonds grec de l'Escurial*, Paris, 1880.

GREEN (Otis H.).

476. *Additional data on Erasmus in Spain*, en *Modern Language Quarterly* (University of Washington), t. X (1949), págs. 47-48.

476 bis. *Erasmus in Spain, 1589-1624*, en *Hispanic Review*, t. XVII (1949), págs. 331-332.

GROETHUYSEN (Bernhard).

477. *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, traducción y prólogo de José Gaos, México

(Fondo de Cultura Económica), 1943.

GROUSSAC (Paul).

478. *Le commentateur du "Laberinto"*, en *R. H.*, t. XI (1904), págs. 164-224.

GUEVARA (Fr. Antonio de), O.M. [cf. núms. 234, 280, 755].

479. *Epístolas familiares*, reimpresión de la *B.A.E.*, t. XIII (*Epistolario español*), Madrid, 1850.

HABICH (Georg).

480. *Studien zur deutschen Renaissance Medaille*, IV, en *Jahrbuch der Königlichen Preussischen Kunstsammlungen*, t. XXXIV (1913).

HAEBLER (Konrad).

481. *Bibliografía ibérica del siglo XV*, La Haya-Leipzig, 1903.

HARRISSE (Henry).

482. *Excerpta Colombiniana*, Paris, 1887.

HATZFELD (Helmut).

483. *¿Don Quijote asceta?*, en *N.R.F.H.*, t. II (1948), págs. 57-70 [cf. núm. 73].

484. *"Don Quijote" als Wortkunstwerk*, Leipzig-Berlin, 1927. [Hay trad. española, Madrid, 1949].

HAUCK, véase HERZOG-HAUCK, núm. 502.

HAUSER (Henri) y Augustin RENAUDET.

485. *Les débuts de L'Âge Moderne, La Renaissance et la Réforme*, Paris, 1929.

HAZAÑAS (Joaquín).

486. *Maese Rodrigo (1444-1509)*, Sevilla, 1909.

HAZARD (Paul).

487. *"Don Quichotte" de Cervantès, Étude et anèlyse*, Paris, s. f. [1931].

HEFELE (Karl Joseph von).

488. *Le Cardinal Xiviénés* (trad. Sisson-Crampon), Lyon-Paris, 1856. Heine (Gotthilf).

489. *Cartas al Emperador Carlos V, escritas en los años de 1530-32 por su confesor*, Berlín, 1848 [texto castellano con trad. alemana].

HELIODORO [cf. núm. 787].

490. *Histoire Éthiopique* (trad. Amyot), Paris, 1547 (B. N. P.).

491. *Historia Ethiópica, trasladada de Francés al vulgar Castellano, por un secreto amigo de su patria*, Amberes, 1554 (B. N. P.).

HENRÍQUEZ (Alonso).

492. *Alphonsina acutissimi ac clarissimi illustris viri d. Alphonsi Enriquez in sacra theologia Baccalaurei...*, Alcalá, 1523 (B. C.; B. N. M.).

493. *D. Alphonsi Henriquez ad invictiss. Caesarem Carolum Quintum Epistola dedicatoria. Ejusdem de matrimonio Reginae Angliae liber unus. Ejusdem Defensionum pro Erasmo Roterodamo contra varias Theologorum Parrhisiensium annotationes liber unus. Ubi docetur Erasmi doctrinam cum Martini Lutheri haeresibus nihil commune habere*, Nápoles, 1532 (B. M.; ejemplar expurgado en la S. B. M.) [cf. lám. XIV].

HENRÍQUEZ UREÑA (Pedro).

494. *La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo*, Buenos Aires, 1936 (Anejo II de la *Biblioteca de Dialectología Hispanoamericana*, Instituto de Filología).

495. *Erasmistas en el Nuevo Mundo*, en *La Nación* de Buenos Aires (Suplemento literario del 3 de diciembre de 1935) [reproducido en *Cuadernos Dominicanos de Cultura*, 2, 1943].

496. *Estudios sobre el Renacimiento en España: El Maestro Hernán Pérez de Oliva*, en *Cuba Contemporánea*, año II (1914),

t. VI.

HERNÁNDEZ MOREJÓN (A.).

497. *Historia bibliográfica de la medicina española*, 1 vols., Madrid, 1842-1852.

HERNANDO Y ESPINOSA (Benito).

498. *Cisneros y la fundación de la Universidad de Alcalá*, en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, año XXII (31 de diciembre de 1898).

HERRERA (Hernando Alonso de).

499. *Breve disputa de ocho levadas contra Aristótil y sus secuaces* [reimpresión por BONILLA, cf. núm. 178].

HERRERO GARCÍA (Miguel).

500. *Sermonario clásico*, Madrid-Buenos Aires (Escelicer), 1942.

501. Reseña de *Procesos inquisitoriales...* [núm. 720], en *R. F. E.*, t. XXV (1941), págs. 533-534.

HERZOG (J. J.) — A. HAUCK.

502. *Real Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3.^a ed., 24 vols., Leipzig, 1896-1913.

HIPLER (F.).

503. *Beiträge zur Geschichte der Renaissance und des Humanismus aus dem Briefwechsel des Johannes Dantiscus*, en *Zeitschrift für die Geschichte und Alterthumskunde Ermlands*, Jahrg. 1890 (29 Heft), Braunsberg, 1891.

[HISTORIA].

504. *Historia de la muerte de Juan Díaz* (ed. Usoz, *R. A. E.*, t. XX), [Madrid], 1865.

HOEFER (F.).

505. *Histoire de la botanique*, París, 1882.

HOROZCO (Sebastián de).

506. *Cancionero*, Sevilla, 1874 (ed. de la Sociedad de Bibliófilos Andaluces).

HOYOS, véase ARRIAGA, núm. 90.

HUARTE Y ECHENIQUE (Amalio).

507. *Apuntes para la biografía del Maestro Juan Vaseo*, en *R. A. B. M.*, t. XL (1919), págs. 519-535.

HUERGA (Fr. Cipriano de) [cf. núms. 111 y 417].

508. *Sermón del Maestro... el día que se levantaron los pendones por el rey don Philippe nuestro señor*, Alcalá (J. Brocar), 1556 (B. P. E.).

HUFF (Sister Mary Cyria).

509. *The sonnet "No me mueve, mi Dios", Its theme in Spanish tradition*, tesis de The Catholic University of America, Washington, 1948.

HUIZINGA (Johan).

510. *Erasmus*, trad. de la versión inglesa por J. Farrán y Mayoral, ampliada sobre la versión alemana por el Dr. S. Olives Canals, Barcelona (ed. Zodíaco), 1946.

HUMBERT (Abbé Aug.).

511. *Les origines de la théologie moderne*, I, *La Renaissance de l'Antiquité chrétienne*, Paris, 1911.

HUTTON (James).

512. *The Greek Anthology in France and in the Latin writers of the Netherlands to the year 1800*, Ithaca, New York (Cornell Univ. Press), 1946.

HYMA (A.).

513. *The Christian Renaissance, A history of the "devotio moderna"*, s. l., 1924.

ICAZA (Francisco A. de).

514. *Miguel de Cervantes Saavedra y los orígenes de "El Crota-lón"*, en *Bol. Ac. Esp.*, t. IV (1917), págs. 32-46.

515. *Las Novelas ejemplares de Cervantes*, Madrid, 1915.

516. *Supercherías y errores cervantinos*, Madrid, 1917.

ILLESCAS (Gonzalo de).

517. *Historia pontifical y cesárea*, Salamanca, 1574 (2.^a parte. Burgos, 1578) (B.N.P.).

ÍMAZ (Eugenio).

518. Estudio preliminar a *Utopías del Renacimiento*, México (Fondo de Cultura Económica), 1941 [recogido en *Topía y Utopía*, México, 1946, págs. 44-74].

IMBART DE LA TOUR (P.).

519. *Les origines de la Réforme*, t. III, *L'évangélisme (1521-1538)*, Paris, 1914.

IMITACIÓN DE CRISTO, véase CONTEMPTUS MUNDI, núms. 330-332.

ÍNDICES de libros prohibidos, véanse núms. 20, 249, 250, 733, 777 y 906 [cf. núm. 915].

ISAZA Y CALDERÓN (B.).

520. *El retorno a la naturaleza*, Madrid, 1934.

JARAVA (Juan de) [cf. núm. 309].

521. *Problemas o preguntas problemáticas así de amor, como naturales, y acerca del vino... Y un diálogo de Luciano que se dize Icaro Menippo...*, Lovaina, 1544 (B.N.P.).

JIMÉNEZ (Fr. Diego), véase XIMÉNEZ.

JIMÉNEZ RUEDA (Julio) [cf. núm. 254].

522. *Herejías y supersticiones en la Nueva España (Los heterodoxos en México)*, México, 1946.

523. *Proceso contra Francisco de Sayavedra, por erasmista*, en *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. XVIII (México,

1947), págs. 1-15.

JOBIT (Abbé Fierre).

524. *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine: I, Les krausistes*, Paris-Bordeaux, 1936.

JORGE (Ricardo).

525. *Amato e os mestres humanistas de Salamanca*, en *Medicina Contemporánea*, 1908, págs. 402 y sigs.

JUAN DE ÁVILA (Beato) [cf. núms. 63, 124, 289, 646, 765-768 y 812].

526. *Avisos y reglas christianas para los que dessean servir a Dios aprouechando en el camino espiritual. Compuestas por el Maestro Ávila sobre aquel verso de David Audi filia & vide & inclina aurem tuam*, Alcalá (J. de Brocar), 1556 (B. N. L.; B. P. E.).

527. *Colección de sermones inéditos*, introducción y notas por el P. Ricardo G. Villoslada, S. I., en *Miscelánea Comillas*, t. VII, Universidad Pontificia, Comillas (Santander), 1947.

528. *Obras espirituales*, 2.^a ed., 2 vols., Madrid (Apostolado de la Prensa), 1941.

JUAN CRISÓSTOMO (San).

529. Αἱ θεῖαι λειτουργεῖαι, Roma, 1526 (B. U. S.).
Juan de la Cruz (Fray), O. P.

530. *Diálogo sobre la necesidad y obligación y provecho de la oración y divinos loores y de las obras virtuosas y sanctas ceremonias que usan los christianos, mayormente los religiosos*, Salamanca, 1555 (B. N. P.; S. B. M.).

531. *Treinta y dos sermones en los quales se declaran los mandamientos de la ley, artículos de fe y sacramentos*, Lisboa, 1558.

JUAN DE LA CRUZ (San) [cf. núms. 102, 561, 662].

532. *Le Cantique Spirituel...* Notes historiques, Texte critique. Version française, par Dom Chevallier, Paris-Bruges, 1930.

KALKOFF (Paul).

533. *Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden*, 2 vols., Halle, 1903-1904.

KARL (L.).

534. *Un éramiste espagnol du XVI^e siècle* [Diego Gracián de Alderete] *et les Chroniques de Jean Froissart*, en *Revue dic Seizième Siècle*, t. XI (1924), págs. 91-102.

KLEIN (Julius).

535. *La Mesta. Estudio de la historia económica española (1273-1836)*, traducción del inglés por C. Muñoz, Madrid (Revista de Occidente), 1936.

KUBLER (George).

536. *Mexican architectitre of the sixteenth century*, 2 vols., Yale University Press, New Haven, 1948.

LA BARRERA (Cayetano Alberto de).

537. *Nueva biografía de Lope de Vega* (t. I de las *Obras de Lope de Vega*, ed. de la Academia Española), Madrid, 1890.

LAEMMER (H.).

538. *Monumenta Vaticana historiam ecclesiasticam saeculi XVI illustrantia*, Friburgo de Brisgovia, 1861.

LAGUNA (Andrés) [cf. núms. 55-57, 882, 883, 413 y 644].

539. [DIOSCÓRIDES] *Acerca de la materia medicinal* (trad. A. Laguna), Salamanca, 1566 (B. N. P.).

540. *Discurso breve sobre la cura y preservación de la pestilencia*, Salamanca, 1566 (Biblioteca de la Facultad de Medicina, Madrid).

541. *Ευropa ἑαυτὴν τιμωρουμένη, hoc est misere se discrucians suamque calamitatem deplorans*, Colonia, 1543 (B. N. P.).

542. *De origine regum Turcarum compendiosa quaedam perioche*, reimpressa a continuación del *Prognosticon Antonii Torquati de eversione Europae*, Amberes, 1544 (B.N.M.).

543. *Rerum prodigiosarum quae in urbe Constantinopolitana et in aliis ei finitimis acciderunt anno a Christo nato MDXLII brevis atque succinta enarratio. De prima truculentissimorum Turcarum origine, deque eorum tyrannico bellandi ritu, et gestis, brevis et compendiosa expositio*, Amberes, 1543 (Bibl. Mazarina, París).

544. *Victus, ratio scholasticis pauperibus paratu facilis et salubris*, tratado seguido de *Ratio de victus et exercitiorum ratione maxime in senectute observanda*, Colonia, 1550 (B.N.P.).

LAIGLESIA (Francisco de).

545. *Discurso de recepción leído ante la Real Academia de la Historia: La política de Carlos V desenvuelta en los discursos regios leídos en las Cortes de Castilla y de Aragón*, Madrid, 1909.

LAMBERT (Élie).

546. *Tolède*, Paris, 1925.

LARRÍNAGA (Juan), O. F. M.

547. *Fr. Jerónimo de Mendieta, historiador de Nueva España (1525-1604)*, en *Archivo Ibero-Americano*, tomos I, II (1914) y IV (1915).

LASO DE OROPESA, véase LUCANO, núm. 576.

LAUCHERT (Fr.).

548. *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Freiburg im Breisgau, 1912 (*Erläut. und Ergänzt. zu Janssens Gesch. des Deutschen Volkes*, herausg. von L. von Pastor, VIII Band).

LAYNA SERRANO (Francisco).

549. *Historia de Guadalajara y sus Mendozas en los siglos XV y XVI*, 3 vols., Madrid (C.S.I.C.), 1942-1943.

[LAZARILLO].

550. *La vida de Lazarillo de Tormes* (ed. J. Cejador, *Clás. Cast.*, t. XXV), Madrid, 1914.

551. *Idem*, (ed. Luis Jaime Cisneros), Buenos Aires (Kier), 1946.

552. *Vie de Lazarille de Tormès*, trad. Morel-Fatio, Paris, 1886.

553. *Segunda parte de Lazarillo de Tormes*, en *B. A. E.*, t. III (*Novelistas anteriores a Cervantes*), Madrid, 1846.

LEA (Henry Charles).

554. *The Moriscos of Spain*, Philadelphia, 1901.

555. *A history of the Inquisition of Spain*, 4 vols., New York, 1906-1907.

LEBÈGUE (R.).

556. *La tragédie religieuse en France (1514-1573)*, Paris, 1929.

LEBRIJA, véase NEBRIJA.

LEGRAND (E.).

557. *Bibliographie hispano-grecque* (sep. de *Bibliographie Hispanique*), 3 vols., New York, 1915-1917.

LEITÃO FERREIRA (Francisco), véase FERREIRA.

LEITE (Serafim), S. J.

558. *As primeiras escolas do Brasil*, en *Revista da Academia Brasileira de Letras*, t. XLV (1934), págs. 226-251.

559. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, tomo I, *Século XVI. O estabelecimento*, Lisboa-Rio de Janeiro, 1938.

LEMUS Y RUBIO (P.).

560. *El Maestro Elio Antonio de Lebrixa*, en *R. H.*, t. XXII (1910), págs. 459-506, y t. XXIX (1913), págs. 13-120.

LEÓN (Fr. Basilio de), O. S. A.

561. *Defensa de las obras de San Juan de la Cruz*, publicada por el P.M. de la Pinta Llorente en *Archivo Agustiniano*, año XIX (1932), núms. 2, 3, 5 y 6.

LEÓN (Fr. Luis de), O.S.A. [cf. núms. 270, 278, 279, 417 y 736].

562. *Los nombres de Cristo* (ed. Federico de Onís en *Clás. Cast.*, tomos XXVIII, XXXIII y XLI), 3 vols., Madrid, 1914-1922.

563. *Obras*, en *B.A.E.*, t. XXXVII (*Escritores del siglo XVI*, t. II), Madrid, 1855.

LEONARDO DE ARGENSOLA (Bartolomé).

564. *Conquista de las islas Malucas*, Zaragoza, 1891.

565. *Obras sueltas* (ed. del Conde de la Viñaza, en *Escr. Cast.*, tomo LXXV), Madrid, 1889.

[LETTERE].

566. *Lettere volgari di diversi nobilissimi huomini et eccellentissimi ingegni... Libro primo*, Venezia, 1542 (Bibl. del Escorial).

LOISY (Alfred).

567. *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, 3 vols., París, 1930.

LÓPEZ (Fr. Juan), O.P.

568. *Tercera parte de la Historia general de Santo Domingo y de su orden de Predicadores*, Valladolid, 1613.

LÓPEZ DE AYALA Y ÁLVAREZ DE TOLEDO (Jerónimo).

569. *Toledo en el siglo XVI después del vencimiento de las Comunidades* (*Discurso de recepción en la Academia de la Historia*), Madrid, 1901.

LÓPEZ DE CORTEGANA (Diego), véase ERASMO, núms. 389 y 390.

LÓPEZ DE SEGURA (Juan).

570. *Libro de instrucción christiana y exercicios spirituales y preparación para la missa y sancta communión*, Burgos, 1554 (S.B.M.).

LÓPEZ ESTRADA (Francisco).

571. *Estudio crítico de la "Galatea" de Miguel de Cervantes*, La Laguna de Tenerife, 1948.

LÓPEZ ORTIZ (J.).

572. *Un canonista español del siglo XVI, el Doctor Navarro D. Martín de Azpilcueta*, en *La Ciudad de Dios*, t. CLIII (1941), págs. 271-301.

LÓPEZ ZÚÑIGA (Diego).

573. *Jacobi Lopidis Stunicae Annotationes contra Erasmum*, Alcalá, 1520 (B.N.M.).

574. *Erasmi Roterodami blasphemiae et impietates*, Roma, 1522 (B.N.M.).

575. *Libellus trium illorum voluminum praecursor quibus Erasmicas impietates ac blasphemias redarguit*, Roma, 1522 (S.B.M.).

LUCANO.

576. *La hystoria que escribió en latín el poeta Lucano, trasladada en castellano por Martín Lasso de Oropesa, secretario de la excelente señora Marquesa del Zenete, condessa de Nassou*, Lisboa, 1541 (B.N.L.).

LUCENA (Juan de).

577. *Vita beata*, reimpresión en *Opúsculos literarios de los siglos XV a XVI*, ed. Paz y Melia, Madrid, 1892 (*Sociedad de Bibliófilos Españoles*, t. XXIX).

LUCIANO DE SAMÓSATA [cf. núms. 521 y 871].

578. *Diálogos de Luciano, no menos ingeniosos que provechosos, traducidos de Griego en lengua Castellana*, Lyon, 1550 (Biblioteca Mazarina, París).

579. *Historia verdadera de Luciano traduzida de Griego en lengua Castellana*, Estrasburgo, 1551.

LUCO (Joan Bernal de), véase DÍAZ DE LUCO.

LUIS DE GRANADA, véase GRANADA.

LUIS DE LEÓN, véase LEÓN.

LUJÁN, véase LUXÁN.

LUPTON (J. H.).

580. *Life of Dean Colet*, London, 1883 [2.^a ed., 1909].

LUXÁN (Pedro de).

581. *Colloquios matrimoniales*, Zaragoza, 1589 (B. N. P.).

582. *Idem*, s. l. n. f. (Bodl.).

LYELL (James P. R.).

583. *Cardinal Ximenez statesman, ecclesiastic, soldier and man of letters, with an account of the Complutensian Polyglot Bible*, London, 1914.

LLANEZA (Fr. Maximino), O. P.

584. *Bibliografía de Fr. Luis de Granada*, 4 vols., Salamanca, 1926-1929.

LLORCA (Bernardino), S. J.

585. *Die spanische Inquisition und die Alumbrados (1509-1667)*, Berlin-Bonn, 1934.

LLORENTE (Juan Antonio).

586. *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne* (trad. A. Pellier), 2.^o ed., 4 vols., París, 1818.

MACFADDEN (W.).

587. *Fernando de Texeda...* Tesis de Queen's University, Belfast, 1933 (mecanografiada).

MALDONADO (Juan).

588. *Eremitae* [a continuación de Vives, *Exercitationes linguae latinae*, núm. 893].

589. *Hispaniola*, Burgos, 1535 (B. N. M.).

590. *El movimiento de España, o sea historia de la revolución conocida con el nombre de las Comunidades de Castilla* (trad. J. Quevedo), Madrid, 1840.

591. *Quaedam opuscula nunc primum in lucem edita* [*De foelicitate christiana — Praxis sive de lectione Erasmi — Somnium — Ludus chartarum Triumphus — Desponsa cauta*]. Burgos, 1541 (B. N. M.).

592. *Opuscula quaedam docta simul et elegantia* [*De senectute christiana — Paradoxa — Ludus chartarum Tridunus et alii quidam — Geniale iudicium, sive Bacchanalia*], Burgos, 1549 (B. N. M.; B. U. S.).

593. Otra edición de la misma compilación, en que se contiene después de los *Paradoxa* el *Pastor bonus*, Burgos, 1549 (B. N. M.; B. S. I.).

MANGAN (J. J.).

594. *Life, character and influence of Des. Erasmus*, 2 vols., New York, 1927.

MANN (Margaret).

595. *Érasme et les débuts de la Réforme française (1517-1536)*, París, 1934.

MARAÑÓN (Gregorio).

596. Prólogo a ALEXANDRA EVERTS, *Visión griega del Greco*, en *Cruz y Raya*, núm. 29, Madrid, agosto de 1935.

MARAVALL (José Antonio).

597. *Humanismo de las armas en Don Quijote*, Madrid, 1948.

598. *La Utopía político-religiosa de los franciscanos en la Nueva España*, en *Revista de Estudios Americanos*, n.º 2, Sevilla, 1949, págs. 199-227.

MARCH (José M.), S. J.

599. *Niñez y juventud de Felipe II*, 2 vols., Madrid, 1941-1942.

MARÍA DE SANTO DOMINGO.

600. *Libro de la oración de Sor María de Santo Domingo*, ed. J. Manuel Blecua, Madrid, 1948.

MARINEO SÍCULO (Lucio).

601. *Epistolarum familiarium libri decem et septem*, Valladolid, 1514 (B. N. M.).

602. *De laudibus Hispaniae*, s. l. n. f. [Burgos, hacia 1497] (B. C).

603. *De rebus Hispaniae memorabilibus*, Alcalá, 1530 (Bodl.).

MARQUES DE SOUSA VITERBO, véase VITERBO.

MARTÍNEZ AÑÍBARRO (M.).

604. *Intento de un diccionario biográfico y bibliográfico de autores de la provincia de Burgos*, Madrid, 1889.

MARTÍNEZ DE CANTALAPIEDRA (Martín) [cf. núm. 707].

605. *Libri decem hypotyposeon theologicarum*. Salamanca, 1565.

MARTINS (P. Mário).

606. *Una obra inédita de Jorge de Montemor* [el *Diálogo espiritual*], en *Brotéria*, t. XLIII (Lisboa, 1946), págs. 399-408.

MATAMOROS, véase GARCÍA MATAMOROS.

MAUROY (Fr. Henri), O. M.

607. *Apologia... pro iis qui ex patriarcharum... reliquiis sati, de Christo Jesu et fide catholica pie ac sancte sentiunt, in Archiepis-*

copum Toletanum et suos asseclas, París, 1553 (B. N. P.).

MAYÁNS Y SISCAR (Gregorio), véase VIVES, *Opera omnia*, núm. 897.

MEDINA (José Toribio).

608. *La primitiva Inquisición americana (1493-1569)*, Santiago de Chile, 1914.

MEJÍA, véase MEXÍA.

MELANCHTHON (Philippus).

609. *Phil. Melanthonis Opera* (ed. Bretschneider y H. E. Bindseil), en *Corpus Reformatorum*, tomos I-XXVIII, Halle in Braunschweig, 1834-1860.

MELE (Eugenio) [cf. núm. 467].

610. *Las poesías latinas de Garcilaso de la Vega y su permanencia en Italia*, en *B. H.*, t. XXV (1923), págs. 108-148 y 361-370, y t. XXVI (1924), págs. 35-51.

MELGARES MARÍN (J.).

611. *Procedimientos de la Inquisición*, 2 vols., Madrid, 1886.

MENAVINO (Giovan Antonio).

612. *Trattato de costumi et vita de Turchi*, Florencia, 1548 (B. N. P.).

MENDES (João R.).

613. *Do erasmismo de Gil Vicente, No quarto centenário da morte do poeta*, en *Brotéria*, t. XXIII (Lisboa, 1936).

MENÉNDEZ PIDAL (Ramón).

614. *De Cervantes y Lope de Vega*, Buenos Aires, 1940.

615. *El lenguaje del siglo XVI*, en *Cruz y Raya*, 15 de septiembre de 1933 [recogido en *Los romances de América y otros estudios*, Buenos Aires, 1939].

616. *La idea imperial de Carlos V*, Buenos Aires-México, 1941.

MENÉNDEZ Y PELAYO (Marcelino) [cf. núms. 793 y 878].

617. *Bibliografía hispano-latina clásica* [Accio-Cicerón], Madrid, 1902.

618. *Estudios de crítica literaria*, 4.^a serie (t. CXXXVI de la col. de *Escr. Cast.*), Madrid, 1907.

619. *Historia de los heterodoxos españoles* (2.^a ed.), 7 vols., Madrid, 1911-1932.

620. *Juan Boscán* (*Antología de poetas líricos castellanos*, t. XI-II), Madrid, 1908.

621. *Orígenes de la novela* (*N. B. A. E.*, tomos I, VII, XIV y XXI), 4 vols., Madrid, 1905-1915.

MENESES (Fr. Felipe de), O. P.

622. *Luz del alma christiana contra la ceguedad y ignorancia en lo que pertenesce a la fe y ley de Dios*, Valladolid, 1554 (B. S. I.).

MÉRIMÉE (Henri).

623. *L'art dramatique à Valencia*, Toulouse, 1913.

MERRIMAN (Roger Bigelow).

624. *The rise of the Spanish Empire*, 4 vols., New York, 1918-1934.

MESNARD (Pierre).

625. ÉRASME DE ROTTERDAM, *Essai sur le libre arbitre*, traduit pour la première fois en français et présenté par..., Paris-Alger, 1945.

626. *L'essor de la philosophie politique au seizième siècle* (tesis), Paris, 1936.

MEXÍA (Luis), véase ERASMO, núms. 322 y 324-329.

MEXÍA (Pero).

627. *Coloquios o diálogos*, Sevilla, 1547.

628. *Historia imperial y cesárea*, Sevilla, 1545.

629. *Silva de varia lección*, reimpresión de J. García Soriano para la *Sociedad de Bibliófilos Españoles*, 2 vols., Madrid, 1933-1934.

MEYER (André).

630. *Étude critique sur les relations d'Érasme et de Luther*, París, 1909.

MICHAËLIS DE VASCONCELLOS (Carolina).

631. *O Judeu errante em Portugal*, en *Revista Lusitana*, t. I, Porto, 1887-1889.

632. *Notas Vicentinas*: I, *Gil Vicente em Bruxelas*, Coimbra, 1912; IV, *Cultura intelectual e nobreza litterária*, Coimbra, 1922 (separatas de la *Revista da Universidade de Coimbra*), 633.

Uriel da Costa, en *Lusitania*, t. I (1924), págs. 5-22.

MICHEL ANGE (Fr.), O. M.

634. *La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint*, en *R. A. B. M.*, 1912, t. I, págs. 157-214 y 345-404; 1913, t. I, págs. 167-225; t. II, págs. 1-63 y 157-216.

MIGUÉLEZ (Manuel F.), O. S. A.

635. *Catálogo de los códices españoles de la Biblioteca del Escorial*, I. *Relaciones históricas*, 2 vols., Madrid, 1917-1925.

MILÁN (Luis).

636. *El Cortesano (Colección de libros españoles raros o curiosos*, t. VII), Madrid, 1874.

MINTURNO (Antonio).

637. *Lettere*, Venecia, 1549.

MOLES (Fr. Juan Baptista), O. M.

638. *Memoria de la Provincia de San Gabriel de la Orden de los menores de la Observancia*, Madrid, 1592.

MONTAIGNE (Michel de).

639. *Essais* (ed. A. Thibaudet), París, 1935.

MONTEMAYOR (Jorge de) [cf. núms. 53, 134, 606].

640. *El cancionero del poeta Jorge de Montemayor*, ed. de A. González Palencia para la *Sociedad de Bibliófilos Españoles*, Madrid, 1932.

641. *Exposición moral del salmo 86*, Alcalá, 1548.

642. *Idem*, reimpresión hecha por Francisco López Estrada en *Revista de Bibliografía Nacional*, t. V, fasc., IV, Madrid, 1944.

643. *Segundo cancionero spiritual*, Amberes, 1558 (B. N. L.).

MONTERA (P. de).

644. “*Spes et fortuna valete*”, en *Humanisme et Renaissance*, t. VII (1940), págs. 309-311.

MONTESINO (Fr. Ambrosio), véase BIBLIA, núm. 168 [cf. núm. 1121].

MONTESINOS (José F.) [cf. núms. 840, 841, 844, 848 y 866].

645. *Algunas notas sobre el “Diálogo de Mercurio y Carón”*, en *R. F. E.*, t. XVI (1929), págs. 225-266.

MONTOLIÚ (Manuel de).

646. *Epistolario espiritual del Beato Juan de Ávila* (selección y estudio), Zaragoza, 1940 (Biblioteca Clásica “Ebro”, t. XVII).

[MONUMENTA] [cf. núm. 98].

647. *Monumenta Historica Societatis Jesu*, 68 vols., Madrid-Roma, 1894-1945.

648. *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica. Acta capitulorum generalium O. P.*, t. IV, Roma, 1901.

MONZÓN (Francisco de).

649. *Libro primero del Espejo del príncipe christiano*, Lisboa, 1544 (B. N. M.).

MORALES OLIVER (Luis).

650. *Arias Montano y la política de Felipe II en Flandes*, Madrid, 1927.

MORBY (Edwin S.).

651. “*Orlando Furioso*” y “*El Crotalón*”, en *R.F.E.*, t. XXII (1935), págs. 34-43.

MOREJÓN (Diego), véase ERASMO, núms. 317-320.

MOREL-FATIO (Alfred) [cf. núms. 269, 293 y 552].

652. *L'espagnol langue universelle*, en *B.H.*, t. XV (1913), págs. 207-225.

653. *Études sur L'Espagne*, 1.^a série, Paris, 1888.

654. *Historiographie de Charles-Quint*, Paris, 1913.

655. *Le premier témoignage sur les interrogatoires de Luther à la dicte de Worms en Avril 1521* [la *Relación de lo que pasó al Emperador en Bormes con Luthero en 1521*], *B.H.*, t. XVI (1914), págs. 35-45.

MORENO (Juan José).

656. *Don Vasco de Quiroga* [1766] (ed. Rafael Aguayo Spencer), México, 1939.

MORTIER (R. P.), O. P.

657. *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, 6 vols., Paris, 1903-1913.

MÜNSTER (Sebastian).

658. *Cosmographia*, Basilea, 1550 (B. N. M.) [cf. láms. XXIII y XXIV].

NAVARRO (M.^o Martín), véase núm. 54.

NEBRIJA (Elio Antonio de) [cf. núms. 82 y 361].

659. *Aelii Antonii Nebriss... Apologia earum rerum quae illi obijciuntur... Ejusdem... Tertia Quinquagena...*, Granada, 1535 (Bibl. Públ. de Toledo).

660. *Epístola del Maestro de Lebrixa al Cardenal...*, en *R.A.B.M.*, t. VIII (1903), págs. 493-496.

661. *Libri minores...* [*Aurea hymnorum expositio una cum textu... Orationes ad plenum collectae... Homiliae diversorum doctorum in Evangelia quae cantantur dominicis diebus*], Alcalá, 1526 (Bodl.)

NICOLÁS DE JESÚS MARÍA (Fr.).

662. *Phrasium mysticae theologiae V.P.F. Joannis a Cruce... elucidatio*, Alcalá, 1631.

[NUEVA COLECCIÓN].

663. *Nueva colección de documentos para la historia de México*, t. I, *Cartas de religiosos de Nueva España (1539-1594)*; t. II, *Códice franciscano, siglo XVI*, ed. García Icazbalceta, México, 1886-1889 [reimpreso en 1941].

NÚÑEZ (Hernán) [cf. núm. 478].

664. *La Historia de Bohemia en romance* [traducida de Eneas Silvio], Sevilla, 1509 (B.N.M.).

665. *Observationes Fredenandi Pintiani in loca obscura aut depravata Historiae Naturalis C. Plinii*, Salamanca, 1544 (B.N.M.).

666. *Refranes o proverbios en romance que nuevamente colligió y glossó el Comendador Hernán Núñez*, Salamanca, 1555 (B.N.M.).

NÚÑEZ ALBA (Diego).

667. *Diálogos de la vida del soldado*, ed. A.M. Fabié en *Libros de antaño*, t. XIII, Madrid, 1880.

NÚÑEZ DELGADO (Pedro).

668. *Epigrammata*, s. l., 1537 (B.N.M.).

OLÁH MIKLÓS.

669. *Levelezése*, ed. Ipolyi Arnold (*Monum. Hungariae Historica: Diplomataria*, t. XXV), Budapest, 1875.

OLMEDA (Fr. Sebastián de).

670. *Chronica Ordinis Praedicatorum*, ed. del P.M. Canal, Roma, 1936.

OMONT (H.).

671. *Un helléniste du XVI^e siècle. Excellence de l'affinité de la langue grecque avec la française*, par Blaset, en *Revue des Études Grecques*, t. XXX (1917), págs. 158-166.

ONÍS (Federico de) [cf. núm. 562].

672. *Ensayos sobre el sentido de la cultura española*, Madrid, 1932.

[OPÚSCULOS].

673. *Opúsculos literarios de los siglos XIV a XVI*, ed. A. Paz y Melia (*Sociedad de Bibliófilos Españoles*, t. XXIX), Madrid, 1892.

ORTEGA Y GASSET (José).

674. *En el tránsito del cristianismo al racionalismo*, en *Revista de Occidente*, t. XLI (1933).

675. *Meditaciones del "Quijote"*, Madrid, 1914.

ORTIZ DE ZÚÑIGA (Pedro).

676. *Anales de Sevilla*, 5 vols., Madrid, 1795-1796.

OSUNA (Francisco de) [cf. núm. 757].

677. *Quinto alfabeto*. Burgos, 1544.

678. *Tercer abecedario*, en *N. B. A. E.*, t. XVI (*Escritores místicos españoles*, t. I), Madrid, 1911.

PACHECO (Francisco).

679. *Libro de descripción de verdaderos retratos*, Sevilla, 1599, ed. en facsímil por J. M. Asensio, Sevilla, 1885.

PACHECO Y DE LEYVA (Enrique).

680. *La política española en Italia. Correspondencia de D. Fernando Marín, abad de Nájera, con Carlos I*, t. I (1521-1524), Madrid, 1919.

PALADINO (Giuseppe).

681. *Opuscoli e lettere di Riformatori italiani del Cinquecento*, 2 vols. (*Scrittori d'Italia*, tomos LVIII y XCIX), Bari, 1913.

PALAU Y DULCET (Antonio).

682. *Manual del librero hispano-americano*, 1 vols., Barcelona, 1923-1927 [en reimpresión].

PAQUIER (J.).

683. *L'humanisme et la Réforme: Jérôme Aléandre, de sa naissance à la fin de son séjour à Brindes (1480-1529)*, Paris, 1900.

PARIS (Gastón).

684. *Légendes du moyen âge*, Paris, 1903.

PASTOR (José Francisco).

685. *Las apologías de la lengua castellana en el Siglo de Oro* (t. VIII de la col. *Los Clásicos Olvidados*), Madrid, 1929.

PASTOR (Ludwig von) [cf. núm. 548].

686. *Historia de los Papas desde fines de la Edad Media*, tomos I-XII, trad. Ramón Ruiz Amado, S.J., Barcelona (G. Gili), 1910-1911; tomos XIII-XIV, trad. José Monserrat, S.J., *ibid.*, 1927.

PASTOR FUSTER (Justo).

687. *Biblioteca valenciana de los escritores que florecieron hasta nuestros días*, 2 vols., Valencia, 1827-1830.

PAZ Y MELIA (Antonio) [cf. núms. 65, 577 y 673].

688. *Catálogo abreviado de papeles de Inquisición*, Madrid, 1914.

689. *El embajador polaco Juan Dantisco en la Corte de Carlos V*, en *Bol. Ac. Esp.*, t. XI (1924), págs. 54-69, 305-320,

427-444, 586-600, y t. XII (1925), págs. 73-93.

690. *Otro erasmista español: Diego Gracián de Alderete*, en *R. A. B. M.*, t. V (1901), págs. 27-36, 125-139 y 608-625.

691. *Sales españolas o agudezas del ingenio nacional, recogidas por...*, 2 vols., (*Escr. Cast.*, tomos LXXX y CXXI), Madrid, 1890-1902.

PEERS (E. Allison).

692. *Studies of the Spanish mystics*, London, 1927.

PEETERS FONTAINAS (J.).

693. *Bibliographie des impressions espagnoles des Pays-Bas*, Louvain-Anvers, 1933.

PELLICER Y SAFORCADA (Juan Antonio).

693 bis. *Ensayo de una biblioteca de traductores españoles*, Madrid, 1778.

PEREGRINUS (A. S.), seudónimo de SCHOTT (Andrés).

PEREIRA (Gabriel).

694. *Evora e o Ultramar: Balthazar Jorge em Diu*, Evora, 1888.

PÉREZ DE AYALA (Martín).

695. *De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus*, Colonia (1548) (B. N. P.).

PÉREZ DE CHINCHÓN (Bernardo), véase ERASMO, núms. 344-347, 363-371, 386, 391-393.

PÉREZ DE HITA (Ginés).

696. *Guerras civiles de Granada*, ed. P. Blanchard-Demouge, Madrid, 1913.

PÉREZ PASTOR (Cristóbal).

697. *La imprenta en Medina del Campo*, Madrid, 1895.

698. *La imprenta en Toledo*, Madrid, 1887.

PEY ORDEIX (S.).

699. *Historia crítica de San Ignacio de Loyola*, t. I, *Su juventud*, Madrid, 1914-1916 (Bibl. Univ., Filosofía y Letras, Madrid).

700. *El Padre Mir e Ignacio de Loyola*, Madrid, 1913 (Bibl. Univ., Filosofía y Letras, Madrid).

PEYTRAUD (Lucien).

701. *De legationibus Augerii Busbecquii*, París, 1897.

PFANDL (Ludwig).

702. *Das spanische Lutherbild des 16. Jahrhunderts*, en *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, Bd. 50 (1930).

PIEDRAHITA (Beata de), véase MARÍA DE SANTO DOMINGO.

PINCIANO, véase NÚÑEZ (Hernán).

PINEAU (J.-B.).

703. *Érasme. Sa pensée religieuse*, París, 1924.

PINEDA (Fr. Juan de), O. F. M.

704. *Los treynta y cinco diálogos de la agricultura christiana*, Salamanca, 1589.

PINTA LLORENTE (Miguel de la), O. S. A. [cf. núms. 276, 561, 719].

705. *Causa criminal contra el biblista Alonso Gudiel, catedrático de la Universidad de Osuna*, Madrid (C. S. I. C.), 1942.

706. *En torno a hombres y problemas del Renacimiento español*, Madrid, 1944.

707. *Proceso criminal contra el hebraísta salmantino Martín Martínez de Cantalapiedra*, Madrid (C. S. I. C.), 1946.

708. *Procesos inquisitoriales contra los catedráticos hebraístas de Salamanca: Gaspar de Grajal*, Madrid-El Escorial, 1935.

PLANTIN (Christophe).

709. *Correspondance*, publicada por Max Rooses, 3 vols., Anvers-Gand, 1883-1911.

PLUTARCO.

710. *Morales de Plutarco*, trad. Gracián de Alderete, Alcalá, 1548 (B.N.M.).

POLIDORO VIRGILIO.

711. *Libro de Polidoro Virgilio que tracta de la invención y principio de todas las cosas* (trad. Thámara), Amberes, 1550 (B.N.M.).

POLMAN (J. Pontien).

712. *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle* (Thèses de Théologie de l'Université Catholique de Louvain, Série II, t. XXIII), Gembloux, 1932.

POLO (Gil).

713. *La Diana*, reimpresión, por Menéndez y Pelayo, en *Orígenes de la novela*, t. II (*N. B. A. E.*, t. VII).

PONCE DE LA FUENTE (Constantino).

714. *Doctrina christiana... Parte primera. De los artículos de la fe*, Sevilla, 1548 (S.B.M.).

715. *Exposición del primer Psalmo Beatus vir*, Sevilla, 1546 (S.B.M.).

716. *Idem*, reimpresión de Boehmer, Bonn, 1881 (S.B.M.).

717. *Suma de doctrina cristiana, Sermón de Nuestro Redentor en el Monte, Catecismo cristiano, Confesión del pecador...* (ed. Usoz, *R. A. E.*, t. XIX) [Madrid], 1863.

PONCE DE LEÓN (Fr. Basilio), véase LEÓN.

PORRAS (Antonio de).

718. *Tratado de la oración*, Alcalá, 1552 (Escorial).

[PROCESOS] [cf. núms. 9-19, 270, 276, 501, 523, 705, 707, 708 y 909].

719. *Procesos inquisitoriales de los hebraístas de Salamanca*, publicados por el P.M. de la Pinta Llorente en *Archivo Agustiniانو*, años 1931-1936.

720. *Procesos inquisitoriales contra Francisco Sánchez de las Brozas*, edición y estudio preliminar por Antonio Tovar y Miguel de la Pinta Llorente, Madrid (C. S. I. C.), 1941.

PROMIS (Vincenzo).

721. *Il testamento di Mercurino Arborio di Gattinara*, en *Miscellanea di Storia Italiana*, t. XVII, Torino, 1879.

QUEIROZ VELLOSO (José Maria de).

722. *D. Sebastião, 1554-1518*, 3.^a ed., Lisboa, 1945. [Hay traducción española por R. García Sol, Madrid, 1943].

QUEVEDO (Francisco de).

723. *El Buscón*, nuevo texto, ed. de Américo Castro (*Clás. Cast.*, t. V), Madrid, 1927.

724. *Obras*, ed. Astrana Marín, 2 vols. (*Obras en prosa, Obras en verso*), Madrid, 1932.

QUICHERAT (J.).

725. *Histoire de Sainte-Barbe*, 3 vols., Paris, 1860-1864.

QUINTANILLA (Fr. Pedro de), O. M. [cf. núm. 37].

726. *Archetypo de virtudes...* Fr. Francisco Ximénez de Cisneros, seguido de: *Archivo Complutense*, Palermo, 1653 (B. D.).

QUIÑONES DE LEÓN (Fernando), véase ALCEDO.

RABELAIS (François) [cf. núm. 451].

726 bis. *Œuvres complètes* (ed. Jean Plattard), 5 vols., Paris, 1929.

RASSOW (Peter).

727. *Die Kaiser-Idee Karls V dargestellt an der Politik der Jahre 1528-1540*, Berlín, 1932.

[RELACIÓN].

728. *Relación verdadera del recibimiento que hizo la ciudad de Segovia a la Magestad de la Reyna... Doña Anna de Austria en su felicísimo casamiento que en la dicha ciudad se celebró*, Alcalá (Juan Gracián), 1572.

RENAUDET (Augustin) [cf. núm. 485].

729. *Érasme, Sa pensée religieuse et son action (1518-1521)*, París, 1926.

730. *Études érasmiennees (1521-1529)*, París, 1939.

731. *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, París, 1916.

RESENDE (Andrés de).

732. *Poemata*, Colonia, 1613.

REUSCH (H.).

733. *Die Indices librorum prohibitorum des XVI Jahrhunderts*, Tübingen, 1886.

RÉVAH (I. S.).

734. *Les sermons de Gil Vicente. En marge d'un opuscule du Prof. Joaquim de Carvalho*, Lisbonne, 1949.

REVILLA RICO (Mariano), O. S. A.

735. *La Políglota de Alcalá* (separata de *La Ciudad de Dios*), Madrid, 1917.

736. *Fr. Luis de León y los estudios bíblicos en el siglo XVI*, en *Revista Española de Estudios Bíblicos*, año III (1928), núms. 28-29.

REYES (Alfonso).

737. *De un autor censurado en el "Quijote"*, Antonio de Torquemada, México, 1948.

738. *Un tema de "La vida es sueño": El hombre y la naturaleza en el monólogo de Segismundo*, en *R. F. E.*, t. IV (1917), págs. 1-

25 y 237-276 [recogido en *Capítulos de literatura española*, segunda serie. El Colegio de México, México, 1945, págs. 9-88].

RIBEIRO DOS SANTOS (A.).

739. *Memoria sobre algumas traducções e edições bíblicas*, en *Mem. de lit. port. publicadas pela Academia Real das Sciencias de Lisboa*, t. VII, Lisboa, 1806.

RICARD (Robert).

740. *La conquista espiritual de México, Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572* (trad. Ángel María Garibay K.), México, 1947.

741. *Études et documents pour l'histoire missionnaire de l'Espagne et du Portugal*, Louvain, 1931.

742. *Les Jésuites au Brésil pendant la seconde moitié du XVI^e siècle (1549-1597)*, en *Revue d'Histoire des Missions*, septiembre de 1937.

RICHTER (Aemilius Ludwig).

743. *Canones et decreta Concilii Tridentini*, Leipzig, 1853.

RITSCHL (Albrecht).

744. *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3.^a ed., Bonn, 1889.

RIVERA MANESCAU (Saturnino).

745. *Cristóbal de Villalón, Nuevos datos para su biografía*, en *Revista Castellana*, Valladolid, abril de 1922.

ROCCA (Vicente).

746. *Hystoria en la qual se trata de la origen y guerras que han tenido los Turcos*, Valencia, 1556 (B. N. P.).

RODRÍGUEZ MARÍN (Francisco) [cf. núms. 258 y 260].

747. *Nuevos datos para las biografías de cien escritores de los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1923.

RODRÍGUEZ VILLA (Antonio) [cf. núm. 269].

748. *El Emperador Carlos V y su corte según las cartas de Don Martín de Salinas, embajador del infante Don Fernando (1522-1539)*, Madrid, 1903-1905 (sep. del *Bol. Ac. Hist.*, tomos XLII-XLVI).

749. *Memorias para la historia del asalto y saqueo de Roma en 1521 por el ejército imperial*, Madrid, 1875.

ROERSCH (Alphonse) [cf. núms. 171 y 288].

750. *L'humisme belge à l'époque de la Renaissance, Études et portraits*, 2.^a série, Louvain-London, 1933.

751. *Maximilien Transsylvanus humaniste et secrétaire de Charles-Quint*, en *Académie Royale de Belgique, Bulletins de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, 3.^a série, t. XIV (1928), págs. 94-112.

752. *Nouvelles indications concernant Maximilien Transsylvanus*, en *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, t. VIII (1928), págs. 871-879.

[ROMANCERO].

753. *Romancero general*, ed. Agustín Durán (*B.A.E.*, tomos X y XVI), 2 vols., Madrid, 1849-1851.

ROMIER (Lucien).

754. *Les origines politiques des Guerres de Religion*, 2 vols., Paris, 1913-1914.

ROS (Fidèle de), O. F. M.

755. *Antonio de Guevara, auteur ascétique*, en *Études Franciscaines*, t. L (1938), págs. 306-332 y 609-636 [estudio reimpreso con algunas adiciones en *Archivo Ibero-Americano*, t. VI (1946), págs. 339-404].

756. *Un inspirateur de Sainte Thérèse: le frère Bernardin de Laredo*, Paris, 1948.

757. *Un maître de Sainte Thérèse: le Père François d'Osuna*, Paris, 1937.

758. *Los místicos del Norte y Fray Luis de Granada*, en *Archivo Ibero-Americano*, t. VII (1947), págs. 5-30 y 145-165.

ROUANET (Léo).

759. *Drames religieux de Calderon*, Paris, 1898.

RUIZ DE VILLEGAS (Hernán).

760. *Ferd. Ruizii Villegatis Burgensis quae extant opera, Martini Alonensis decani studio emendata...*, Venecia, 1734.

RUIZ DE VIRUÉS (Fr. Alonso), véase VIRUÉS.

RUVIO (Fr. Antonio), O. M.

761. *Assertionum adversus Erasmi Roterodami pestilentissimos errores libri novem*. Salamanca (Juan de Cánova), 1568 (B. M.; B. P. E.).

SAAVEDRA FAJARDO (Diego).

762. *República literaria*, ed. Vicente García de Diego (*Clás. Cast.*, t. XLVI), Madrid, 1922.

SABBE (Maurice).

763. *Relations entre Montano et Barrefelt Hiël*, en *Le Compas d'Or*, 1926, núm. 1 [trad. por María Brey Mariño: *Arias Montano y Barrefelt: Hiël y la teología ortodoxa*, en *Revista del Centro de Estudios Extremeños*, Badajoz, t. VIII (1934), págs. 63-92].

SAINZ RODRÍGUEZ (Pedro).

764. *Las polémicas sobre la cultura española*, Madrid, 1919.

SALA BALUST (Luis).

765. *El Beato Maestro Juan de Ávila y sus dos redacciones del "Audi filia"* (en prensa como introducción a las *Obras* del Beato Juan de Ávila, *Biblioteca de Autores Cristianos*, Madrid).

766. *Ediciones castellanas de las obras del Beato Maestro Ávila*, en la revista *Maestro Ávila*, t. I, Montilla, 1946.

767. *Hacia una edición crítica del “Epistolario” del Maestro Ávila*, separata de *Hispania*, Madrid (C.S.I.C.), núm. XXIX (1948).

768. *Los Tratados de Reforma del P. Maestro Ávila*, en *C. T.*, t. LXXIII, (1947), págs. 185-233.

SALINAS (Fr. Miguel).

769. *Libro apologético que defiende la buena y docta pronunciación*, Alcalá, 1563.

SAN ROMÁN (Francisco de B.).

770. *El testamento del humanista Álvar Gómez de Castro*, en *Bol. Ac. Esp.*, t. XV (1928), págs. 543-566.

SÁNCHEZ (Juan M.).

771. *Bibliografía aragonesa del siglo XVI*, 2 vols., Madrid, 1913-1914.

SÁNCHEZ CANTÓN (Francisco Javier).

772. *Fuentes literarias para la historia del arte español*, t. I, Siglo XVI, Madrid, 1923.

SÁNCHEZ DE LAS BROZAS (Francisco), el Brocense [cf. núms. 270, 460, 462, 463 y 720].

773. *La doctrina del estoico filósofo Epicteto*, Madrid, 1612.

SÁNCHEZ Y ESCRIBANO (F.).

774. *Algunos aspectos de la elaboración de la “Philosophía vulgar”*, en *R. F. E.*, t. XXII (1935), págs. 274-284.

775. *Apuntes para una edición de “La philosophía vulgar” de Juan de Mal Lara. Contribución al estudio del humanismo en España*, tesis de la Universidad de California, Berkeley, 1933 (mecanografiada).

776. *Juan de Mal Lara, Su vida y sus obras*, New York, 1941.

SANDOVAL (Bernardo de).

777. *Index librorum prohibitorum et expurgatorum*, Madrid, 1612.

SANDOVAL (Fr. Prudencio de), O. S. B.

778. *Crónica del ínclito emperador de España don Alonso VII*, Madrid, 1600.

SANTA CRUZ (Melchor de).

779. *Floresta española*, Bruselas, 1598.

SANTAREM (Vizconde de).

780. *Quadro elementar das relações políticas e diplomáticas de Portugal...*, 19 vols., Paris-Lisboa, 1842-1876.

SAULNIER (Verdun L.).

781. Prólogo a MARGUERITE DE NAVARRE, *Théâtre profane*, Paris, 1946.

SAVONAROLA (Jerónimo), O.P. [cf. núms. 131, 132, 134, 788].

782. *Expositio ac meditatio in Psalmos Miserere mei Deus, Qui regis Israel, et tres versus Psalmi In te Domine speravi*, seguida de *Precationes* de Erasmo, Amberes, 1542 (B. N. R.).

783. *De simplicitate vitae christianae*, Alcalá, 1529 (Bibl. Múnic, Burdeos).

SCHÄFER (Ernst).

784. *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus*, 3 vols., Gütersloh, 1902.

SCHEVILL (Rudolf) [cf. núms. 257, 259 y 262].

Erasmus and the fate of a liberalistic movement prior to the Counter Reformation, en *Hispanic Review*, t. V (1937), págs. 103-123.

Erasmus and Spain [sobre la edición original de este libro], en *Hispanic Review*, t. VII (1939), págs. 93-116.

Studies in Cervantes: The question of Heliodorus, en *Modern Philology*, Chicago, 1907.

SCHNITZER (Josef).

Savonarola, 2 vols., Milano, 1931.

[SCHOTT (Andrés), con el seudónimo A. S. PEREGRINUS].

Hispaniae Bibliotheca, Francfort, 1608.

SCHUBART (Herta).

Arias Montano y el monumento al Duque de Alba, en *Cruz y Raya*, octubre de 1933.

SEMPRÚN GURREA (J. M. de).

791. *Fadrique Furió Ceriol consejero de príncipes y príncipe de consejeros*, en *Cruz y Raya*, Madrid, noviembre de 1934.

SEPÚLVEDA (Juan Ginés de) [cf. núm. 151].

792. *De cómo el estado de la milicia no es ageno de la religión christiana* (trad. Antonio Barba), Sevilla, 1541.

793. *Democrates alter sive de justis belli causis apud Indos* (ed. y trad. española de Menéndez y Pelayo), en *Bol. Ac. Hist.*, t. XXI (1892), págs. 257-369.

794. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (texto y trad., con un estudio de Manuel García Pelayo), México, 1941.

795. *Opera*, 4 vols., Madrid, 1780.

SERRANO (Luciano), O. S. B.

796. *Los conversos D. Pablo de Santa María y D. Alonso de Cartagena, obispos de Burgos, gobernantes, diplomáticos y escritores*, Madrid, 1942 (Escuela de Estudios Hebraicos).

SERRANO Y SANZ (Manuel) [cf. núms. 65, 806, 876, 882].

797. *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, 2 vols., Madrid, 1903-1905.

798. *Autobiografías y memorias*, coleccionadas e ilustradas por... (N. B. A. E., t. II), Madrid, 1905.

799. *Francisca Hernández y el Bachiller Antonio de Medrano. Sus procesos por la Inquisición (1519-1532)*, en *Bol. Ac. Hist.*, t. XLI (1902), págs. 105-138.

800. *Juan de Vergara y la Inquisición de Toledo*, en *R. A. B. M.*, 1901, págs. 896-912, y 1902, t. I, págs. 29-42 y 486.

801. *El licenciado Juan de Cervantes y D. Íñigo López de Mendoza, cuarto Duque del Infantado*, en *Bol. Ac. Esp.*, t. XIII (febrero de 1926), págs. 18-43.

802. *Pedro Ruiz de Alcaraz, iluminado alcarreño del siglo XVI*, en *R. A. B. M.*, 1903, t. I, págs. 1-16 y 126 y sigs.

SERVET, véase WILBUR, núm. 903 [cf. núm. 122].

SIGÜENZA (Fr. José de) [cf. núm. 909].

803. *Historia de la Orden de San Jerónimo*, 2.^a ed. (N. B. A. E., tomos VIII y XII), Madrid, 1907-1909.

804. *Historia del Rey de los reyes*, ed. del P. L. Villalba Muñoz, 3 vols., El Escorial, 1916.

805. *Vida de San Jerónimo*, 2.^a ed., Madrid, 1853.

SIMANCAS (Diego de).

806. *La vida y cosas notables del señor obispo de Zamora Don... escrita por el susodicho*, ed. de Serrano y Sanz en N. B. A. E., t. II (*Autobiografías y memorias*), págs. 151-210.

SIMAR (Th.).

807. *Christophe de Longueil humaniste (1488-1522)*, Louvain, 1911.

SIMON (Richard).

808. *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1669.

SIMONE (Franco).

809. *Nuovi rapporti tra il Riformismo e l'Umanesimo in Francia all'inizio del Cinquecento*, en *Belfagor*, fasc. 2, 1949, págs. 149-167.

SMITH (Preserved).

810. *Erasmus, A study of his life, ideals and place in history*, New York-London, 1923.

811. *A key to the Colloquies of Erasmus (Harvard Theological Studies*, t. XIII), Cambridge, 1927.

SOLA (J.).

812. *Nota bibliográfica del Beato Ávila*, en *Manresa*, año XVII, núms. 64-65 (septiembre-diciembre de 1945).

SOTO (Fr. Domingo de), O.P.

813. *De cavendo iuramentorum abusu*. Salamanca, 1551.

814. *Summa de doctrina christiana*, Toledo, 1554 (S.B.M.).

SOTO (Fr. Pedro de), O.P. [cf. núm. 214].

815. *Compendium doctrinae catholicae...*, Ingolstadt, 1549.

SOUSA VITERBO (Francisco Marques de). Véase VITERBO.

SPITZER (Leo).

816. *Die Frage der Heuchelei des Cervantes*, en *Zeitschrift für Romanische Philologie*, t. LXVI (1936), págs. 138-178.

STROHL (H.).

817. *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515*, Strasbourg, 1922.

STUNICA, véase LÓPEZ ZÚÑIGA (Diego).

[SUMA].

818. *Suma de doctrina christiana* [catecismo del Emperador Fernando]... *agora nuevamente traduzida en romance por I[uán] M[artín] C[ordero]*, Amberes, 1558 (B.N.P.).

TERESA DE ÁVILA (Santa) [cf. núms. 143, 205, 245, 756 y 757].

819. *Obras*, ed. del P. Silverio, t. I, *Libro de la vida*. Burgos, 1915.

TEXEDA (Fernando de) [cf. núm. 587].

820. *Carrascón*, segunda vez impreso (ed. Usoz, *R. A. E.*, t. I) [Madrid, 1847].

821. *Scrutamini scripturas: An exhortation of a Spanish converted monke, collected out of the Spanish authors themselves*, Londres, 1624.

TEZA.

822. *Il sacco di Roma (Versi spagnuoli)*, en *Archivio della R. Società Romana di Storia Patria*, t. X, 1887.

THÁMARA, véase BOHEMO, núm. 177, CARION, núm. 208, ERASMO, núm. 310, POLIDORO VIRGILIO, núm. 711.

THOMSON (J. A. K.).

823. *Erasmus in England*, en *Vorträge 1930-31*, de la Bibl. Warburg, Leipzig, 1932.

TIRSO DE MOLINA.

824. *Comedias escogidas*, en *B. A. E.*, t. V.

TITELMANS (Francisco), O. M.

825. *De fide et moribits Aethiopum christianorum* (a continuación de AMANDUS ZIERIXEENSIS, *Chronica*), Amberes, 1534 (B. N. M.).

TOFFANIN (G.).

826. *La fine dell'Umanesimo*, Torino, 1920.

827. *Il Cinquecento (Storia letteraria d'Italia*, t. VI), Milano, 1929.

TORQUEMADA (Antonio de) [cf. núm. 737].

828. *Coloquios satíricos* (Mondoñedo, 1553), reimpresión de Menéndez y Pelayo, en *Orígenes de la novela*, t. II (*N. B. A. E.*, t. VII).

TORRE (Felipe de la).

829. *Institución de un rey christiano*, Amberes, 1556.

TORRE Y DEL CERRO (Antonio de la) [cf. núm. 860].

830. *La Universidad de Alcalá, Datos para su estudio, Cátedras y catedráticos desde la inauguración del Colegio de San Ildefonso hasta San Llecas de 1915*, en *R. A. B. M.*, 1909-1910.

831. *La Universidad de Alcalá, Estado de la enseñanza según las visitas de cátedras de 1524-25 a 1527-28*, en *Hom. Pidal*, t. III, págs. 361-378.

TORRES NAHARRO (Bartolomé).

832. *Propaladia*, reimpresión de *Libros de antaño*, tomos I X y X, Madrid, 1880-1900.

833. *Propalladia and other works* (ed. J. E. Gillet), 2 vols., Bryn Mawr, Pennsylvania, 1943-1946.

TOYNBEE (Paget).

834. *Dante notes*, en *Modern Language Review*, enero de 1925.

UNAMUNO (Miguel de).

835. *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, 1931.

836. *En torno al casticismo* (1895), 2.^a ed. en *Ensayos*, t. I, Madrid, 1916.

837. *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid, 1914.

USOZ Y RÍO (Luis), véase GONZÁLEZ DE MONTES, núm. 466, [HISTORIA], núm. 504, PONCE DE LA FUENTE, núm. 717, TEXEDA, núm. 820, VALDÉS, núms. 843, 850, 852, y VALERA, núm. 853.

UZTARROZ, véase ANDRÉS, núm. 81.

VACANT-MANGENOT-AMANN.

838. *Dictionnaire de théologie catholique*, tomos I a XIII, Paris, 1902-1935.

VAGANAY (Hugues).

839. *Bibliographie hispanique extra-péninsulaire, Seizième et dix-septième siècles*, en *R. H.*, t. XLII (1918), págs. 1-304.

VALDÉS (Alfonso de) [cf. núms. 104, 173, 198, 211, 645, 910].

840. *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* (ed. José F. Montesinos, en *Clás. Cast.*, t. LXXXIX), Madrid, 1928.

841. *Diálogo de Mercurio y Carón* (ed. J. F. Montesinos, en *Clás. Cast.*, t. XCVI), Madrid, 1929.

VALDÉS (Fernando de), véase CATÁLOGOS, núm. 249.

VALDÉS (Juan de) [cf. núms. 198, 211 y 263].

842. *Alfabeto cristiano. Dialogo con Giulia Gonzaga*, ed. Benedetto Croce, Bari (Laterza), 1938. (*Biblioteca di Cultura Moderna*, t. 311).

843. *Alfabeto cristiano...* Reimpresión fiel del traslado italiano (1546): añádense ahora dos traducciones modernas, una en castellano, otra en inglés, ed. Usoz (*R. A. E.*, t. XV), Londres, 1861.

844. *Cartas inéditas de Juan de Valdés al Cardenal Gonzaga*, ed. José F. Montesinos (*Anejos de la R. F. E.*, t. XIV), Madrid, 1931.

845. *Diálogo de doctrina cristiana*, reproducción en facsímil del ejemplar de la Biblioteca Nacional de Lisboa (edición de Alcalá de Henares, 1529), con introducción y notas por M. Bataillon, Coimbra, 1925.

846. *Idem*, [reimpresión sin notas “con motivo del cuarto Centenario”, epílogo de T. Fliedner], Madrid, 1929.

847. *Idem*, (ed. B. Foster Stockwell), Buenos Aires-México (ed. “La Aurora”), 1946.

848. *Diálogo de la lengua*, ed. J. F. Montesinos (*Clás. Cast.*, t. LXXXVI), Madrid, 1928.

849. *Idem*, ed. Moreno Villa (*Biblioteca Calleja*), Madrid, 1919.

850. *La Epístola de San Pablo a los Romanos y la 1. a los Corintios, ambas traducidas y comentadas por Juan de Valdés*, ed. Usoz (R. A. E., tomos X-XI) [Madrid], 1856.

851. *El Evangelio según San Mateo declarado por Juan de Valdés* (ed. E. Boehmer), Madrid, 1880.

852. *Ziento y diez consideraciones...*, trad. Usoz, 2.^a ed. revisada (R. A. E., t. XVII), Londres [Madrid], 1863.

VALERA (Cipriano de).

853. *Los dos tratados del Papa i de la Misa* (ed. Usoz, R. A. E., t. VI) [Madrid], 1851.

VALERIO FLACO (C).

854. *Argonautica per Laurentium Balbum Liliensem recognita et accuratissime castigata*, Alcalá, 1524 (B. C).

VALTANÁS (Fr. Domingo de), O. P.

855. *Apología de la freqüentación de la sacrosanta Eucharistía y comunión*, Sevilla, 1558 (Hispanic Society of America).

856. *Apología sobre ciertas materias morales en que hay opinión*, Sevilla, 1556 (Hispanic Society of America).

857. *Compendio de sentencias morales*, Sevilla, 1555 (B. M.).

858. *Doctrina christiana*, Sevilla, 1555 (B. N. M.).

859. *Flos Sanctorum*, Sevilla, 1558 (B. M.).

VALLEJO (Juan de).

860. *Memorial de la vida de Fr. Francisco Jiménez de Cisneros* (ed. A. de la Torre y del Cerro), Madrid, 1913.

VANDER HAEGHEN, véase BIBLIOTHECA ERASMIANA, núm. 171.

VANEGAS, véase VENEGAS.

VASAEUS (Joannes) [cf. núm. 507].

861. *Index rerum et verborum copiosissimus ex Des. Erasmi Rot. Chiliadibus per Joannem Vasaem Brugensem*, Coimbra, 1549 (Bibl. de Ajuda, Lisboa).

VÁZQUEZ (Fr. Dionisio), O. S. A.

862. *Sermones*, ed. del P. Félix G. Olmedo, S. I. (*Clás. Cast.*, t. CXXIII), Madrid, 1943.

VÁZQUEZ NÚÑEZ (Guillermo).

863. *Manual de historia de la Orden de Nuestra Señora de la Merced*, t. I, (1218-1574), Toledo, 1931.

VEGA (Lope de) [cf. núms. 113, 537 y 614].

864. *Comedias escogidas*, 4 vols. (*B. A. E.*, tomos XXIV, XXIV, XLI y LII).

865. *Obras sueltas*, 21 vols., Madrid, 1776-1779.

866. *Poesías líricas*, ed. J. F. Montesinos (*Clás. Cast.*, tomos LXVIII y LXXV), 2 vols., Madrid, 1926-1927.

VELA (P. Gregorio de Santiago), O. S. A.

867. *Ensayo de urna biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, tomos I-III y V-VIII, Madrid (tomo VIII, El Escorial), 1913-1931.

VENEGAS (Alejo).

868. *Agonía del tránsito de la muerte*, reimpresión de la *N. B. A. E.*, t. XVI (*Escritores místicos españoles*), Madrid, 1911.

868 bis. *Primera parte de las diferencias de libros que ay en el universo*, Toledo, 1540.

VERGARA (Francisco de) [cf. núm. 169].

869. *D. Basilii Magni conciones novem antehac nusquam excusae... in latinum sermonem translatae*, Interprete Francisco Vergara, Alcalá, 1544 (B. N. M.).

870. *Graecorum characterum, apicum et abbreviationum explicatio cum nonnullis aliis*, Alcalá, 1526 (B. D.).

871. [Recopilación de textos griegos] Τὰ συνεχόμενα: Λουκιανοῦ Σαμοσατέως Ἰκαρομένιππος ἢ ὑπερνέφελος, etc. [LUCIANO: *Icaromenipo*; *Neptuno y Mercurio* — JENOFONTE, *Hierón* — ISÓCRATES, *A Demónico* — DEMÓSTENES, *Olintias* — LIBANIO, *Declamación de Menelao* — GREGORIO NISENO, *Sobre el estudio de la teología* — *Epigramas sobre la vida humana*], Alcalá, 1524 (Bodl.).

VERGARA (Juan de) [cf. núms. 19, 42-45 y 800].

872. *Tratado de las ocho qüestionones del templo* (Toledo, 1552), reimpresión de Francisco Cerdá y Rico en *Clarorum Hispanorum opuscula selecta et rariora*, Madrid, 1781.

VERZOSA (Juan de).

872 bis. *Epístolas*, ed., trad. y notas de José López de Toro, Madrid (C. S. I. C.), 1945. (Col. *Clásicos Españoles*, vol. II).

[VIAJE DE TURQUÍA], véanse núms. 55-57, 882 y 883.

VICENTE (Gil) [cf. núms. 134, 613, 632 y 734].

873. *Obras*, ed. Mendes dos Remedios, 3 vols., Coimbra, 1907.

874. *Obras completas* (ed. Marques Braga), t. I, *Obras de devaçam*, Coimbra, 1933.

VILLALÓN (Cristóbal de) [cf. núms. 75, 76, 407 y 745].

875. *Gramática castellana*, Amberes, 1558 (B. N. M.).

876. *Ingeniosa comparación entre lo antiguo y lo presente* (Valladolid, 1539), reimpresión de Serrano y Sanz para la *Sociedad de Bibliófilos Españoles*, t. XXXIII, Madrid, 1898.

877. *Provechoso tratado de cambios y contrataciones*, Valladolid, 1546, (B. N. M.).

878. *El Scholástico*, ed. Menéndez y Pelayo, *Sociedad de Bibliófilos Madrileños*, t. V, Madrid, 1911.

879. *La tragedia de Mirrha* (Medina del Campo, 1536), reimpresión, Madrid, 1926.

VILLALÓN (Obras atribuidas a Cristóbal de).

880. *El Crotalón*, ed. Menéndez y Pelayo en *N. B. A. E.*, t. VII (*Orígenes de la novela*, t. II) [cf. núms. 50, 51, 514 y 651].

881. *Diálogo de las transformaciones*, *Ibid.*

882. *Viaje de Turquía*, ed. Serrano y Sanz en *N. B. A. E.*, t. II (*Autobiografías y memorias*) [cf. núms. 55-57].

883. *Idem*, ed. A. G. Solalinde, en *Biblioteca Universal Calpe*, núms. 38-43, 2 vols., Madrid, 1919.

VILLEY (R).

884. *Les sources italiennes de "La défense et illustration de la langue française"*, Paris, 1908.

VILLOSLADA (Ricardo G.), S.J. [cf. núm. 527].

885. *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria* (*Analecta Gregoriana*, t. XIV), Roma, 1938.

VINDEL (Francisco).

886. *Manual gráfico-descriptivo del bibliófilo hispano-americano*, 12 vols., Madrid, 1930-1934.

VIÑAZA (Conde de la) [cf. núm. 565].

887. *Biblioteca histórica de la filología castellana*, Madrid, 1893.

VIRUÉS (Fr. Alonso de), O. S. B., véase ERASMO, núms. 324-329 [cf. núm. 141].

VITERBO (Francisco Marques de Sonsa).

888. *A litteratura hespanhola em Portugal* (História e Memórias da Academia das Ciências de Lisboa, t. XII, parte 2.^a (1910-1915), 1918, págs. 151-454).

VITORIA (Fr. Francisco de), O. P. [cf. núms. 147, 148, 153, 449 y 885].

889. *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás* (ed. V. Beltrán de Heredia), t. I, *De fide et spe*; t. II, *De caritate et prudentia*; tomos III y IV, *De justitia*; t. V, *De justitia et fortitudine*, 5 vols., Salamanca, 1932-1935.

890. *Relecciones de indios y Del derecho de guerra*, texto latino y versión al español por el Marqués de Olivart, Madrid, 1928.

VIVES (Juan Luis) [cf. núms. 106, 114, 181 y 427].

891. *Comentarios para despertamiento del ánimo en Dios y preparación del ánimo para orar* (trad. Diego Ortega de Burgos), Amberes, 1537 (B. N. L.).

892. *Idem*, Burgos, 1539 (B. N. M.).

893. *Exercitationes linguae latinae* [falsa portada; Breda, 1538].

894. *Instrucción de la mujer christiana* (trad. Juan Justiniano, revisada), Alcalá, 1529 (B. N. M.).

895. *Idem*, Valladolid, 1584 (B. N. M.).

896. *Introducción a la sabiduría* (trad. Astudillo), reimpresión de la B. A. E., t. LXV (*Obras escogidas de filósofos*), Madrid, 1873.

897. *Opera omnia* (ed. Mayáns), 8 vols., Valencia, 1782 [en el t. I, la *Vivis vita*, de MAYÁNS].

VOCHT (Henry de).

898. *Literae virorum eruditorum ad Franciscum Craneveldium*, Louvain, 1928.

899. *Monumenta Humanistica Lovaniensia*, Louvain, 1934.

WADDING (Lucas), O. M.

900. *Annales Minorum ab origine Ordinis ad annum 1540...*, 20 vols., Roma, 1731-1794.

WATRIGANT (Henri), S. J.

901. *La méditation fondamentale avant saint Ignace*, Enghien, 1907.

WESTCOTT (B. F.) y F. J. A. HORT.

902. *The New Testament in the original Greek*, Cambridge-London, 1881.

WILBUR (Earl Morse).

903. *The two treatises of Servetus on the Trinity: On the errors of the Trinity...*, 1531; *Dialogues on the Trinity... On the righteousness of Christ's kingdom*, 1532; ...now first translated into English... (*Harvard Theological Studies*, t. XVI), Cambridge, 1932.

XIMÉNEZ (Fr. Diego), O. P.

904. *Enchiridion o Manual de doctrina christiana*, Lisboa, 1552 (S. B. M.).

ZANTA (Léontine).

905. *La renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle*, Paris, 1914.

ZAPATA (Antonio).

906. *Novus librorum prohibitorum et expurgatorum Index*, Sevilla, 1632.

ZARCO CUEVAS (Julián), O. S. A.

907. *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca del Escorial*, 3 vols., Madrid, 1924-1929.

908. *La escuela poética salmantino-agustiniana a fines del siglo XVI*, en *Archivo Agustiniano*, enero-febrero de 1930.

909. *El proceso Inquisitorial del P. Fr. José de Sigüenza (1591-1592)*, en *Religión y Cultura*, t. I (1928), págs. 38-59.

910. *Testamentos de Alonso y Diego de Valdés*, en *Bol. Ac. Esp.*, t. XIV (1927), págs. 679-685.

ZAVALA (Silvio).

911. *Ideario de Vasco de Quiroga*, México, 1941.

912. *Letras de Utopía* (*Carta a Don Alfonso Reyes*), en *Cuadernos Americanos*, 1942, núm. 2, págs. 146-152.

913. *Thomas More au Mexique*, en *Annales: Économies. Sociétés. Civilisations*, Paris, t. III (1948), págs. 1-8.

913 bis. *La "Utopía" de Tomás Moro en la Nueva España*, México, 1937.

ZÚÑIGA, véase LÓPEZ ZÚÑIGA.

ZÚÑIGA (Don Francesillo de).

914. *Crónica*, en *B. A. E.*, t. XXXVI (*Curiosidades bibliográficas*), Madrid, 1855.

ZURITA (Jerónimo).

915. *Dictamen de Jerónimo Zurita acerca de la prohibición de obras literarias por el Santo Oficio*, en *R. A. B. M.*, 1903, t. I, págs. 218-221.

ERASMO Y ESPAÑA

CAPÍTULO I

CISNEROS Y LA PRERREFORMA ESPAÑOLA

I. La reforma cisneriana. Clero secular. Órdenes monásticas. II. La Universidad de Alcalá de Henares. III. Los estudios escriturales. Un independiente: Antonio de Nebrija. La Academia bíblica de Cisneros. La Biblia Poliglota. IV. Vulgarización de la Escritura, de los Padres y de los místicos. La sabiduría antigua y la renovación cristiana. V. La cristiandad frente al Islam. Expedición a Orán. Esperanzas mesiánicas. Charles de Boveles en España. Islam y judaísmo en la Península. La Inquisición. VI. Profetismo e iluminismo. El misterioso Fray Melchor y Fray Juan de Cazalla. Las “beatas”.

I

EL CARDENAL Jiménez de Cisneros^[1] muere en el momento de deponer la carga de la regencia en manos de Carlos de Gante, ocho días después de haber fijado Lutero sus tesis en la puerta de la Schlosskirche de Wittenberg. Confesor de la reina Isabel desde 1492, casi inmediatamente después provincial de los franciscanos de Castilla, Arzobispo de Toledo y Primado de las Españas desde 1495, Inquisidor General desde 1507, regente del reino en dos ocasiones, este fraile domina tan claramente la vida religiosa española durante los veinte años que preceden al estallido de la Reforma, que no podemos menos de remontarnos hasta él si queremos comprender la actitud de España frente a la revolución protestante.

El movimiento espiritual que nos proponemos estudiar en este libro no nació del acto revolucionario de Lutero. En él, probablemente, es en quien Prerreforma, Reforma y Contrarreforma manifiestan mejor su unidad profunda. La España de Cisneros contiene en germen todo lo que desarrollará la de Carlos V y todo lo que se esforzará por salvar la de Felipe II. Pero nos será imposible comprender lo que era esta España mientras nos limitemos a repetir “que la reforma se pedía por todos los buenos y doctos; que la reforma empezó en tiempo de los Reyes Católicos y continuó en todo el siglo XVI; que a ella contribuyó en gran manera la severísima Inquisición; pero que la gloria principal debe recaer en la magnánima Isabel y en Fr. Francisco Jiménez de Cisneros”.^[2]

Emprenderíamos falsa ruta si quisiéramos creer que, gracias a éste, los problemas que inundaron a Europa en sangre y fuego no se presentaron en España; si quisiéramos hacer de Cisneros una especie de Savonarola mitrado y casi coronado, que logró extirpar los abusos de la Iglesia española hasta el punto de quitar todo su objeto a la Reforma. Muy pobre concepto de la Reforma es el que ve en ella una simple rebelión contra los “abusos”.^[3] El más formidable empuje del espíritu evangélico desde la constitución de la Iglesia, empuje preparado por todo el siglo XV, no puede tratarse como fenómeno secundario, simple espuma brotada de esa agitación. En realidad, Cisneros, fundador de la Universidad de Alcalá, inspirador de la Biblia Poliglotta, pertenece a la historia de la Prerreforma por toda una obra creadora que lo coloca en primera fila entre los promotores de aquella *philosophia Christi* por la cual va a entusiasmarse Europa, y cuyos destinos en España quisiéramos seguir. Su actividad reformadora es un mero aspecto de esa obra.

Por lo que alcanzamos a saber de ella a través de sus biógrafos, estuvo lejos de ser tan radical como él pudo haberla soñado desde el fondo de su celda. Investido del mando, el fraile se re-

vela hombre de acción hasta en su sentido de los obstáculos y de la necesaria colaboración del tiempo. Más de una de sus empresas, después de un arranque intrépido y sin titubeos, hace aparecer un momento de reposo, y como de oración, en que se resigna a dar vuelta al obstáculo y se fía a Dios para vencerlo. Tal es su conducta con los canónigos de Toledo, cuando recibe el cargo de arzobispo.^[4] A los dos delegados que le llevan hasta Aragón la enhorabuena del cabildo, no les oculta sus proyectos de reforma: intenta nada menos que instituir la vida en común para los canónigos y racioneros, y la vida claustral para los ofi- ciantes de la semana; para ello habrá que construir alojamientos adecuados junto a la catedral. No bien se propone el plan, cuando ya está dando órdenes al albañil. Pero los canónigos de Toledo son personajes a quienes no se reduce tan fácilmente a la obediencia monástica. Envían a uno de ellos, Albornoz, a pro- testar a Roma. El secreto de esta misión no tarda en averiguarlo Cisneros, que se les adelanta. Albornoz es aprehendido, al des- embarcar, por los buenos oficios del embajador Garcilaso de la Vega, y el imprudente canónigo, enemigo del claustro, vuelve a Toledo para quedar prisionero. No obstante, cuando entra en contacto con el cabildo, el Arzobispo siente cuál es la fuerza que tiene ante sí: apela a la buena voluntad de aquellos hombres. Los invita a someterse a la regla agustiniana, pero, tomando las palabras de Elías, afirma su deseo de “tratar y arreglar todo con su Iglesia, no en el fuego y las conmociones, sino en el soplo dulcísimo de una brisa ligera, es decir, en la suavidad y la mans- edumbre”. El edificio construido para los canónigos, que ellos jamás llegaron a habitar, es un testimonio, para la posteridad, de este quijotismo reformador.^[5]

Pero hay en Cisneros una fuerza inagotable que se ejercita, según las ocasiones, en luchas contra las voluntades rebeldes, en fundaciones, en construcciones, en cruzadas, en menudas medi- das administrativas. Estas últimas, que nos importaría tanto co-

nocer, y que pudieron modificar sensiblemente la faz de su diócesis, no merecieron, desgraciadamente, la atención de sus primeros biógrafos, y los documentos de que éstos hubieran podido servirse se han pulverizado por la injuria del tiempo. Se han encontrado las constituciones promulgadas por los sínodos que Cisneros reunió en Alcalá y Talavera en 1497 y 1498.^[6] Contienen las disposiciones ordinarias en este género de documentos, por ejemplo, contra los sacerdotes concubenarios. Pero demuestran, y esto sí que es mucho más raro, una viva preocupación por hacer que la cura de almas no sea una vana palabra. Los sacerdotes debían residir, y debían también frecuentar la confesión lo más posible para celebrar con mayor pureza la misa. Los curas estaban obligados, bajo pena de multa, a explicar cada domingo a los fieles el evangelio del día y a enseñar la doctrina a los niños. Se publicó un catecismo muy rudimental, junto con las constituciones sinodales. Es imposible saber hasta qué punto se aplicaron éstas. Queda por lo menos un documento en que se revela el pastor atento a llevar la cuenta de sus ovejas: una estadística por parroquias de los toledanos que en 1503 no cumplieron con la pascua.^[7]

La aristocracia del clero diocesano seguía reacia a los planes del prelado reformador. Todavía en 1504, pocos meses antes de la muerte de Isabel, Cisneros ve levantarse contra él al cabildo de la catedral a causa de una inspección para la cual ha delegado sus poderes en el provisor Villalpando y en el canónigo Fernando de Fonseca. El cabildo se niega a reconocer su autoridad. El antiguo nuncio Ortiz los excomulga. Sabiendo que los actos enérgicos no son del desagrado del Arzobispo, sus mandatarios no vacilan en encarcelar a Ortiz, lo mismo que a los canónigos Sepúlveda y Barzana, cabecillas de la resistencia. Pero al cabo, lo mismo que en 1495, Cisneros cede, pues respeta demasiado el orden establecido para atacar las prerrogativas seculares del cabildo.^[8]

La hostilidad con que choca, él que se guiaba únicamente por la gloria de Dios, es testimonio de una grave incompatibilidad entre el grueso del clero y las aspiraciones reformadoras de un pequeño número. El Concilio de Letrán arrojará sobre este contraste, en toda la cristiandad, una luz inquietante. En resumidas cuentas, la mayoría de los clérigos no está ni más ni menos corrompida moralmente que las demás clases sociales. No se distingue ni por sus virtudes de castidad y obediencia ni por su cultura intelectual. Si un Hernando de Talavera o un Cisneros, escogidos como directores de conciencia por una reina excepcional, demuestran repugnancia vivísima cuando ésta quiere hacerlos arzobispos,^[9] es porque la vida normal de un prelado no se distingue en nada de la de un gran señor. Cisneros pretende desde el principio observar en el trono arzobispal lo más posible de la pobreza franciscana, pero este gesto parece tan revolucionario, que el Papa tiene que llamarlo a la “decente observancia” de su estado.^[10] El clero secular, en masa, ha renegado casi de su magisterio espiritual. Aquí está una de las causas del prodigioso empuje de las órdenes monásticas, y especialmente de las órdenes mendicantes: a los ojos de una sociedad en que la preocupación por la salvación es más viva que nunca, aparecen estos frailes como los verdaderos representantes del ideal cristiano.

Esto no quiere decir que la necesidad de reforma, aun así, deje de ser inmensa. Pero la reforma de las órdenes^[11] se presenta de muy distinta manera que la del clero secular. Cisneros, desde los días en que fue elegido confesor por Isabel, pudo emprender con éxito esa tarea, robustecido como estaba con la autoridad real, y asimismo con los poderes que tenía de Roma. Un rescripto de Alejandro VI a los Reyes Católicos, fechado el 27 de marzo de 1493, les concede amplias facultades para reformar ciertos monasterios femeninos. Y el 13 de febrero de 1495 queda Cisneros encargado de esa reforma.

¿Se vieron particularmente coronados con el éxito los esfuerzos hechos en este campo? Habría que creerlo a juzgar por lo que se lee en un panegírico del prelado, escrito, poco antes de la muerte de éste, por el humanista Hernando Alonso de Herrera.

Sonle también en debda las mujeres, por muchas razones: la primera, porque a las monjas de todas las órdenes les mostrastes a vevir más recatadamente, quitándoles la hospedería de religiosísimos ancianos sacerdotes que, aunque no se deshonestaban, daban a las malas lenguas materia de murmurar. La segunda, por haberles edificado en Alcalá, en Toledo, y en otros cabos, asaz monesterios con suficiente dote, en cada uno tres repartimientos; hermosa invención para hacer mercedes a toda suerte de hembras, que dentro de una llave vivan vírgines profesas y en otro apartamiento estén viudas, que, ya libres de las fatigas del matrimonio, se quieren retraer al puerto seguro de la oración y templanza. El tercero seno enseñe la dotrina cristiana a las doncellas que aún no están determinadas cuál camino de la letra de Pitágoras seguirán: de casarse, o ser freilas.^[12]

Herrera habla en unas pocas palabras de los servicios prestados por el Cardenal a la orden de sus hermanos los franciscanos, “en colegios y monesterios acrecentada”, y de los progresos alcanzados en la “vida regular” por el clero de la diócesis de Toledo gracias al ejemplo de su prelado. No habla de una reforma general de las órdenes religiosas. Ninguno de los historiadores modernos parece haber visto la bula por la cual Alejandro VI, a fines de 1494, autorizó a los Reyes Católicos a mandar reformar todos los monasterios masculinos y femeninos de sus reinos. Quintanilla la menciona sin dar fecha precisa.^[13] Otros breves ulteriores parecen aludir a ciertos poderes concernientes a la reforma de todas las órdenes. Donde se halla claramente atestiguada la acción reformadora de Cisneros es sólo en el seno de la orden franciscana.

Pero aquí mismo se trata menos de reformar que de allanar los caminos a un ejército de reformadores que era ya fuerte y popular. Desde los días mismos de San Francisco de Asís, el franciscanismo se había escindido en dos fracciones: los conventuales, para cuyos monasterios no era ilícito el derecho de propiedad, y que vivían con mayor o menor holgura de sus ren-

tas, y los franciscanos de la estricta observancia, fieles a la regla de pobreza. Mientras que los primeros guardaban celosamente sus posiciones y se iban enriqueciendo, los observantes crecían en número, alentados por la devoción pública, cuyo fervor mantenían. Sus casas eran cada vez más insuficientes, por más que la nobleza rivalizaba en piadoso celo por construirles otras nuevas. Cada vez con mayor insistencia se pretendían ellos los únicos legítimos ocupantes de los monasterios de la orden. La reforma de Cisneros consistió esencialmente en quitar a los conventuales sus monasterios, unas veces por la fuerza, otras por las buenas, e instalar en ellos a los observantes.^[14]

Es muy natural que haya sido viva la resistencia. Los conventuales tenían a menudo el apoyo de los grandes que habían enriquecido su casa o convertido su iglesia en panteón de familia, y que no veían con buenos ojos pasar sus fundaciones a manos ajenas, despojadas de sus rentas en favor de un monasterio femenino o de un colegio de la observancia. Los conventuales, en caso de un conflicto serio con Cisneros, tenían sus abogados en Roma. Lorenzo Vaca, abad comendatario del monasterio del Espíritu Santo de Segovia, se escapó de la cárcel en que Cisneros lo tenía encerrado y marchó a Roma a hablar con el cardenal Ascanio Sforza, que encomendó a Pedro Mártir de Anglería la tarea de doblegar al Arzobispo. Sabemos, por el humanista, la respuesta indignada que recibió su encomienda.^[15]

Pero la solidaridad internacional de los conventuales era todavía una fuerza en el seno de la orden. Ésta podía invocar los acuerdos pactados entre las dos fracciones bajo los pontificados de Paulo II, Sixto IV e Inocencio VIII. En 1496 el general, Samson, es un claustral, y logra que ciertos representantes de los conventuales, designados por él, tengan en sus manos la reforma de los monasterios de España; muy pronto, so pretexto de que no se hacía caso alguno de esos delegados, consigue del Papa una bula en que se ordenaba suspender la reforma. Cisne-

ros, estimulado por semejante oposición, hace que la Reina tome cartas en el asunto. Roma le confiere desde luego la misión de reformar personalmente los monasterios en colaboración con los obispos de Catana y Jaén. Pero él no se contenta con esta concesión ridícula, y no cesa en sus demandas mientras no se le otorguen plenos poderes para reducir al orden a quienes pretenden burlar la autoridad ordinaria (23 de junio de 1497). En la imposibilidad de suprimir radicalmente a los conventuales, los esfuerzos de los reformadores se encaminan a llevarlos a la observancia, o bien a circunscribir estrechamente el campo de los irreductibles: el Papa, el 17 de noviembre de 1499, prohíbe a los conventuales admitir observantes que hayan abandonado su monasterio para sustraerse de la obediencia a su superior.

La reforma de los franciscanos en España parece haber alcanzado toda la extensión de que por entonces era susceptible en 1506, pues dos bulas, del 13 y del 16 de junio de este año, confirman a las dos fracciones de la orden en la posesión de sus monasterios, y obligan a las ramas nuevas, como las de los amadeos, recoletos, capuchinos y frailes del Santo Evangelio, a unirse, bien con los conventuales, bien con los observantes. Pero este estatuto definitivo no tendrá realidad sino muy lentamente. Algunos meses antes de la muerte de Cisneros, León X tendrá que promulgar una nueva Bula de Concordia. Un franciscano de nuestros días^[16] ha podido insistir con pleno derecho en el rigor de la lucha emprendida contra los conventuales “a riesgo de reducirlos a una vida misérrima que a veces acababa por llevarlos a la apostasía”. Pero el mismo autor no parece estar muy en lo justo cuando afirma que los conventuales desaparecieron totalmente de España a principios del reinado de Carlos V, puesto que los *Anales* de la orden mencionan, en 1523, un conflicto provocado en la provincia de Castilla por la elección de Fr. Pedro de Arteaga como maestro provincial de los conventuales, y por las dificultades que éstos ponían para someter la

elección a la confirmación del provincial de la observancia. Sin embargo, tal era la ley impuesta a los conventuales por la Bula de Concordia de 1517, y tal fue la solución que dio a la pugna el padre general Quiñones.

Entre los dominicos el proceso de reforma parece haber sido sensiblemente el mismo que en la orden de San Francisco. La observancia hace presión sobre los religiosos que no quieren pertenecer a ella y se esfuerza por “disminuir, en la medida de lo posible, los graves abusos de la vida conventual”.^[17] Gana preponderancia cada vez mayor gracias a la fundación de nuevos monasterios. Torquemada, sin tener un papel comparable al de Cisneros entre los franciscanos, abre para la observancia dominicana las nuevas casas de Granada y de Ávila. La inauguración, en 1496, del Colegio de San Gregorio de Valladolid, llamado a rivalizar con San Esteban de Salamanca, es un acontecimiento fecundo en consecuencias para la renovación de la espiritualidad y de los estudios teológicos en el seno de la orden. En 1504 la enseñanza en los monasterios de Ávila, Toledo y Sevilla está en plena organización, y San Gregorio se ha transformado ya en una verdadera facultad de teología. Sin embargo, el triunfo de los observantes no está libre de amarguras: tienen que sufrir el ver absorbida su congregación dentro del conjunto, más vasto, de una “provincia”. Fr. Sebastián de Olmeda, testigo de esta transformación, deja entender que había no poco de fariseísmo en su celo por la observancia, y que se preocupaban más de la letra que del espíritu.^[18] Pero había seguramente otra cosa: si se quiere tener idea exacta del espíritu de la reforma dominicana, no hay que olvidar la dramática historia de Savonarola y de la Congregación de San Marcos de Florencia. El estado de nuestra documentación no nos permite precisar las resonancias inmediatas que ello tuvo en España. Pero estas resonancias las atestigüa suficientemente una corriente que volveremos a encontrar aún vigorosa en tiempo de Carlos V.

El movimiento general de reforma no se manifiesta sólo en las órdenes mendicantes. Entre los benedictinos se presenta de manera no esencialmente distinta. Aquí también existe una observancia, y se trata de hacer prevalecer su regla en los monasterios que aún permanecen al margen de ella. En el caso preciso de Santa María de Nájera, para el cual se dispone de documentación bastante completa,^[19] vemos al obispo de Catana, Don Alfonso Carrillo, encargado desde 1487 de la reforma de los monasterios, luchar contra graves dificultades y buscar apoyo en la observancia, que tiene su centro en San Benito de Valladolid. En 1496 se redacta una ordenanza de reforma con la ayuda de los benedictinos del monasterio observante de San Juan de Burgos. Del texto de la ordenanza y de una averiguación realizada doce años después resulta evidente que la observancia, aquí, era quizá más regular, pero de ningún modo más rigurosa que la vida que pretendía reemplazar; los reformadores mejoran el régimen del monasterio y aligeran los oficios de ciertas superfluidades. Sólo a partir del año siguiente aparece asociado Cisneros a los esfuerzos del Obispo de Catana, y estos esfuerzos son durante largo tiempo infructuosos. En 1498 es el abad de San Benito de Valladolid quien solicita y obtiene de la autoridad real la misión de “reducir a la observancia” los monasterios de Nájera y San Millán de la Cogolla. En 1502, Nájera resiste todavía a la reforma. En 1503 se reúne un capítulo general de la observancia en la ciudad de Valladolid, y se firma un acuerdo entre los abades de Valladolid y de Nájera. En 1506 el abad de Valladolid, confirmado en sus poderes de reformador por Felipe el Hermoso, tiene que chocar con una resistencia vivísima. Ha logrado hacer entrar a los observantes en Santa María de Nájera; pero los monjes tienen que vivir, y uno de ellos, encargado de percibir las rentas, diezmos y granjerías para la nueva comunidad, es aprehendido junto con varios de sus hermanos por gente protegida del Duque de Nájera.

Sobreviene un tremendo conflicto entre el abad de Valladolid y el abad de Nájera, que protesta contra la intromisión de los observantes de Valladolid, e invocando el ejemplo de Cluny, se niega a reconocer más autoridad que la del Papa. Las cuestiones de interés y las cuestiones de personas, en las que interviene el Duque de Nájera, parecen tener un papel importante en toda esta querella. En 1510 los observantes, cansados de tanto batallar, han abandonado Nájera. Se establece un nuevo acuerdo en 1511 entre el abad de Nájera y la congregación de Valladolid, con el fin de asegurar una existencia decente a la comunidad claustral que se niega a entrar en la observancia. Pero en 1513, fecha en la cual se detiene nuestra documentación, los monjes desposeídos de Santa María protestan una vez más, quejándose de que el acuerdo no ha sido respetado, y mientras tanto sus sucesores reivindican autoridad sobre ellos y los invitan a hacerse observantes si no se sienten contentos con su precaria situación. En una palabra, aquí tampoco es la reforma monástica ni tan fácil ni tan puramente edificante como pudiera creerse por la lectura de los panegíricos de Cisneros.

En el caso de los jerónimos,^[20] la más joven de las órdenes españolas poseedoras de bienes y quizá la más floreciente, parece que no hubo división entre dos fracciones rivales. Su riqueza, diligentemente administrada, había llegado a ser proverbial.^[21] En 1499 los Reyes Católicos les hicieron saber que se les juzgaba demasiado buenos administradores de sus posesiones temporales, y que difícilmente se toleraba que los monjes se sustrajesen a la vida del claustro para vigilar la buena explotación de sus granjas: se invitaba a la orden a reformarse a sí misma si no quería que otros la reformasen. Hay que leer el relato de Sigüenza, en donde campean una unción, una naturalidad y una dignidad ofendida verdaderamente exquisitas. La orden, dice, estaba pronta a dar satisfacción a todas las admoniciones de los Reyes, a quienes tanto debía, “aunque teniendo haciendas era

difícil el no mirar por ellas, o se habían de dejar perder, o nosotros acabar; tomar otra manera de vivir y hacemos mendicantes, que no podía ser”. Los jerónimos, dice Sigüenza, eran naturalmente víctimas de una burda comparación con las órdenes mendicantes.

El capítulo privado de octubre de 1499 fue, según parece, demasiado borrascoso para remediar un mal que existía sobre todo en la imaginación de adversarios envidiosos. Se prescribió, no obstante, una averiguación acerca de la situación financiera de los conventos, se prohibió a los religiosos vivir en las granjas y se recomendó la mayor austeridad en el régimen de los hospedajes y en las recreaciones que se tomaban a la vista de los laicos; por último, severas prohibiciones pusieron coto a los viajes demasiado frecuentes que los monjes hacían por razones de familia. Así, pues, aunque todo fuera tan perfecto bajo la más austera de las reglas, los jerónimos encontraron todavía en sí mismos mucho que reformar.

Álvar Gómez,^[22] atribuyendo a su héroe todo el honor de la reforma de las órdenes, afirma que, gracias a Cisneros, el nivel de la vida monástica en España, durante el siglo siguiente, fue claramente superior al que tenía en los demás países de Europa. No hay razón para poner en tela de juicio esta superioridad, con tal que no se quiera por ello abrir un abismo entre España y el resto del mundo. La gravedad, la sobriedad, la austeridad españolas han sido otras tantas garantías de vida virtuosa. La milicia innumerable que sin cesar suministraba evangelizadores al Nuevo Mundo^[23] constituyó en tiempos de Carlos V y Felipe II la tropa selecta de la Contrarreforma. Esta idea clásica, justa en sus líneas generales, debe, no obstante, si se quiere comprender el subsiguiente desarrollo del iluminismo y del movimiento erasmiano, completarse con las consideraciones que vienen a continuación. Por una parte, el enorme crecimiento numérico de la observancia franciscana^[24] —crecimiento pa-

ra el cual se hace indispensable en 1521 la institución de un Comisario General en España— no se manifiesta sin la incorporación de elementos dudosos. En otras palabras: hay un verdadero exceso de clérigos, así regulares como seculares. Y la reforma no ha eliminado a un numeroso proletariado espiritual, obligado a vivir de limosnas o gracias a otros expedientes, y que no siempre ofrece un espectáculo precisamente edificante. Por otra parte, en contraste con el materialismo de esta plebe, las tendencias evangélicas que constituyen el vigor de la reforma franciscana o de la reforma dominicana se encaman en una minoría monástica apasionada por la espiritualidad. Esta minoría simpatizará con Erasmo, y aun llegará algunas veces a hacerse sospechosa de luteranismo. Vanguardia del catolicismo, tendrá con la Reforma protestante afinidades profundas que no se olvidan con tanta facilidad por el mero nombre de Contrarreforma.

II

Nada nos autoriza a creer que Cisneros haya considerado la gran masa de los sacerdotes y religiosos como un posible peligro. Pero fue en él preocupación constante el mejorar su calidad. Todos sus esfuerzos de reforma son un testimonio de ello, y mucho más elocuentes aún son las fundaciones con las cuales quiso resolver el problema del reclutamiento, de la selección. La creación de la Universidad de Alcalá no fue sino la erección de un organismo completo de enseñanza eclesiástica: elemental, media y superior. Hace mucho que se ha señalado este carácter esencialmente clerical y práctico en un artículo que pasó inadvertido casi por completo.^[1] Después, Federico de Onís^[2] ha vuelto con fuerza sobre el asunto, subrayando la diferencia fundamental que separa dos instituciones casi contemporáneas, como son la Universidad de Alcalá y el Collège de France. Pero todavía es tan frecuente el error de considerar la fundación de Cisneros como un triunfo del humanismo, que es casi imposi-

ble precisar sus relaciones con la obra de restauración eclesiástica y con el renacimiento de la antigüedad cristiana.

Desde su promoción al arzobispado de Toledo, Cisneros había concebido el proyecto de renovar la enseñanza teológica española por la introducción del escotismo. Quizás el ejemplo de los dominicos, que encendieron una nueva hoguera de tomismo en San Gregorio de Valladolid, no haya sido extraño a esta determinación. Pero en esos días España está vuelta hacia París.

[3] En la Sorbona es donde un joven dominico español, Vitoria, va a respirar la atmósfera de un renacimiento tomista^[4] que, sin embargo, aparece mucho más vivamente en Italia, con Cayetano. Un tal fray Pedro lleva a París la noticia de los proyectos de Cisneros.^[5] El humanista Robert Gaguin se dirige al punto a Étienne Brûlefer, fraile minorita, retirado por entonces en Maguncia, como al doctor más digno de enseñar en España la sutil teología de Escoto. Gaguin, que ya ha viajado al otro lado de los Pirineos, pondera al franciscano la fecundidad de la tierra, la religión de los españoles y las atenciones que tienen para con los extranjeros de mérito. En Toledo, gran ciudad, rica y sana, podrá encontrar un ambiente favorable, tanto mejor dispuesto a recibir la doctrina de Duns Escoto cuanto que a su vez el nuevo arzobispo es franciscano. Parece, pues, que se trataba de fundar en Toledo aquella escuela. No se sabe en qué vino a parar este proyecto. Lo más verosímil es que haya quedado absorbido en el plan más vasto, pero de más larga realización, que Cisneros, intrépido constructor, quiso ejecutar en Alcalá de Henares.

Esta población era propiedad de los arzobispos de Toledo, que poseían allí un palacio. Existía en Alcalá desde fines del siglo XIII un colegio, incorporado desde mediados del XV a un monasterio franciscano.^[6] Pero todo estaba por hacerse en caso de instalar allí una universidad. El arquitecto Pedro Gumiel trazó el plano del Colegio de San Ildefonso, centro de la fundación, cuya primera piedra colocó Cisneros el 14 de marzo de

1498: diez años habían de transcurrir para que el edificio de Gumiel fuese habitable, y aun entonces no pasaba de ser una humilde construcción provisional de ladrillo y mampostería; sus primeros habitantes entran en ella no antes del 26 de julio de 1508, y la enseñanza no parece haber funcionado de modo normal hasta el otoño de 1509. El 22 de enero de 1510 habrán de promulgarse las primeras *Constituciones* de la Universidad.^[7]

Los obstáculos materiales eran enormes. El sitio, en un terreno bajo y pantanoso, era poco salubre. Hubo que hacer, en 1502, grandes obras de desecación para sanear la villa.^[8] Por otra parte, había que crear en ésta ciertas industrias necesarias a sus nuevos habitantes: imprenta, tintorería, batanes; también había que construir casas para toda una población artesana y comerciante. Había allí mucho para tentar el espíritu de empresa de ciertos hombres de negocios, y sobre este aspecto de la cuestión se nos abren algunos horizontes con la carta de cierto García de Rueda al Arzobispo.^[9] Desde 1502, este mercader había introducido la imprenta en Alcalá, y a sus expensas había impreso Estanislao Polono la gran *Vita Christi* en castellano. El valor comercial de la edición se elevaba a cerca de dos millones de maravedís. En 1505 García de Rueda obtenía privilegio para fomentar la filatura, la tejeduría, la tintorería, el enfurtido de paños, de manera que muy pronto podría transformarse Alcalá en una nueva Segovia, y poblarse las casas recientemente construidas. La imprenta obtendría los caracteres necesarios para la impresión de todos los libros útiles a la Universidad y funcionaría a su costa, a menos que se tratara de obras que supusiesen una grande inversión de fondos, como la *Vita Christi*, Pedía a Cisneros que le anticipase capitales, por ejemplo, el valor de tres años de sueldo debidos por el Arzobispo a los trabajadores de su casa, obligándose a pagar a los mismos trabajadores en las fechas prescritas.

Estas ofertas de servicio nos hacen palpar la complejidad de la obra emprendida en Alcalá, y todas esas dificultades que se esfuman en la gloria de la realización. La creación *ex nihilo* tenía, cuando menos, la ventaja de permitir el libre desenvolvimiento de la nueva institución. Salamanca se había alarmado, y había hecho los mayores esfuerzos por decidir a Cisneros a englobar con la antigua universidad castellana la fundación que proyectaba.^[10] Trabajo perdido. No se trataba de completar a Salamanca, ni mucho menos de imitarla para hacerle la competencia. La Universidad que se estaba levantando estaría animada de otro espíritu. Autónoma en principio, en la medida de lo posible, había de ser gobernada por el rector electivo del Colegio de San Ildefonso, sin la férula disciplinaria de un maestrescuela episcopal. Al lado del rector, la única autoridad superior que puede otorgar la investidura de la ciencia se encamará en un canciller, a quien se encomendará, como en París, la colación de los grados. Esta dignidad la ocupará durante un cuarto de siglo Pedro de Lerma, doctor por París, abad de Alcalá, que en su vejez habrá de verse desterrado, sospechoso de herejía por su adhesión al erasmismo.

Pero en lo que reside la gran originalidad de Alcalá es en la ausencia de facultad de derecho. Salamanca y Valladolid eran suficientes, y de sobra, para dar juristas a toda la monarquía española. Y Cisneros no tiene sino desprecio por los pleitos, hermoso desprecio con que comulgaban por entonces los entusiastas del humanismo profano y los restauradores de la antigüedad sagrada.^[11] La teología habrá de determinar la orientación toda de su Universidad, será su razón misma de ser. A regañadientes, por decirlo así, hace el Arzobispo un lugarcito para el derecho canónico,^[12] y como la facultad de artes, vestíbulo de la teología, es también indispensable preparación para la medicina, esta ciencia necesaria a la república no será tampoco proscrita de Alcalá: se le reservarán dos cátedras, en las cuales alternará Avice-

na con Hipócrates y Galeno.^[13] De la gramática a las artes liberales, y de las artes a la teología, vivificada por el estudio directo de la Biblia: tal es el camino real y derecho que se abre ante los jóvenes que Cisneros quiere ver afluir a Alcalá de todas las diócesis de España, y volver después a estas diócesis para constituir los planteles de una Iglesia más digna de Cristo.

Los destinos futuros de la nueva Universidad se confían a un pequeño enjambre de teólogos, constituido en Salamanca, que el 26 de julio de 1508 toma posesión de la nueva colmena. De allí habrá de nacer el Colegio de San Ildefonso. El 6 de agosto, por delegación del Cardenal fundador, Pedro de Lerma, doctor por la Sorbona, abad de la iglesia de los Santos Justo y Pastor y canciller electo, nombra, junto con Pedro de Cardena, canónigo de Toledo, a los cinco primeros miembros del Colegio, y éstos eligen su rector y sus consejeros, que son en adelante los magistrados de esta república, y que designan, antes de la fiesta de San Lucas, a otros veinte “colegiales”.^[14] Es un rasgo muy notable esa estrecha asociación del Colegio con la colegiata de los Santos Justo y Pastor. Cisneros no fue fundador de la colegiata, pero sí su renovador. Al mismo tiempo que el Colegio, Pedro Gumiel había construido la nueva iglesia de los Santos Justo y Pastor, donde el Cardenal tendría su sepulcro. Ambas comunidades se hallaban orgánicamente ligadas, desde el principio, por un acto de “confraternidad”. Y, en el espíritu de Cisneros, no se detenía en eso su asociación: antes de morir, hizo a la colegiata una donación de veinticinco millones de maravedís para mejorar las prebendas ya existentes y crear otras veintinueve (diecisiete canonjías y doce raciones), a condición de que se concedieran a candidatos elegidos de entre los maestros en teología y los maestros en artes de la Universidad, innovación—inspirada en Saint Pierre de Lovaina— que dio a la colegiata de Alcalá un carácter único en España, y gracias a la cual cambió después su título por el de iglesia magistral.^[15]

Así, pues, la Universidad de Alcalá se propone suministrar a los incontables beneficios de la Iglesia española un grupo selecto de prebendados, y, con el fin de que haya cuando menos un lugar en que, a título de ejemplo, los beneficios se otorguen al mérito, las canonjías de la iglesia magistral serán una recompensa siempre presente ante los ojos de los estudiantes. Hay que añadir que una beca de colegial en San Ildefonso constituía ya una prebenda envidiable para un joven que, de las tres carreras lucrativas —“iglesia o mar o casa real”—, elegía la primera. Los miembros del Colegio son graduados en su mayor parte, y muchos son profesores. Al lado de ellos, compartiendo su vida, una veintena de estudiantes demasiado afortunados para pagar una “porción” anual de 7,500 maravedís, siguen los cursos de artes liberales y de teología que se desarrollan en el propio Colegio. En realidad, San Ildefonso es la sede de una especie de aristocracia universitaria. Para ella, Cisneros prevé diversas residencias de refugio cuando haya epidemias o tiempos turbulentos, y le asigna como residencia veraniega un antiguo monasterio de canónigos regulares situado en las montañas de Buitrago. Pero su imaginación, inclinada a los planes grandiosos, le representa esta comunidad como el centro o cabeza de una multitud de “colegios de pobres”: las primeras constituciones preveían nada menos que dieciocho, seis de ellos de gramática. Hubo necesidad de rebajar esa cifra, y las constituciones de 1517 redujeron aquellos números a siete y a dos. Los dos colegios de gramática, puestos bajo la advocación de San Isidoro y de San Eugenio, funcionan a partir de 1514; estos colegios se trazan para recibir cada uno a setenta y dos alumnos de latín, doce de los cuales tendrían que iniciarse también en el griego, divididos todos en tres clases: principiantes, medianos y grandes. Los tres regentes son nombrados por el principal, que a su vez es nombrado por el rector de la Universidad y responsable ante él de la buena marcha de su colegio. Los regentes de los medianos y de los

grandes reciben paga del Colegio de San Ildefonso para impartir, además de sus clases en el Colegio, una enseñanza pública en la Universidad: hay que imaginar estos cursos frecuentados por escolares afortunados cuyo lugar no estaba en los colegios de pobres, o bien por los novicios de los monasterios a quienes se destinaba a la Facultad de Artes.



DES. ERASMVVS ROTERODAMVS.

*Quis tibi Erasme bonos studiorum mille labores
Detrahat? atque tuos quis neget esse sales?
Ætas at nostros tua si contingeret annos,
Scripsisses multa & rectius & breuius.*

B 3

LÁMINA I

Erasmus de Rotterdam.

Del retrato de la Galería de Parma.

Grabado por Philippe Galle.

El humanismo de los colegios está profundamente impregnado de cristianismo. De los dísticos de Miguel Verino o de Ca-tón, pasan los principiantes a los himnos y oraciones de la igle-sia antes de dedicarse a Terencio. Los medianos consagran la primera mitad del año a poetas cristianos como Sedulio y Ju-venco. Sólo después viene Virgilio.^[16]

El coronamiento de los estudios latinos era, en la Universi-dad, la cátedra de retórica, que tenía como auditorio normal al personal docente de los colegios de gramática y a ciertos estu-diantes o graduados en artes, en teología o en medicina. Esta cátedra fue ocupada primeramente por Hernando Alonso de Herrera, en quien se ha podido ver “uno de los primeros *eras-mistas* españoles, entendiendo por erasmismo, no precisamente la aceptación de todos y cada uno de los puntos de vista del re-naciente holandés, sino cierto espíritu de reforma de las institu-ciones Y de la cultura”.^[17] Era, en verdad, un adversario fogoso de la lógica degenerada de los terministas parisienses. Campeón de la lógica clásica, se levanta contra los métodos de las univer-sidades “que están cabe el Norte, que las más de las veces que disputan es por autoridades”; les opone la “verdadera y cierta manera de disputar, que huele al saber antiguo, en todo y por todo aristotélico y platónico”, y que se apoya en el invencible silogismo. Su *Breve disputa de ocho levadas contra Aristótil y sus secuaces* (1517) es uno de los primeros asaltos del humanismo contra la corrupción medieval de las artes liberales.

En 1513 ocurren ciertas deserciones entre los maestros de Al-calá. Herrera es uno de los que se pasan a Salamanca.^[18] Pero justamente unos cuantos meses después. Salamanca, cuyo siste-ma electivo permitía semejantes sorpresas, inflige una sonada derrota al más grande de los humanistas españoles de la época, Antonio de Nebrija, candidato que disputaba la cátedra de pri-ma de gramática.^[19] Alcalá se apresura a acogerlo en su cátedra de retórica, que habrá de verse ilustrada por él durante los diez

últimos años de su vida. Ya volveremos a hablar del papel desempeñado por este espíritu independiente. Supo, en Alcalá, conformar su enseñanza al espíritu de la casa: seguido siempre por un auditorio numeroso, explicaba autores eminentemente útiles en las tres facultades: la *Historia natural* de Plinio alternaba con textos como los *Moralia* de Aristóteles o el *De doctrina christiana* de San Agustín.^[20]

La Facultad de Artes no se distinguía sensiblemente de la de las demás universidades de la época: cuatro maestros recorrían con sus discípulos un ciclo de cuatro años en que entraban la lógica elemental de las *Summulae*, la lógica, la filosofía natural y la metafísica. Entre los regentes que dieron lustre a esta facultad mientras vivió Cisneros, hay que recordar los nombres de Fr. Tomás García (el futuro Santo Tomás de Villanueva)^[21] y del Maestro Carranza de Miranda, que desempeñaría importante papel en la querrela erasmiana.

Si la Universidad de Alcalá aparecía como innovadora en España, era sobre todo por su Facultad de Teología. En este campo. Salamanca había permanecido fiel a la escolástica fundamental, a Santo Tomás y al Maestro de las Sentencias. Cisneros, como se ha visto, se empeñaba en introducir en España la filosofía de Duns Escoto, que, en los países del Norte, compartía con el tomismo la dignidad de doctrina clásica. El gran pensador franciscano quedó colocado en Alcalá en pie de igualdad perfecta con Santo Tomás. La cátedra de tomismo se dio a Pedro Ciruelo, incansable trabajador, defensor intrépido de la ortodoxia, a quien daban enorme prestigio sus grados conquistados en París. La cátedra de Escoto la tuvo un franciscano, fray Clemente Ramírez, personaje menos brillante.^[22] Pero, además, se había creado una tercera cátedra de teología en favor de la doctrina nominalista: y tal fue seguramente la novedad que más sensación causó en España. En Salamanca, la enseñanza no se había modificado por los grandes debates originados en la doc-

trina de Guillermo de Occam. La crítica nominalista había conmovido al catolicismo al consumir el divorcio entre la razón y la fe. Esta crítica se hallaba en el origen de dos movimientos inversos, o más bien complementarios, uno de los cuales, de tendencia mística, llevaba a la fe desnuda, mientras que el otro, utilizando indefinidamente en el campo de la crítica del conocimiento, triunfaba con la escuela terminista. Después de no pocas luchas, la vía moderna, como entonces se decía, reinaba un poco en todas partes; pero, por una especie de paradoja, España, que parecía deber ser una tierra de elección tanto para ese fideísmo como para esa lógica racionante, ignoraba oficialmente el nominalismo. Hay que añadir inmediatamente que los españoles, en París, habían tomado parte activa en el movimiento terminista. Si el inglés John Mair (*Johannes Majoris*) aparece como jefe de escuela en el Colegio de Montaigu, es imposible separar de él a Jerónimo Pardo, que fue quizá su maestro. La *Meddulla dialectices* de Pardo, aparecida en 1500, es una verdadera suma lógica según los grandes doctores nominalistas. Y en 1505 vemos a John Mair reeditarla en colaboración con J. Ortiz. Al lado de este último enseñan en Montaigu otros españoles, castellanos como Antonio y Luis Coronel, o aragoneses como Gaspar Lax, todos los cuales contribuyen activamente a enriquecer la literatura de las *Quaestiones*, de los *Exponibilia*, de los *Insolubilia* y de otros manuales de sutileza y de disputa. Añádaseles el valenciano Joan Celaya y el catalán Joan Dolz, y se tendrá una idea de la contribución española al movimiento terminista parisiense.^[23] Otro valenciano que no tardará en emprender una vasta ofensiva contra esta sofística bárbara, Luis Vives, pasa en París (1509-1514) años decisivos para su formación de humanista y de filósofo, y podrá decir que el reinado de los sofistas se ha debido en gran parte a los españoles de la Sorbona, “hombres invictos cuyo valor se ejercita en guardar la ciudadela de la ignorancia”.^[24]

Cuando corre el rumor de que Cisneros dota a Alcalá de una enseñanza de “nominales”, se ve en ello al punto la novedad de mayor éxito de la Universidad naciente. Salamanca se alarma. Su consejo,^[25] el 2 de octubre de 1508, debate largamente la cuestión, y, persuadido de que los jóvenes habrán de ser atraídos hacia la nueva escuela teológica por los beneficios que les promete el Cardenal, pero no menos por los nominales, decreta la erección de tres cátedras nominalistas, una de teología, una de filosofía y la otra de lógica, las cuales se ofrecerán respectivamente a los maestros Monforte, Pedro Ciruelo y Miguel Pardo. Sin pérdida de tiempo se envía al Maestro Ortega a invitar a Pardo en Alcalá y a Ciruelo en Zaragoza. Pero éstos, ya comprometidos con el Cardenal, declinan la oferta. Ortega rinde cuentas de su misión al consejo el 17 de octubre, y se decide entonces buscar en París profesores competentes.^[26]

La única cátedra nominalista de Alcalá, causa de esta triple creación, se había otorgado al Maestro Gonzalo Gil, hombre de gran erudición y de prodigiosa memoria.^[27] Cuando, en 1513, abandona Alcalá por Salamanca, lo reemplaza el Maestro Carrasco, a quien volveremos a encontrar en la batalla erasmiana.

¿Qué fue lo que del nominalismo se introdujo entonces en España? ¿Fue lo que tenía de espíritu, o lo que tenía de fósil? ¿No fue puramente la última palabra de aquella “seudodialéctica” contra la cual se iba a levantar Vives muy pronto? Si la escuela nominalista no produjo ya ningún pensador original, ¿se ganó mucho reemplazando al Maestro de las Sentencias con Cuestiones sobre el Maestro de las Sentencias, fuesen de Gregorio de Rímmini o de Durand de Saint-Pourçain? Sin embargo, no es imposible que el pensamiento de un Durand conservase vida suficiente para influir sobre los más interesantes esfuerzos especulativos del siglo XVI español, y que un Gómez Pereira recibiese su huella en Salamanca y un Vives en París.^[28]

Sobre todo, la enseñanza teológica y el sentimiento religioso debieron de verse confirmados por el nominalismo en las tendencias fideístas entonces reinantes. Si es cierto que Lutero fue orientado por el occamismo de Biel hacia su doctrina de la gracia y hacia su concepción de la Biblia, autoridad suprema tocante a las verdades irracionales de la revelación,^[29] bien pudo aparecer una influencia semejante en Alcalá sobre no pocos teólogos españoles sospechosos más tarde de tendencias luteranas. De entre los profesores de la Universidad de Salamanca, uno sólo, que sepamos, fue condenado, entre 1520 y 1530, por tendencias de esta naturaleza, y es precisamente Juan de Oria, el primer titular de la cátedra de filosofía nominalista. Así, parece haber una profunda correspondencia entre la acogida que se dispensó al nominalismo y la otra novedad que caracteriza a la escuela teológica de Alcalá: el estudio directo de la Biblia con ayuda de las lenguas primitivas de los dos Testamentos.

Por encima de los siglos de la escolástica, Alcalá volvía a la tradición de los Padres de la Iglesia. Sus fiestas más solemnes eran las de San Jerónimo, San Agustín, San Ambrosio y San Gregorio.^[30] El Cardenal tenía apasionado interés por las lenguas antiguas, y las consideraba —el griego al menos— como elemento indispensable de una cultura teológica completa. Ésta es la razón de que los estatutos de Alcalá decreten la erección de una cátedra de griego y prevean otras para el hebreo, el árabe y el siríaco.^[31]

Oficialmente, esta disposición se inspira en la decisión del Concilio de Viena (1311-1312) que, a petición de Raimundo Lulio, había instituido la enseñanza de estas lenguas en Roma, París, Oxford, Bolonia y Salamanca. Las lenguas orientales han de enseñarse en Alcalá, dicen las *Constituciones*, “porque algunos religiosos y otras personas, inflamadas del celo de la fe y del amor de Dios, suelen tener el deseo de aprender las lenguas para poder difundir mejor la palabra divina”. A falta de auditorios

de esta naturaleza, las cátedras en cuestión tienen que desaparecer. Pero el griego, “fuente y origen de la lengua latina y de las demás ciencias”, recibe un tratamiento especial: basta, para justificar su enseñanza, que haya “un número cualquiera de oyentes que puedan con verosimilitud aprovecharse de esta lengua”. El soplo del Renacimiento ha pasado por allí. La joven ciencia bíblica, sobre todo, impone sus exigencias. Ya veremos cuán íntimamente ligada se halla esta enseñanza de las lenguas en Alcalá con otra de las empresas de Cisneros: la Biblia Poliglota. En la misma Salamanca, había sido suficiente el impulso profano del helenismo italiano para que la prescripción del Concilio de Viena dejara de ser letra muerta en lo que se refiere al griego. Esta lengua hace allí su aparición a fines del siglo XV^[32] con el portugués Ayres Barbosa, discípulo de Policiano, al cual habrá de suceder Hernán Núñez “el Comendador griego”. Existía ya una cátedra de lenguas semíticas desde hacía mucho más tiempo. Pero los estatutos exigían un titular que poseyese, además del hebreo, el siríaco y el árabe. Esta condición, que quizá no fue nunca satisfecha, no era ya tal, a lo que parece, hacia principios del siglo XVI, aunque estuvo a punto de serlo en 1511,^[33] cuando el Comendador Hernán Núñez disputó la cátedra al converso Alonso de Zamora. Este último manejaba el hebreo como su lengua materna. El Comendador reunía, al saber gramatical del hebreo, el conocimiento del árabe que había aprendido en Granada. Pero por entonces no supo Salamanca ganarse al uno ni al otro. Alcalá los acoge, como acogerá muy pronto a Nebrija. Alonso de Zamora, el 4 de julio de 1512,^[34] inaugura la enseñanza del hebreo en la Universidad de Cisneros. El Comendador, antes de recibir el cargo de profesor de griego, desempeñará un gran papel en la impresión de la Biblia Poliglota.

Las cátedras de lenguas previstas en Alcalá se desarrollaron al capricho de los proyectos del Cardenal, más bien que de acuerdo con lo que prescribían las *Constituciones*, Si la cátedra de he-

breo se proveyó desde muy temprano, según acaba de verse, la enseñanza del árabe, en cambio, no se estableció nunca, a pesar de que la Andalucía morisca ofrecía vasto campo a quienes se hubiesen decidido a servirse de esa lengua “para poder difundir mejor la palabra divina”. En cuanto a la cátedra de griego, tuvo comienzos bastante inseguros. No parece haber sido provista antes de 1513. En esta fecha vemos aparecer, entre los profesores, al cretense Demetrios Ducas. Venía de Italia, donde había colaborado en la gran empresa de las ediciones griegas de Aldo Manucio: había publicado en Venecia, bajo la marca gloriosa del áncora y el delfín, los *Rhetores Graeci* (noviembre de 1508-junio de 1509) y los *Moralia* de Plutarco (marzo de 1509).^[35] Esta experiencia y su calidad de griego de nación lo hacían el indicado para dirigir la impresión de los textos griegos de la Biblia Poliglota. Cuando se le hizo venir a Alcalá fue seguramente para que revisara el Nuevo Testamento griego, entonces en prensa. La enseñanza que recogió en este trabajo, mediante doscientos florines anuales, parece haberle causado ciertas decepciones. En primer lugar, había que imprimir textos que poner en manos de los estudiantes de griego. Pues bien, Cisneros dejó que él hiciera el anticipo de los costos. No obstante, aparecen las armas del Cardenal en la portada del poemita de Museo *Hero y Leandro* y en la de los *Erotemata* de Crisoloras, acabados de imprimir en casa de Arnao Guillén de Brocar el 10 de abril de 1514, con unos hermosos caracteres que imitaban la uncial, fundidos expresamente para el Nuevo Testamento. ¿No hay un poco de amargura en este pequeño *post-scriptum* a los estudiosos de la Universidad de Alcalá? “Llamado a España para la lengua griega por el reverendísimo Cardenal de España, y habiendo encontrado gran pobreza, o por mejor decir, ausencia total de libros griegos, yo he impreso, en la medida de mis fuerzas, algunos textos gramaticales y poéticos con los caracteres que a mano tenía, y os los ofrezco. Sin la ayuda de nadie, ni para los

pesados gastos de la impresión,^[36] ni para las fatigas de la corrección, solo, y cargado además con una enseñanza cotidiana, copiando y corrigiendo al mismo tiempo, he pasado grandes trabajos para llegar al fin. A vosotros os toca ahora recibir con benevolencia el fruto de mis sudores, de mis vigiliyas y de mis gastos, y darme por ello el aplauso. Me consideraré pagado si, llenos de celo, os hacéis doctos en la ciencia del griego”.

Fue preciso todo el atractivo de la novedad para que el maestro cretense y sus discípulos españoles venciesen las dificultades inherentes a las diferencias de su formación mental, y a una pedagogía que proponía a los principiantes una gramática redactada en griego. Para Demetrios Ducas significaba un duro destierro el haber cambiado la Academia Aldina, el hogar más brillante, en aquel entonces, del humanismo profano, por una universidad castellana en donde todo se orientaba hacia la teología. Mientras las prensas de Aldo terminaban de regalar a la Europa sabia con todas las grandes obras de la literatura helénica, la biblioteca del Colegio de San Ildefonso,^[37] insuficientemente provista de gramáticas y de léxicos, era paupérrima en textos griegos. Ducas no quiso establecerse en Alcalá. Una vez concluida la impresión de la Biblia, y muerto el Cardenal, el maestro griego desaparece. Transcurre cierto tiempo antes de que lo sustituya el Comendador Hernán Núñez.^[38] Volvemos a encontrar a nuestro cretense en Roma, ocho años después de su salida de Alcalá, y sigue siendo profesor de griego y editor.^[39]

No hay en estos comienzos del helenismo en Alcalá nada que haga pensar en un florecimiento sin dificultades. Se piensa más bien en esa “sabrosa y durable fruta” de que habla San Juan de la Cruz, que “en tierra fría y seca se coge”. El griego sólo echa aquí sus raíces por ser la lengua del Nuevo Testamento, de parte de los Padres y de Aristóteles. El catolicismo tiene necesidad de él para remontarse a sus fuentes metafísicas, así como para descifrar el texto más antiguo de su propia revelación. El monu-

mento de este helenismo es la Biblia Poliglota. Si el Cardenal Cisneros hubiese vivido unos cuantos años más, tendríamos al lado de ella otra obra no menos monumental: un Aristóteles greco-latino.^[40] Alcalá, hasta en su participación del humanismo, permanece fiel a esta norma de sus Constituciones (art. XLV): *Theologica disciplina ceteris scientiis et artibus pro ancillis utitur.*

III

La Biblia Poliglota, gloria de Alcalá en los anales del humanismo, es una de las obras más imponentes que haya realizado en esta época la ciencia de los filólogos servida por el arte del impresor. Es, fuera de toda duda, el coronamiento de un esfuerzo colectivo de gran aliento que Cisneros estimuló y dirigió desde sus orígenes. Pero ¿quiere esto decir que desde 1502, fecha señalada para esos orígenes por un familiar del Arzobispo,^[1] hubiera trazado Cisneros el plan definitivo, y reunido a los obreros del voluminoso trabajo que el impresor Brocar terminará de imprimir quince años más tarde? No nacen con esta majestad académica las grandes obras. Concepción y ejecución, aquí como siempre, debieron progresar a la par, y no sin sorpresas. Pero cuando faltan los elementos para reconstruir este azaroso itinerario, es tentador proyectar sobre la nebulosidad de los orígenes los lineamientos de la obra concluida, y representar la ejecución como un paso lento y seguro de lo ideal a lo real. A esta tentación ha cedido el más reciente historiador de la Poliglota,^[2] explotando, sin suficiente crítica, los recuerdos quizá deformados de Vallejo.

Según este testigo de su vida, Cisneros reunió a su alrededor, desde el verano de 1502, a casi todos los sabios cuyos nombres habían de aparecer en la edición: “mandó llamar al egregio varón el maestro Antonio de Lebrixa y al bachiller Diego López de Zúñiga y a Francisco [léase Hernán] Núñez, comendador de la orden de Santiago, personas doctas en la arte griega; y ansi-

mismo a maestre Pablo Coronel y a maestre Alonso, físico, vecino de la noble villa de Alcalá, que eran católicos cristianos, convertidos de judíos, los cuales eran muy doctos en la lengua hebrea y caldea”.

Vallejo, y esto no se ha señalado lo bastante, es poco explícito acerca de la tarea confiada a estos hombres: los términos que emplea —“entender en la traducción de la Bribia”— hacen pensar menos en una edición poliglota que en una revisión del texto de la Vulgata con ayuda de las fuentes hebraicas y griegas. El mismo memorialista^[3] nos muestra a Cisneros visitando en 1504 el futuro Colegio de San Ildefonso, informándose acerca de los métodos seguidos por su pequeña Academia bíblica y llevándosela a Toledo, en donde sigue asiduamente sus trabajos durante casi todo el verano. A este propósito. Vallejo enumera de nuevo a los maestros que colaboran en esa santa obra: el nombre de Nebrija ha desaparecido, y el de maestre Zamora se ha añadido al grupo de los hebraizantes. Pero ¿es digna de fe esta relación hasta en el detalle? Nos inclinamos más bien a creer que amalgama recuerdos de una época muy distinta. Ciertamente no se halla desprovista de toda base, puesto que el converso Pablo Coronel entró en efecto al servicio del Arzobispo el 19 de septiembre de 1502.^[4] Acerca de Alfonso de Alcalá, de quien no se sabe nada, y de Alfonso de Zamora, cuya vida es mal conocida hasta 1511-1512, época en que viene a enseñar en Salamanca y en Alcalá, puede admitirse, en rigor, el testimonio de Vallejo. Podemos también admitirlo provisionalmente en lo que concierne a Diego López de Zúñiga, pues nada exacto se sabe de él antes de su polémica con Lefèvre d'Étaples y Erasmo (1519-1520), excepto que Ayres Barbosa fue su profesor de griego, y que esto pudo ser antes de 1502.^[5]

Pero la presencia del Comendador en Alcalá entre 1502 y 1504 es ya mucho más difícilmente creíble. Sabemos, por un testimonio contemporáneo,^[6] que cuando llegó a Salamanca, en

1511, había pasado largos años en Granada al servicio del Conde de Tendilla. Esta permanencia en Andalucía se halla aparentemente jalonada por los años 1499, 1505 y 1509, puesto que en estas fechas dedica a su poderoso patrón su primera glosa de las *Trescientas* de Juan de Mena, la refundición de la misma obra y su traducción de la *Historia de Bohemia* por Eneas Silvio Piccolomini.^[7] En cuanto a Nebrija, sabemos de buena fuente^[8] que vivía entre 1503 y 1504 en Extremadura, al servicio del Gran Maestre de Alcántara, cuyo protegido era desde hacía diecisiete años.

No se pretende negar la existencia de la pequeña Academia bíblica reunida por Cisneros en 1502. El gusto del Arzobispo por las cuestiones escriturales databa de mucho tiempo atrás, puesto que desde los días en que pertenecía al cabildo de Sigüenza (hacia 1480) se había inscrito en la escuela de un famoso rabino.^[9] La presencia constante en su casa, a partir de 1502, del Maestro Pablo Coronel, el testimonio formal de Nebrija en su *Tertia Quinquagena*,^[10] todo nos invita, por el contrario, a creer que Cisneros había instituido desde muy temprano en su palacio un centro de estudios bíblicos que tenía a su disposición una biblioteca de manuscritos, y en el cual conversos y helenistas difundían la luz nueva de las lenguas.

Pero los más grandes humanistas de la época, Nebrija y Núñez, sólo colaboran en esta obra tardíamente, hacia 1513, cuando la Poliglota está ya en prensa. No quiere decir esto que hayan permanecido hasta ese año ajenos a las cuestiones bíblicas. Hernán Núñez —lo sabemos por un compañero de los años de su vida que pasó en Granada—^[11] se hallaba sumergido, en la Alhambra, en el estudio de San Jerónimo, cuya vida ascética imitaba. Es verosímil que haya comenzado desde entonces a leer la Biblia con ojos de filólogo. En cuanto a Nebrija, él mismo ha dejado de su actividad en materia de crítica bíblica testimonios muy claros cuya continuidad cronológica puede recons-

tituirse con cierto rigor si previamente se pone en cuarentena el relato sospechoso de Vallejo. Esta actividad aparece, entonces, anterior al movimiento dirigido por Cisneros, y netamente independiente de éste durante largos años, si bien es cierto que busca su apoyo cuando se siente en peligro. Tardíamente enrolado al servicio de la Biblia Poliglota, en 1513, Nebrija habrá de recobrar muy pronto su libertad. En 1514 sale el primer volumen de las prensas. Entre las poesías latinas y griegas que cantan los loores de la obra, no hay un solo dístico de él. Nebrija encama, en los umbrales del siglo XVI español, el esfuerzo autónomo del humanismo por restaurar la antigüedad íntegra, profana y sagrada. Merece que se le considere aparte en su obra de humanista cristiano.

En este campo, no solamente es él el precursor del erasmismo español, sino que se anticipa al propio Erasmo. No vamos a hablar aquí una vez más del papel representado por Antonio como instaurador de la cultura latina en su país ni como anunciador de los destinos imperiales de la lengua española.^[12] Sólo lo consideramos en cuanto hombre del Renacimiento cristiano. Desde Menéndez y Pelayo,^[13] se le define como el introductor en España del “método racional y filosófico de Lorenzo Valla”. Es preciso ir más lejos, y buscar en él al heredero de las audacias de Lorenzo Valla en materia de filología sagrada, y quizá también de su actitud crítica frente a las tradiciones de la Iglesia. No es discípulo directo de Valla. Éste había muerto hacía poco, cuando Nebrija, de edad de diecinueve años, desembarcó en Italia hacia 1460.^[14] Por otra parte, nuestro humanista, que nombra a varios de los maestros de su juventud, en particular a Pedro de Osma, su profesor de filosofía moral en la Facultad de Artes de Salamanca, no cita a ningún italiano de quien considere orgullo llamarse discípulo. Pero no por ello dejó de respirar durante diez años, en Bolonia y en otras partes, la atmósfera de libertad crítica que tanto había contribuido a crear Valla con

sus *Anotaciones* al Nuevo Testamento y, sobre todo, con sus ataques a la escolástica aristotélica, la institución de los votos monásticos y la pretendida donación de Constantino.

Algo de este espíritu pugna por brotar a la luz en España en la época en que Nebrija vuelve a su patria. Entre 1473 y 1486 emprende desde Salamanca, como “desde una fortaleza expugnada”, su guerra contra la “barbarie” medieval. Ahora bien, en 1478, su maestro Pedro de Osma suscita un gran escándalo propagando opiniones nuevas en materia de confesión. Como por entonces no existía aún la Inquisición, es el Arzobispo de Toledo quien recibe encargo del Papa para instruir proceso contra Osma y sus secuaces por medio de una comisión de teólogos congregada en Alcalá. Las principales proposiciones condenadas son: que la confesión sacramental no es de institución divina; que los pecados mortales se rescatan por la contrición sola, sin necesidad de confesión; que no hace falta confesar los malos pensamientos, sino que basta la voluntad de rechazarlos para borrar esos pecados veniales. Erasmo y sus discípulos españoles volverán a ideas muy afines a éstas.^[15]

En ninguno de sus libros llegó a decir Nebrija lo que pensaba de la condenación de su antiguo maestro. Observemos solamente que lo nombra con elogio, sin ninguna precaución oratoria, en su prefacio autobiográfico al *Diccionario latino-español* (1492) y en la *Apología* que escribirá cuando a su vez tenga él que vérselas con la Inquisición. En venganza, ridiculizará en su *Epístola a Cisneros* a ciertos teólogos que tomaron parte en el conciliábulo de 1479.^[16]

Hacia 1486, Nebrija ha salido de la Universidad para entrar al servicio del Gran Maestre de Alcántara, Don Juan de Zúñiga, gran señor, piadoso y amigo de las letras, que vivía en Zalamea, en el centro de sus “estados”, rodeado de sabios de quienes era mecenas. Nos faltan elementos para reconstruir el ambiente del maestrazgo de Alcántara en la última década del siglo xv. Cier-

tamente no era entonces La Serena esa tierra inclemente en que se ha transformado debido a la creciente centralización de la Península. Se halla sobre el camino que llevaba de Salamanca a Sevilla, puerta del Nuevo Mundo, y a aquel reino de Granada recientemente reconquistado. Entre los hombres que honrarán a Alcalá de Henares, no es Nebrija el único que pasó por la pequeña corte de don Juan de Zúñiga: Hernán Núñez, en su glosa de Juan de Mena, evoca el recuerdo de un paseo nocturno entre Alcántara y Villanueva de la Serena, en compañía de Nebrija, su maestro venerado.^[17] Pues bien, allí es donde el gran humanista, sin descuidar la antigüedad romana, de que tan ricos vestigios aparecen en esa tierra, se orienta resueltamente hacia la antigüedad cristiana. Y, a juzgar por el giro que toman sus investigaciones bíblicas, nos sentimos tentados a creer que éstas se originaron en sus conversaciones con sabios de origen judío,^[18] que por su solo conocimiento del hebreo debieron de darle la solución de ciertos enigmas de la Vulgata. En 1495, al dedicar a la reina Isabel la tercera edición de sus *Introductiones latinae*, alude a sus trabajos arqueológicos sobre las antigüedades de España de los cuales publicará poco más tarde una “muestra”, y anuncia su voluntad de consagrar en seguida todo lo que le queda de vida a las letras sagradas.^[19] Más o menos en los mismos términos habrá de anunciar Erasmo a John Colet, unos diez años más tarde, su conversión a la ciencia escritural.^[20] Nebrija, Colet, Erasmo, comulgan en un mismo espíritu. A unos cuantos años de distancia, se transforman en servidores de un humanismo cristiano cuyo hechizo deslumbró a Erasmo en París,^[21] y del cual impregna Colet los estatutos que da a la escuela de San Pablo de Londres.^[22] Es extraño que nadie haya señalado todavía la misma tendencia en Nebrija. Sin embargo, aparece a la primera ojeada que se echa sobre la abundante bibliografía de sus ediciones comentadas para uso de las escuelas. La poesía latina clásica se halla representada en ellas casi únicamente^[23] por las

sátiras de Persio. Aparecen, en cambio, junto con los *Dísticos* morales del pseudo-Catón, los *Himnos* litúrgicos, las perícopas de las *Epístolas* canónicas y de las profecías, la *Psychomachia* de Prudencio, el *Paschale* de Sedulio, una colección de opúsculos conocida con el nombre de *Santoral*, que contiene la *Passio Domini* en hexámetros latinos, los *Threni* de Beroaldo sobre la Pasión, *Vidas de santos* sacadas de San Jerónimo y, en algunas ediciones, el marririo de Santa Quiteria.^[24] Desde este punto de vista, Nebrija hace escuela en España. Ya en 1504, su discípulo Sobrarias publica el *Paschale* en Sevilla.^[25] Hacia 1500 aparece en Salamanca la *Historia apostólica* de Arator, que Barbosa, en 1516, publica con un comentario.^[26] Pedro Núñez Delgado, discípulo de Nebrija y continuador de su enseñanza en Sevilla, edita en 1512 los *Parthenica septem* de Battista el Mantuano.^[27] La porción más selecta de los clérigos se eleva entonces “in hymnis et canticis”, pero, hecho capital muy poco señalado, está habituada a comprender lo que canta, se acostumbra a considerar en la liturgia su armadura bíblica, se ve conducida a la Biblia, introducida en el problema de sus relaciones con la tradición de la Iglesia.



FRANCISCVS SIMENIVS, CARDINALIS HISPANIÆ.
*Cernere te cælo denisum nimen ab alto,
 Lector, Simenij diu conspicis ora putato:
 Edi qui VARIIS curauit BIBLIA LINGVIS;
 Quo merito illius volat omnem fama per orbem.*

LÁMINA II

El Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros.

Grabado por Philippe Galle.

En la Biblia misma es en lo que piensa Nebrija cuando habla en 1495 de consagrar el resto de sus días a las letras sagradas. Después de medio siglo de imprenta, la cuestión de la crítica bíblica se planteaba mucho más imperiosamente que en tiempos de Lorenzo Valla. La multiplicación de los textos de toda especie, defectuosos o correctos, en ediciones de millares de ejemplares, ponía bajo la más viva luz la importancia de la crítica verbal. La corrección del texto bíblico estaba a la orden del día. Muy pronto iba Erasmo a imprimir las *Adnotationes* del gran humanista italiano sobre el Nuevo Testamento (1505) y a esbozar, con esa ocasión, el programa de la nueva ciencia escritural. Pero Nebrija se le había adelantado. En 1503, al publicar su comentario de Persio a petición del Maestre de Alcántara, dice hallarse sumergido en ese trabajo “sobre la gramática de las letras sagradas” cuya elaboración lo ocupa desde largo tiempo atrás.^[28] Don Juan de Zúñiga, entonces arzobispo electo de Sevilla y muy pronto cardenal, debía morir al año siguiente (26 de julio de 1504), unos cuantos meses después de su entronización.^[29] El humanista era solicitado por la Universidad de Salamanca para que fuese a ocupar la cátedra de prima de gramática. Después de no pocas vacilaciones había renunciado a ella.^[30] Pero he aquí que, después de su mecenas Don Juan de Zúñiga, moría la reina Isabel, su protectora (25 de noviembre de 1504). Nebrija dirige entonces una vez más sus miradas a Salamanca. En abril de 1505 se halla vacante otra cátedra de gramática y él se presenta como candidato. Barbosa, que también lo era, se esfuma ante él, y el patriarca del humanismo vuelve a ocupar su lugar en la Universidad de que había salido hacía casi veinte años.^[31]

Cuando la corte se traslada a Salamanca^[32] para la firma del acuerdo entre Fernando el Católico y Felipe el Hermoso, Nebrija se encuentra allí y conversa con Cisneros sobre cuestiones bíblicas. Por este tiempo^[33] es cuando el Inquisidor General, Fr.

Diego de Deza, alarmado por las investigaciones de un gramático sobre el texto bíblico, confisca sus papeles. Nebrija recordará este amargo incidente varios años después, cuando Deza está ya incapacitado para hacerle daño. La censura inquisitorial se hallaba desarmada contra una obra en preparación. Había sido preciso apelar a la autoridad civil para que Fr. Diego le devolviera sus manuscritos. El proceso no se había llevado muy lejos.

El Inquisidor General, dice Nebrija no sin desprecio, no se preocupaba tanto de condenarlo o de absolverlo como de disuadirlo de escribir. Pero acusado de intromisión en el campo de las letras sagradas, el humanista defiende su causa ante Cisneros, Arzobispo de Toledo, Primado de las Españas. En él invoca a un arbitro de quien le consta que ve con buenos ojos la filología bíblica. La hermosa *Apología* que entonces le dirige es notoriamente contemporánea de la edición erasmiana de las *Annotationes* de Lorenzo Valla. Si, como parece, Nebrija la escribió sin tener aún conocimiento de la carta-prefacio de Erasmo, el encuentro de los dos sabios no deja de ser significativo. En caso contrario, la defensa que hace Nebrija de sí mismo vendría a demostrar de manera impresionante con qué rapidez respondía Salamanca a París.

La *Apología* es más vehemente que la carta a Christophe Fisher. Pero la sustancia de ambas es extrañamente la misma. En España como en París, la crítica tenía que afirmar sus derechos contra la misma hostilidad conservadora. El método que se impone a todo el que quiere resolver las divergencias que ofrecen los manuscritos de la Vulgata no es, sin embargo, un método revolucionario. Los modernos lo han recibido de los doctores antiguos; es el mismo que recomiendan un San Jerónimo, un San Agustín, y he aquí cómo lo formula Nebrija: “Cada vez que se presenten variantes entre los manuscritos latinos del Nuevo Testamento, debemos remontarnos a los manuscritos griegos; cada vez que haya desacuerdo entre los diversos manuscritos la-

tinios o entre los manuscritos latinos y los manuscritos griegos del Antiguo Testamento, debemos pedir la regla de la verdad a la auténtica fuente hebraica”. Esta necesidad de remontarse a las lenguas originales resulta evidente por un simple ejemplo. Ciertos textos impresos de la Vulgata tienen en *Marcos*, V, 41 “tabitha cumi (puella dico tibi surge)” en lugar de “talitha cumi”, confusión debida, sin duda, al relato análogo de los *Hechos* (IX, 40), donde ciertamente hay que leer *Tabitha* (*Dorcas*). El texto griego da en el primer caso **ταλιθά** y en el segundo **Ταβειθά**. Sólo los hebraizantes dan la clave del enigma enseñándonos que en arameo tabítha es el equivalente del griego *Dorcas* (gacela), pero que *talitha* es el equivalente del latín *puella*. Por lo mismo, *talitha* es lo que hay que leer en *Marcos*, como lo hacen Remigio y, mucho antes que él, San Jerónimo. Si se rechaza el método que se remonta a las fuentes, se erigirá en norma, en canon, toda deformación del texto que haya sido multiplicada por la imprenta.

Pero ¿qué argumentos son los que se oponen a este método? No se teme afirmar que los manuscritos latinos son más correctos que los manuscritos hebreos. Y tampoco se teme atribuir esta absurda opinión a San Agustín y a San Jerónimo e interpretar a la inversa el pensamiento de estos doctores, abusando de un error contenido en la glosa del *Decretum* de Graciano.^[34] Nebrija pide que se consienta en razonar como se debe un solo instante:

Si, como lo piensa el comentador del *Decreto*, los hebreos y los griegos han alterado sus propios libros por odio a los cristianos, esto lo han hecho, bien en los pasajes que estaban a nuestro favor y en su contra, bien en los pasajes que estaban a favor de ellos y en contra nuestra, bien en los que eran favorables a las dos partes, o bien en los que no lo eran ni para los unos ni para los otros... Que hayan cambiado algo en los pasajes que los favorecían contra nosotros, o en los que favorecían a los unos y a los otros, o en los que no favorecían ni a los unos ni a los otros, ello no es creíble, cuando por el contrario sabemos que ellos son mucho más diligentes que nosotros en la copia, corrección y revisión de los libros, los hebreos sobre todo, que han sujetado a un sistema de números no solamente las palabras, sino cada sílaba y cada letra del

Antiguo Testamento, y que, para transcribir las palabras de nuestro Salvador, no omiten ni un acento ni una iota. Sólo queda, pues, el que hayan corrompido y modificado los pasajes que están a nuestro favor y en su contra. Pero ¿cuáles son estos pasajes? Lo ignoro. Lo que se lee en nuestros manuscritos se lee en los griegos, y se lee también en los hebreos. Ningún texto, en todo caso ningún texto importante, ofrece divergencias. Por el contrario, siendo idénticos los textos, sobre lo que recae la controversia es sobre su sentido: por ejemplo, entre latinos y griegos respecto al áximo y al verdadero pan de la consagración, respecto a la procesión del Espíritu Santo, y entre ellos y los hebreos sobre si Cristo es simplemente hombre o a la vez hombre y Dios, si el Salvador debe venir o si ya ha venido.

En lugar de tratar de fundar el texto sobre la autoridad más antigua y más válida, ¿se va por ventura a contar las autoridades? Semejante aritmética carece de valor en las operaciones del espíritu. Y es demasiado claro que, cuando se compara una multitud de textos, todos los ejemplares impresos de acuerdo con un mismo arquetipo tienen que contarse como uno solo. De mil impresos errados y de un solo manuscrito, bien puede suceder que este último haga que la balanza se incline a su favor: así aquel “Codex pervetustus” de los dos Testamentos que pertenecía a la catedral de Salamanca, y del cual había sacado Pedro de Osma más de seiscientas correcciones al texto de la Vulgata. Nebrija mostró esas correcciones a Cisneros cuando éste se hallaba en Salamanca con la corte del rey Fernando.

La tradición escritural en las tres lenguas constituye un todo indisoluble. Y cuando se pretende que el latín se basta a sí mismo, se olvidan las decisiones de la Iglesia que prescriben el estudio del griego y del hebreo.^[35] El griego no está completamente descuidado, gracias al portugués Ayres Barbosa, pero el hebreo está en riesgo de caer en el olvido.^[36] En el fondo, la hostilidad suscitada por el esfuerzo crítico de un Nebrija se dirige, sobre todo, contra su calidad de humanista, de “gramático”. Los teólogos reivindican, con respecto a la Biblia, una especie de monopolio. Sin embargo, ¿quién, si no un gramático, es el indicado para ocuparse de la letra de ese texto? ¿Quién tendrá que da-

mos luces acerca de los nombres de plantas y de animales que contiene la Biblia, si no un filólogo?

Pero se objeta aún: de la significación literal, verdadera o falsa, los doctores han sacado ya otros sentidos, bien sea místicos, bien morales. Lo que otros han hecho, es asunto de ellos; han hecho tal cosa bajo su responsabilidad, no bajo la mía. Lo que el autor de la Sagrada Escritura, lo que el Espíritu Santo, en los dos Testamentos, ha pronunciado por boca de los profetas y de los apóstoles, he ahí, por lo que a nosotros se refiere, los textos que interpretamos según sus palabras mismas, utilizando excelentes autores que jamás han leído nuestros adversarios, pues prefieren no sé qué Ebrardos, Mamotrectos, Papías, Ugucios^[37] y otros, de quienes podría decir el poeta: *nostri nomina duriora terris*.

Queda el argumento del escándalo. Un trabajo como ése de Nebrija no puede escandalizar ni a los doctos ni a los ignorantes, sino únicamente a los ignorantes hipócritas que quieren pasar por doctos. ¿Acaso Cristo temió escandalizar a los fariseos? Antes de terminar, Nebrija toca una vez más la cuestión de la autoridad de los Setenta, pero sin tomar partido. Su único designio es poner en evidencia la necesidad de llegar a la restitución, en su estado primitivo, de una versión única: la Vulgata de San Jerónimo.

Se somete por anticipado a la decisión de la Iglesia. “Pero mientras tanto —concluye—, ¿quién me va a vedar que haga estudios en este campo, que exhorte a los demás a hacer lo propio, y que consagre a este cuidado hasta mi último aliento? ¿Acaso no vale esto más que el disputar sobre aquella cuestión ridícula: «*si las quididades de Escoto, pasando por los lados de un punto, pueden llenar el vientre de una quimera*», o bien que el ocuparse de sofismas como los de los cuernos, del cocodrilo y del montón de Crisipo, o que el disertar acerca de las goteras, la defensa contra el agua de lluvia y otras necedades de esta especie?”. Con ello queda netamente abierto el debate entre la rutina de las cuestiones escolásticas y la nueva disciplina del humanismo. Dirigiéndose a Cisneros, Nebrija lo conjura a favorecer la resurrección de las lenguas antiguas: “Traed de nuevo a esta

tierra aquellas dos antorchas apagadas de nuestra religión que son las lenguas griega y hebrea; ofreced recompensas a quienes se consagren a esta tarea; en cuanto a los estorbadores, arrojadlos más lejos que los sármatas, que los morinos, *los más remotos de los hombres*^[38] más lejos que los garamantes”.

Nebrija no se había quedado mano sobre mano; lejos de ello, y en espera de tiempos mejores, había vuelto a emprender el trabajo confiscado por Deza. Ahora bien, en 1507 luce una esperanza nueva para los estudios bíblicos. Deza, comprometido por las crueldades de Lucero en Córdoba, se ve obligado a dimitir sus funciones, y el propio Cisneros, recientemente elevado a la dignidad de cardenal, es quien le sucede como Inquisidor General. Aquel a quien Nebrija había invocado en vano como árbitro es ahora juez supremo. Entonces es cuando le dedica su *Tertia Quinquagena*,^[39] conjunto de disertaciones filológicas acerca de cincuenta pasajes de la Biblia, cuyo número ordinal (*tertia*) era probablemente alusión discreta al primer trabajo confiscado por Deza y al segundo cuya aparición había estorbado éste.

Casi todos los términos sobre los cuales quiere Nebrija hacer brillar la luz de la filología pertenecen a lo que se podría llamar el campo de los *realia* de la Biblia. Unas veces parte de una observación, justa o falsa, de un glosador como Nicolás de Lira, o de autores mucho más oscuros, como aquel Jacobus Constantius cuyo Hecastys, o colección de cien observaciones, ha descubierto él mismo un día que escudriñaba, según su costumbre, los rincones de las muchas librerías de Salamanca.^[40] Otras veces acude a sus propios recuerdos: hablando del onocrótalo, afirma haber visto en dos ocasiones este pájaro, una vez de cerca en una plaza pública de Bolonia, en donde se le exhibía como curiosidad, y otra, de lejos, en su Andalucía natal, en las orillas del Guadiana.^[41] Su conocimiento de los naturalistas antiguos le permite distinguir dos pájaros que durante largo tiempo ha-

bía confundido, e identificar el *porphyrio* con el calamón de su país, mientras que el *phoenicopterus* no es otro que el flamenco, igualmente común en Andalucía. Preguntándose a qué responden, en realidad, *simila* y *similago*, se dirige a los hebraizantes para saber el sentido del término *soleth*. Es la flor de harina que servía para hacer los panes de la proposición, el acemite de los andaluces, la materia prima del alcuzcuz que tanto gusta a los moriscos y negros,^[42] la sémola de los aragoneses. Y Nebrija tiene buen cuidado de informar al lector que de las tres clases de trigo, *robus*, *silignis* y *trimestre*, sólo el primero, el rubión de los españoles, se presta para tamizar la flor de harina, y especialmente en Andalucía.

¿En qué podía perjudicar a los teólogos este género de observaciones? Hacía que la interpretación de la Biblia se aprovechara de una ciencia que Plinio reputaba ardua, y en la cual, según el testimonio de sus compañeros, él se había hecho maestro: poner cosas para los nombres y nombres para las cosas,^[43] nada más inocente, en verdad. Pero ante la consideración de un teólogo consecuente, ¿no es esto lo mismo que entregar la Biblia entera, poco a poco, a una crítica puramente profana? Además, ¿no había hecho Nebrija una selección entre las notas? ¿Y acaso esos cincuenta “exploradores”^[44] encargados de entrar en contacto con el enemigo dan una idea justa y completa de lo que era el grueso del ejército? Las observaciones de Nebrija sobre la Biblia, con excepción de esta *Quinquagena*, permanecieron inéditas. Un año después de su muerte, el 16 de junio de 1523, Sebastián de Nebrija entró en posesión de los manuscritos paternos que conservaba en depósito el Colegio de San Ildefonso, y entre los cuales figuran unas *Anotationes sacre escripture*, así como un *Vocabulario de la sacra escriptura enquadernado en pergamino*. Sebastián se obligaba, si alguna vez se publicaban dichos manuscritos, a acudir a Alcalá para su impresión.^[45] Parece fue-

ra de duda que jamás se trató de ello en el caso de los manuscritos referentes a la Biblia.

Así, pues, son difíciles de precisar los límites del atrevimiento de Nebrija. Es seguro que no ignoraba la obra crítica de Lorenzo Valla, ni la de Pedro de Osma. Y las afirmaciones contenidas en la *Apologia* constituyen muy bien el manifiesto de una ciencia que se proclama libre de toda traba. El hecho es que Cisneros, que alentó sin vacilación alguna las indagaciones de Nebrija, se negó a acompañarlo hasta el cabo cuando se trató de la elaboración de la Biblia Poliglota.

Ha llegado el momento de decir en qué consistió la participación del gran humanista en esa empresa. De lo dicho anteriormente se deduce que no perteneció al núcleo primitivo de la Academia bíblica reunida en Alcalá desde 1502. Si hubiera formado parte de ella, no habría dejado de aludir a ese hecho en su edición de Persio, donde habla de sus propios trabajos *de sacrarum litterarum grammaticæ*, o en todo caso en la *Apologia* que dirige a Cisneros cuando se ve perseguido por Deza. La *Tertia Quinquagena*, hacia 1508, se refiere ciertamente a las investigaciones dirigidas por el Cardenal acerca de “la antigüedad de las letras sagradas”. Pero los términos en que habla no son los que emplearía un hombre asociado a ellas.

La dedicatoria nos muestra a Nebrija comiendo con el Cardenal, exponiéndole algunas de sus anotaciones y recibiendo sus palabras de aliento. La escena transcurre en Salamanca en 1506. Quizá en la misma época se sitúa la conversación evocada por la anotación XXIII, donde el prelado, tomando en su mano un manuscrito griego, saca al humanista del error en que se hallaba respecto a Iona.^[46] Otros pasajes demuestran que no se mezclaba sino de tarde en tarde con los “hombres doctos en las tres lenguas” reunidos por Cisneros “para sopesar cada palabra de las diferentes versiones de la Biblia”: sólo de oídas sabe lo que ocurre entre ellos.^[47]

No obstante, le llega el día de colaborar en la obra bíblica de Alcalá. Es el momento decisivo en que el examen de las diferentes versiones de la Biblia se está viendo coronado por la impresión de la Poliglota. Nebrija, instalado en Alcalá desde poco antes, tiene que tomar sobre sí una parte importante del trabajo de revisión. Pues bien, no entra en el grupo de los *Complutenses* sino para salir de él inmediatamente y para criticar su obra a distancia. El significado de esta actitud no se ha esclarecido bien todavía, porque nadie se ha tomado el trabajo de fechar exactamente el texto que nos la revela. Este documento —el único en que Nebrija alude a su intervención en los trabajos de la Poliglota— es una epístola dirigida por él al Cardenal cuando, en los días en que la Biblia está ya imprimiéndose, se toma la resolución de introducir en ella glosarios para las palabras pertenecientes a las lenguas semíticas, es decir, en 1514 o 1515.

[48]

El documento debió de enviarse realmente al Cardenal junto con un ejemplar de la *Repetitio tertia de peregrinarum dictionum accentu*.^[49] Por lo demás, hay en esta diatriba tanta ironía, que se sospecha que fue escrita para que circulase entre los maestros y estudiantes de Alcalá. En buena parte, es una regocijada miscelánea de patrañas, atribuidas unas a bufones profesionales y otras a predicadores, tres de ellos dominicos, y los tres profesores en la Universidad de Salamanca. Pero estas páginas encierran un contenido histórico que se puede resumir de la manera siguiente. Cuando Nebrija, en el otoño de 1513, abandona definitivamente la Universidad de Salamanca por la de Alcalá,^[50] el Cardenal lo suma al número de colaboradores de la Poliglota, cuya impresión ya ha comenzado. Recibe el encargo de revisar el texto de la Vulgata, de la misma manera que los helenistas y los hebraístas están encargados respectivamente del texto griego y del texto hebreo. Pero Nebrija no tarda en juzgar inaceptable semejante división del trabajo. Al salir de Salamanca, ha dicho a

cuantos querían oírle que se marchaba a Alcalá para ocuparse en la corrección de la Vulgata, comúnmente corrompida en todas las Biblias, confrontándola con los textos hebreos, caldeos y griegos. Si no puede recurrir a esas fuentes para corregir los errores de la Vulgata, prefiere retirarse de la empresa y no poner su nombre en una revisión deficiente.

Entonces tiene lugar una explicación entre el humanista y el Cardenal, en presencia del obispo de Ávila, Don Francisco Ruiz. Nebrija explica los motivos de su abstención. Pero Cisneros mantiene la norma que ha dado a todos los colaboradores de la obra: no cambiar nada en las lecciones comúnmente respaldadas por los manuscritos antiguos. Por lo demás, no pretende tapar la boca al sabio anciano. Nebrija, en su carta a Cisneros, escribe: “Entonce Vuestra Señoría me dijo que hiciese aquello mesmo que a los otros había mandado, que no hiciese mudanza alguna de lo que comúnmente se halla en los libros antiguos; mas que si sobre ello a mí otra cosa pareciese, que debía escribir algo para fundamento y prueba de mi intención. A esto yo dije que si algo yo escribiese, de mi rebusco yo hinchiría mucho mayor bodega que todos los otros de su vendimia principal. Desto Vuestra Señoría se rió, y dijo que pensaría ser así, y que todos los otros trabajaban para mí, lo cual todo pasó delante del Señor Obispo de Ávila”.

Desde entonces el Obispo de Ávila pregunta cada día a Nebrija si trabaja en su informe. Él responde que sí. Pero no reanuda la colaboración interrumpida, y Cisneros no insiste para que la reanude. Si abandona alguna vez su reserva, es porque ha sabido que se pretende seguir, para el glosario de las voces de origen semítico, la autoridad trasnochada de Remigio. No quiere que la gran obra del Cardenal sea el hazmerreír al dar como hebreas palabras indiscutiblemente griegas o latinas. Se permite entonces remitir a Cisneros y a sus colaboradores a lo que ha dicho desde 1507^[51] en una lección pública que causó cierto re-

vuelo en Salamanca, y de la cual adjunta un ejemplar en su epístola.

Y esto es lo que yo agora quise notificar a Vuestra Señoría Reverendísima —concluye Nebrija—, por que provea en que estos vuestros correctores de la impresión no dejen cosa de que los ausentes et presentes et los que están por venir puedan hacer burla de nosotros los que aquí nos hallamos en ella. Y esto lo quise dejar testificado, y no en latín, como hasta aquí, mas en lengua castellana, por que tenga más testigos que le avisé dello. Porque hasta aquí hablaba con Vuestra Señoría, y hablando con él hablaba con todos los otros que tienen conocimiento de aquella lengua. Mas veo que aun en ella no me entienden, o que si me entienden lo disimulan, y que no me quieren entender. Y agora ¿quién me quitará a mí que no me aparte con carpinteros y herreros, con sastres y zapateros, para reír con ellos lo que acá pasa entre los hombres que tienen hábito e profesión de letras, y que todo aquello que leyen piensan en todo seso que es así como ellos lo entienden y dicen? Et cuanto éstos me faltaren, todo será retraerme a un rincón, o en un campo desierto hacer un hoyo, y reyéndolo conmigo solo, o cantando como dice Persio, diga aquello del barbero del Rey Midas: *Aurículas asini quis non habet?* Porque yo no siento otro mayor placer en este mundo que ver unos hombres honrados y puestos en hábito de autoridad y que digan desvaríos de que los niños et aun los bobos se pueden reír.

El incidente, como se ve, no toma ningún cariz trágico. En aquellos dichosos días que preceden a la excomunión de Lutero, los humanistas tienen derecho a reír si juzgan que la ciencia oficial comete una pifia. La autoridad eclesiástica no se siente agraviada por ello, por lo menos cuando está representada por un hombre de la talla de Cisneros. Los contemporáneos transmitieron a la generación siguiente la imagen tranquilizadora del Cardenal deteniéndose, cada vez que se dirigía a la Universidad, frente a la casa habitada por Nebrija, cerca de la imprenta, para charlar con el sabio anciano por la ventana abierta.^[52] Pero la indulgencia de Cisneros no debe encubrirnos la profunda divergencia entre sus puntos de vista y los de Nebrija. Y si partimos de esta divergencia podremos comprender el espíritu que reinó en la elaboración de la Biblia Poliglota.

El Cardenal quiere que Nebrija respete la regla que ha impuesto a todos sus colaboradores: no cambiar nada en las lecciones comúnmente respaldadas por los manuscritos antiguos.

De la misma manera que el helenista encargado de la revisión del texto griego del Nuevo Testamento tiene que fiarse de los mejores manuscritos griegos, así también el latinista debe establecer el texto de la Vulgata basándose en los mejores manuscritos latinos, sin pretender corregir el texto latino según el texto griego. Ahora bien, precisamente de esta corrección es de lo que Nebrija hace depender su honor de humanista. Y puesto que no se ve libre para llevarla a cabo según sus luces, prefiere permanecer al margen de la gloriosa empresa. De las dos concepciones que aquí se enfrentan, no es muy claro que la del humanista sea la más coherente. ¿Acaso no había fijado él mismo como meta de su trabajo crítico la restitución de la “Vulgata de San Jerónimo”? Y para esta tarea ¿no era acaso el del Cardenal el método más seguro? Los exégetas modernos consideran la Vulgata como un testigo de la Biblia y se aplican a establecer su texto de acuerdo con la tradición latina, sin pedir a los manuscritos hebraicos y griegos otro servicio que el de explicar las lecciones de los manuscritos latinos. Cosa muy diversa es pretender dar un texto latino de la Biblia que refleje con la mayor fidelidad posible los originales hebreos y griegos. En efecto, si tal es la meta, más vale hacer a un lado deliberadamente la Vulgata e intentar una traducción nueva, con todos sus riesgos y peligros, como lo hace Erasmo, precisamente en 1514, en su edición grecolatina del Nuevo Testamento.

¿Quiere esto decir que Cisneros haya tenido una visión clara de los problemas que suscitaba una edición poliglota de la Biblia y que los haya resuelto de manera estrictamente científica? Nadie se atrevería a afirmarlo. Por lo menos, es difícil creer que el proyecto de semejante edición haya guiado desde el origen los trabajos de su pequeña Academia bíblica. Ni las memorias de Vallejo relativas a los principios de ésta, ni las alusiones de Nebrija en la *Tertia Quinquagena* mencionan expresamente este proyecto. Para quien sabe con qué empuje pasaba el Cardenal a

los hechos, es tentador suponer que la idea tomó consistencia hacia 1510, poco antes de que el impresor Arnao Guillén de Brocar fuese llamado de Logroño a Alcalá.^[53] Durante los años siguientes es cuando Cisneros multiplica sus esfuerzos por reunir buenos manuscritos.^[54] El 10 de enero de 1514 termina de imprimirse el Nuevo Testamento. En 1514-1515 se pasa a los vocabularios que provocan la *Epístola* de Nebrija. A continuación se prosigue la corrección e impresión del Antiguo Testamento, sin punto de reposo, hasta la conclusión de la obra (17 de julio de 1517).

Es inútil describir una vez más este monumento del arte tipográfico y de la ciencia escritural.^[55] Mucho nos gustaría poder determinar lo que debe a sus diferentes colaboradores, pero los datos precisos que a este respecto se conservan se reducen a muy poca cosa. En el remate del Nuevo Testamento nos encontramos con un ramillete de versos griegos y latinos cuyos autores son probablemente en su totalidad obreros del volumen. Al lado de Demetrios Ducas aparece un tal **ΝΙΚΗΤΑΣ ΦΑΥΣΤΟΣ**, ciertamente griego de nación, quizá el tipógrafo que compuso el texto helénico bajo la dirección de Ducas. El Comendador Hernán Núñez se encuentra al lado del toledano Juan de Vergara y del burgalés Bartolomé de Castro.^[56] Los tres son latinistas y helenistas. Lo único que es posible conjeturar es que intervinieron más en la estabilización de la Vulgata, y que Demetrios Ducas desempeñó un papel preponderante en la del texto griego. Por lo que se refiere a los volúmenes del Antiguo Testamento, no tenemos siquiera indicios comparables a éstos. Los conversos, principalmente Pablo Coronel, aseguraron sin duda alguna la fijación de los textos hebreos y siríacos. Demetrios Ducas debió de ocuparse en el texto de los Setenta. El único dato preciso que poseemos es una declaración de Vergara en el curso de su proceso:^[57] afirma haber hecho la traducción interlineal del texto griego de los *Proverbios*, de la *Sabiduría*, del

Eclesiástico, del *Eclesiastés*, de *Job* y de otros libros. En cuanto a Diego López Zúñiga, considerado generalmente como uno de los autores de la versión interlineal de los Setenta, su participación en la obra es imposible de determinar: jamás aludió a otra cosa que a una confrontación de los manuscritos griegos con los manuscritos más antiguos del Nuevo Testamento.^[58]

La obra se encuentra allí, colectiva, indivisa, pero firmada por un editor responsable: Cisneros. Éste fue, para el caso, mucho más que un mecenas. Su rozamiento con Nebrija demuestra que dirigió el trabajo según normas estrictas. Quisiéramos indicar aquí las tendencias de esas normas: aparecerán en plena luz si con el *Novum Instrumentum* de Erasmo, impreso dos años después en Basilea, se compara el volumen correspondiente de la Poliglota. Y entonces se comprenderá mejor la actitud de reserva casi hostil en que un Nebrija se mantiene respecto a la gran empresa de Alcalá.

El *Novum Instrumentum* de 1516 hace abstracción de la Vulgata. Su razón de ser es devolver todo su honor al texto griego. Éste, sin embargo, no se establece con todo el escrúpulo que sería de desear, pues Erasmo, que no tuvo a su disposición más que un texto mutilado del *Apocalipsis*, no vacila en traducir al griego, de acuerdo con la Vulgata, los versículos que le hacen falta. Al texto va adjunta una nueva traducción latina, que no pretende sustituir a la Vulgata, pero que es profundamente revolucionaria, quiéralo o no, puesto que tiende a hacer vivir las palabras divinas con una nueva vida, como si hubiesen estado durante largo tiempo prisioneras de una traducción venerable, consagrada por el uso secular de la liturgia y de la teología. La nueva versión erasmiana, lejos de apegarse a la Vulgata, retocándola, parece sistemáticamente escrita en otra lengua: se proscribe el vocabulario de fuente judeo-griega, menos por afán de purismo que por hacer hablar a Cristo y a San Pablo el común lenguaje de la *pietas litterata*. El *Novum Instrumentum* se com-

pleta con notas que, destinadas a precisar o a discutir el sentido de ciertos pasajes, se complacen a veces en desarrollar los puntos esenciales de la doctrina evangélica. Va acompañado, además, de manifiestos de atrevido evangelismo.^[59]

Muy otro es el Nuevo Testamento de Alcalá. Sin más anotaciones que las referencias a pasajes paralelos y unas cuantas notas críticas, ofrece en dos columnas, con igual majestad, el texto griego y la Vulgata. Su correspondencia se establece, palabra por palabra, por medio de unas letras pequeñas que se responden de una columna a la otra. Ningún intento de traducción nueva, sino un religioso respeto por la versión consagrada y por el texto, más venerable aún, que permite captar el pensamiento divino en su riqueza original. La dedicatoria de Cisneros a León X^[60] insiste en esta superabundancia “pululante” de los sentidos de la sabiduría divina, sentidos ocultos de los cuales ni uno solo podría explicar nunca el más sabio traductor. El texto griego se presenta magníficamente impreso en caracteres sin ligaduras que tienen la belleza de la uncial.^[61] Este texto es la “fuente” en que habrán de venir a beber los estudiosos que no se contenten con lejanos “arroyuelos”, la norma a que todos podrán referirse en caso de duda sobre una lección errada de una Biblia latina. Es tal el cuidado que se ha puesto en la corrección, que no existen, en todo el volumen, más de unas cincuenta erratas de imprenta.^[62] Los Complutenses tuvieron a su disposición manuscritos de todas clases, que no eran de primer orden. El célebre *Vaticanus B* no se hallaba seguramente entre los que la Biblioteca Vaticana prestó al Cardenal Cisneros. Sin embargo, cualesquiera que sean las fallas del texto de Alcalá respecto a la crítica moderna, ésta lo juzga muy superior al texto erasmiano por el cuidado y escrupulosidad que demuestra.^[63]

¿Quiere esto decir que se haya inspirado en un espíritu más científico, en una crítica más severa? Es lícito dudar de ello. Chocamos aquí con la cuestión tan discutida de las relaciones

del texto griego de Alcalá con la Vulgata. Es posible que la voluntad de publicarlos el uno al lado del otro haya obligado a los Complutenses a introducir en el primero correcciones arbitrarias para hacerlo concordar con el segundo. El número de estas correcciones nunca podrá ya determinarse, puesto que no se sabe qué manuscritos griegos tuvieron en sus manos. A pesar de todo, los más ardientes apologistas de la Poliglota se ven obligados a reconocer que, en algunos puntos cuando menos, corrigió el texto griego del Nuevo Testamento de acuerdo con la Vulgata.^[64] Es famoso uno de estos pasajes, el del *comma johanneum*, es decir, el versículo de los tres testigos en el cielo, de la primera Epístola de San Juan. Todos los manuscritos griegos ignoran este versículo, que falta igualmente en los manuscritos más venerables de la Vulgata. Es una interpolación tardía, posterior a las grandes controversias suscitadas por el arrianismo. Erasmo, que se empeñaba en restituir el texto original del Nuevo Testamento, lo elimina sin vacilaciones. Pero los Complutenses no demuestran la misma libertad respecto a un versículo incorporado a la tradición desde hace tantos siglos, y utilizado, además, en las controversias teológicas; lo mantienen, pues, en la Vulgata, y prefieren traducirlo al griego antes que romper la correspondencia entre las dos columnas de su edición.^[65] Aquí la crítica sin consideraciones de un Erasmo o de un Nebrija toma la ventaja respecto a la edición de los sabios de Alcalá, sofrenados por la alta dirección del Primado de las Españas, edición admirable por lo demás, pero cuya deficiencia en este punto no es científicamente defendible.^[66] Diríase que el Cardenal presentía el prolongado escándalo que había de suscitar Erasmo al suprimir el *comma johanneum*. Y Nebrija ¿había tocado el asunto de este versículo en sus primeras *Quinquagenae*? No se sabe. Pero no cabe duda de que, en un debate como el del *comma johanneum*, habría estado profundamente de acuerdo con Erasmo.

Así, la gran Biblia de Alcalá sirve a la causa tan cara al humanismo cristiano sin abrazar todos sus atrevimientos; sin embargo, por singular infortunio, no influye sino poco y tardíamente en el movimiento bíblico. Apenas concluida su impresión, muere el Cardenal, sin haber tenido tiempo de solicitar para ella la autorización pontificia con que quería protegerla. La herencia del Arzobispo de Toledo^[67] es una presa entregada a los apetitos de la corte flamenca que acaba de desembarcar en España. La Universidad de Alcalá, legataria universal, no puede impedir una requisita ejecutada por real orden. Volvemos a encontrar en estos registros la huella de un largo desacuerdo con el Rey respecto a “las biblias y libros que quedaron del Cardenal”.^[68] La guerra civil de las Comunas de Castilla estalla en ese momento, destrozando el Colegio de San Ildefonso. El cardenal Adriano de Utrecht, regente en ausencia de Carlos V, pronuncia, es cierto, una sentencia arbitral respecto a la herencia disputada. Pero en 1523 la Universidad estará todavía pidiendo su ejecución. Estas circunstancias adversas hicieron que el *motu proprio* pontificio, solicitado tardíamente por los ejecutores testamentarios de Cisneros, no se otorgase hasta el 22 de marzo de 1520, y que la Poliglota no comenzara a ponerse a la venta antes de 1522.^[69] Ya habían aparecido entonces tres ediciones del Nuevo Testamento hechas por Erasmo. Éstas se hallaban en todas las manos, y fácilmente hacían competencia a la monumental Biblia de Alcalá, cuyos seis volúmenes, fruto de larga y costosa preparación, con tiraje de unos seiscientos ejemplares, se vendían a seis y medio ducados de oro.^[70] La pequeña Academia bíblica que la había elaborado estaba dispersa.^[71] Arnao Guillen de Brocar había desaparecido, y no es posible decir qué fue lo que se hizo del admirable material tipográfico utilizado en la Poliglota. Para colmo de desventuras, una parte de los ejemplares naufragó al remitirse a Italia.^[72] Es muy explicable que esta maravilla, realizada lejos de los mercados europeos del

libro gracias al genio organizador de Cisneros, haya sido todo lo contrario de un éxito de librería. Muy pronto fue inhallable, pero tuvo que esperar la época de Felipe II, de Arias Montano y de Christophe Plantin para que se pensara en reeditarla.

IV

La crisis religiosa de la época de Carlos V se explica mucho mejor cuando se sabe que el alma española, desde principios del siglo, estaba familiarizada con el Evangelio. Sin embargo, el testimonio de ello ha de buscarse en alguna parte que no sea el movimiento de Alcalá, movimiento erudito, condenado, por la altura misma de sus miras, a no ejercer sino una influencia restringida.

La Biblia, cuya letra se preocupaban los filólogos por reintegrar en toda su pureza, se ofrecía entonces por lo común en la pesada ganga medieval de la cuádruple interpretación, literal, alegórica, moral y anagógica. Pero he aquí que la vida de Jesús y su palabra se ponían al alcance de un vasto público, y precisamente en una compilación que la Edad Media moribunda había distinguido como eminentemente propia para divulgar las riquezas del Nuevo Testamento: la *Vita Christi* del cartujo Ludolfo de Sajonia. Ésta era ya accesible a los lectores franceses, portugueses y catalanes cuando el franciscano español Fr. Ambrosio Montesino emprendió la tarea de traducirla al castellano. La concluyó en 1501, y la obra se imprimió en Alcalá, de 1502 a 1503, en cuatro gruesos volúmenes costeados por el mercader García de Rueda.^[1]

El Cartujano fundía los cuatro Evangelios en uno solo para componer una historia de Cristo. Pero las palabras del libro sagrado, que Montesino, en la tipografía de su versión, cuidaba de hacer resaltar con caracteres más gruesos, no constituían sino una pequeña parte de su obra. La *Vita Christi* enseñaba a leer la historia de Dios en los hombres, es decir, a meditar sobre ella, a

hacer de ella el vehículo del alma hacia Dios. La oración introducía a ella, y ella introducía a la oración. Por otra parte, Ludolfo, en la verbosa paráfrasis con la cual satisfacía las exigencias de la cuádruple interpretación, había tenido la feliz idea de entresacar de los Padres de la Iglesia comentarios penetrantes o sublimes que una secular tradición había juntado a las palabras sagradas con lazo indisoluble. Todo lo que el cristianismo tenía de más venerable se hallaba así preso en la malla desigual de ese enorme libro que ahuyenta al lector moderno por su profusión de oraciones insulsas, en donde está como incrustado el Evangelio, pero que le reserva también, cuando Ludolfo cede la palabra a los Padres, tan hermosas sorpresas.

La influencia ejercida en España por la *Vita Christi* del Cartujano, traducida por Montesino, no está atestiguada tan sólo por las numerosas reimpresiones que se suceden durante medio siglo. Los maestros de la espiritualidad española se vieron impregnados por ella. La contemplación a que este libro convidaba llegaba al corazón por la vía de la imaginación: el fiel debía representarse los guijarros de la senda montañosa por donde pasa la Virgen al ir a visitar a Santa Isabel, la pobreza ruinosa del establo de Belén, la cruz del suplicio, los clavos, la corona de espinas, la esponja empapada de hiel. Allí estaba la imaginería de los retablos para ayudar a las imaginaciones estériles. La misma tendencia triunfaba en la *Vita Christi* del Maestro Francesc Eximeniç adaptada en castellano y aumentada por Fr. Hernando de Talavera.^[2] Las canciones y las poesías piadosas tendían al mismo resultado. Y es muy significativo que la poesía devota de esta época le deba tanto al Cartujano.^[3] El más importante de los poemas del franciscano Fr. Íñigo de Mendoza es un *Vita Christi fecho por coplas*;^[4] Montesino mismo, en su Cancionero,^[5] en el cual adopta más de una vez la forma métrica de Fr. Íñigo, toma evidentemente su inspiración de Ludolfo en sus poesías descriptivas cortadas por meditaciones y oraciones; y el cartujo

Juan de Padilla, que publica un gran poema en octavas de arte mayor intitulado *Retablo del cartuxo sobre la vida de nuestro redentor Jesu Christo*,^[6] se cuida de no omitir en su prefacio, entre sus autoridades, a “Lodulfo Cartuxano, el cual más que otro ninguno compiló muy altamente la vida de Cristo, según fue aprobado en el Concilio de Basilea”.

Montesino, diez años después de la publicación de la *Vita Christi* del Cartujano, iba a contribuir de manera nueva a la vulgarización del Nuevo Testamento: había de revisar, a petición del rey Fernando, la versión castellana de las *Epístolas* y *Evangelios* litúrgicos.^[7] Ya se había impreso en Zaragoza, desde 1485, una traducción de los *Evangelios e Epístolas, siquier liciones de los domingos e fiestas solemnes de todo el anyo e de los santos*, y el traductor, detalle notable, era un laico, Micer Gonzalo de Santa María, “jurista, ciudadano de Zaragoza”.^[8] Montesino no demuestra indulgencia alguna para con su predecesor, en la epístola dedicatoria que dirige al Rey desde su monasterio toledano de San Juan de los Reyes, el día 20 de mayo de 1512:

La cual obra Vuestra Alteza mandó a mí, su más leal e antiguo predicador y siervo, reformar, restaurar e reducir a la verdadera interpretación e integridad della según el romance de Castilla, porque estaba muy corrompida, confusa y diforme así por la impropiedad e torpedad de los vocablos que tenía como por la confusión y escuridad de las sentencias, la cual en algunos pasos más parecía escriptura de bárbaros que de fieles, lo cual pudo ser parte por inadvertencia del autor y parte por la negligencia y error de los impresores... Yo he mucho trabajado por la limar, quitándole todos los defectos que tenía con gran vigilancia y diligencia, y si algunos vicios en ella se hallaren de alguna parte o letras, no será a mi causa, mas por error de los que agora la imprimieron o adelante la imprimieren.

Esta corrección, de la cual Montesino estaba no poco orgulloso, suplantó a la vieja traducción y se reimprimió repetidas veces hasta 1559, fecha en la cual el más riguroso de todos los Indices prohibió radicalmente las traducciones de la Escritura en lengua vulgar, por parciales que fuesen. Tal medida, adoptada en los años decisivos de la Contrarreforma, dice suficiente-

mente cuál pudo ser la importancia de las *Epístolas y Evangelios* “de la corrección de Fr. Ambrosio Montesino”. Esta compilación contenía, junto con sermones vulgares, farragosos y complicados, las perícopas litúrgicas de los dos Testamentos para todo el año. El libro se dirigía, pues, a los muchos sacerdotes que ignoraban el latín y asimismo a los fieles de piedad ilustrada, que de ese modo podían leer y meditar, antes de la misa, el evangelio y la epístola del día. Otros libros litúrgicos estaban traducidos igualmente en lengua vulgar: las *Hores de la setmana sancta* se habían impreso desde el año 1494 en valenciano; las *Horas de Nuestra Señora*, en castellano, contaban ya con varias ediciones.^[9] Pero en las *Epístolas y Evangelios* era la Biblia misma la que hablaba a los españoles en su lengua materna, sin que la fuerza de su lenguaje estuviese atenuada por verbosos comentarios, como sucedía con el Evangelio elaborado por el Cartujano. Los sermones estaban separados con toda claridad, de modo que podía el lector prescindir de ellos si no se sentía inclinado a leer aquellas pesadas disertaciones. Los evangelios y las epístolas estaban cortados según el orden de la liturgia, pero cada uno de estos fragmentos daba un sonido puro. Mientras que el Cartujano, al transmitir las palabras del Nuevo Testamento, inclinaba a las almas a una meditación definida sobre esas palabras, las *Epístolas y Evangelios* dejaban que cada cual respondiese al texto sagrado según su propia fuerza o debilidad. Así, mientras los humanistas cristianos, en Alcalá lo mismo que en París o en Oxford, hacían de la Biblia el objeto de su más elevado y minucioso estudio, mientras descubrían en ella las profundidades de la *philosophia Christi* y soñaban con regenerar a la humanidad gracias a ella, ciertas publicaciones en lengua vulgar preparaban los caminos a una amplia difusión de su influencia en el suelo de España.

No sólo la Biblia recibía los beneficios de este trabajo de vulgarización. Avanzaba escoltada por los primeros doctores que, a

partir de San Pablo, habían fundado definitivamente el cristianismo, en particular San Jerónimo y San Agustín. A decir verdad, los traductores españoles de este tiempo no acudieron siempre a las obras esenciales de esos Padres. Les vemos traducir los *Diálogos* de San Gregorio Magno;^[10] de San Jerónimo escogen^[11] las *Vitae patrum*; de San Agustín, la compilación apócrifa titulada *Meditaciones, soliloquio y manual*.^[12] Este último volumen es de capital importancia, porque vulgariza una religión en la cual el amor propio humano se encuentra profundamente humillado ante la gracia. El capítulo XV del *Soliloquio* se intitula “Cómo el hombre no puede nada por sí sin la gracia divina”. La divulgación de semejantes fórmulas no podía menos de estar preñada de consecuencias en aquella España a la vez nutricia de voluntades indómitas y madre del quietismo: todo el drama de la Contrarreforma española se encuentra aquí en germen. El capítulo XXV vuelve a insistir en la impotencia de la voluntad para realizar las buenas obras sin la gracia: “No es del hombre querer lo que puede o poder lo que quiere o saber lo que quiere y puede. Mas de Ti son enderezadas las pisadas humanas de aquellos que confiesan que de Ti y no de sí son enderezados”. La predestinación se afirma con fuerza: los elegidos son guardados por la mano omnipotente de Dios a tal punto, que “todas las cosas que hacen se tornan en bien y aun los mismos pecados que cometen”. Por el contrario, el abandono de los condenados hace que “aun sus mismas oraciones se vuelven en pecados”. El *Soliloquio* (cap. XXXI) toma del libro X de las *Confesiones* sus acentos más patéticos para describir esta ardiente búsqueda de Dios que sólo descansa en el encuentro del Dios interior e inflexible:

Tarde te amé, oh hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé y tú estabas de dentro y yo de fuera y aquí te buscaba... Rodeaba todas las cosas buscándote... Pregunté a la tierra si era mi Dios y díjome que no, y todas las cosas que en ella estaban confesaron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a los animales réptiles que en ellos son, y respondieronme: “No somos tu Dios...”, y dije a todas las cosas que

están fuera alrededor de mi carne: “Decidme nuevas de mi Dios si algo sabéis”, y todas alzaron gran voz y dijeron: “Él nos crió”.

San Juan de la Cruz se acordará más tarde de estas páginas para comentar el grito de angustia con que se inicia su *Cántico espiritual*.^[13] Antes que él, todos los “iluminados”, todos los espirituales de la España de Carlos V habrán de verse profundamente conmovidos por semejante lenguaje.

El movimiento místico se anuncia por el buen éxito de los manuales de espiritualidad. Desde 1493, el *Lucero de la vida christiana*^[14] de Pedro Ximénez de Prexano disfruta de gran aceptación. En 1500 aparece el *Exercitatorio de la vida espiritual* de García de Cisneros en el monasterio de Montserrat, en el lugar mismo en que San Ignacio de Loyola esbozará su método de *Ejercicios espirituales*. Pero esta literatura que así intenta renovarse posee ya sus clásicos, legados por la Edad Media a los nuevos tiempos. San Buenaventura tiene entre ellos lugar privilegiado, con diversas obras auténticas o supuestas.^[15] Un libro como su *Estímulo de amor* comienza por enseñar a meditar sobre la Pasión según un método rigurosamente ascético; en el término de la vida espiritual, hace entrever la gloria de la unión transformante y la “embriaguez” del alma en la contemplación.^[16] La obra maestra del género, cuya lección de interioridad es más accesible a todos, es la *Imitación*, quizá el libro más popular en toda la Europa de la época. Esta obra, atribuida comúnmente a Gersón, se conoce entonces en España con el título de *Contemptus mundi*.^[17] circula desde 1493, y sin duda desde antes, en la traducción castellana que habrá de reimprimirse muchas veces antes de ser suplantada en 1536 por la de Fr. Luis de Granada. Los súbditos de Isabel, en la época en que triunfa en el Norte de Europa la *devotio moderna*^[18] de Windesheim, son profundamente sensibles a las lecciones de este manual de desprendimiento. Su espiritualidad, hija del claustro, conduce al

claustró; pero también puede inducir a los seglares a cerrar el oído a los ruidos del mundo para dialogar con Dios.

Cisneros, por su parte, contribuyó poderosamente a la difusión del ideal contemplativo haciendo imprimir en lengua vulgar libros como la *Escalera espiritual* de San Juan Clímaco (Toledo, 1504), el *Libro de la bienaventurada sancta Angela de Fulgino* seguido de la Regla de Santa Clara y de un *Tractado de la vida espiritual* de San Vicente Ferrer (Toledo, 1510), el *Libro de la gracia espiritual* de Santa Matilde (Toledo, 1510) y las *Epístolas y oraciones* de Santa Catalina de Siena (Alcalá, 1512).^[19] En el espíritu del Arzobispo de Toledo, estos libros se destinaban ante todo a los frailes y a las religiosas. Pero no podía menos de desear que se difundiesen fuera de los monasterios, proponiendo a la admiración de los fieles, si no a su imitación, ejemplos tan sublimes.

Parece muy probable, finalmente, a pesar del silencio de sus principales biógrafos, que el Cardenal alentó la difusión de ciertos opúsculos de Savonarola, cuyo reciente suplicio no había empañado su fama de santidad, sino todo lo contrario. La cosa parece fuera de duda por lo que respecta a la *Devotíssima exposición sobre el Salmo de Miserere mei Deus*,^[20] testamento espiritual del mártir, en el cual habrá de reconocer muy pronto Lutero lo mejor de su pensamiento religioso. Confesión de la miseria humana, llamamiento a la misericordia divina, necesidad de que cada cual sienta nacer en sí un corazón puro, obra de Dios y único presente digno de un Dios indiferente a las ofrendas ceremoniales, todo aquello que será el alma de la vida religiosa en Europa de 1510 a 1560, encuentra en este librito una de sus expresiones más conmovedoras.

Por lo demás, este cristianismo suspendido por completo de la gracia no es incompatible con la sabiduría puramente humana de los filósofos antiguos. Savonarola mismo había respirado en Florencia el espíritu de Ficino y de Pico de la Mirándola,

empeñosos como nadie en hacer la síntesis de la filosofía griega con la filosofía de Cristo. España, en la escuela del humanismo italiano, busca en la misma vía su renovación espiritual. La imprenta viene a poner al alcance de todos lo que era desde hacía medio siglo privilegio de una porción selecta de clérigos y de grandes señores. Vemos entonces difundirse las traducciones de la *Ética* de Aristóteles.^[21] Se imprimen el *De officiis* y el *De senectute* de Cicerón,^[22] traducidos por Alonso de Cartagena. Séneca, sobre todo, es muy leído en su España natal a causa de la ingeniosa concisión de sus sentencias y de una doctrina que levanta al individuo subordinándolo al propio tiempo a la Providencia divina. Alonso de Cartagena había traducido en lengua vulgar una pequeña colección de tratados que se imprimió cuando menos dos veces antes de 1517.^[23] Gracias a Pero Díaz de Toledo, otro traductor de la época de Juan II, se leen ya en español las *Epístolas a Lucilio*^[24] y los *Proverbios*^[25] extractados de Séneca, sabiduría de manual. La *Consolación* de Boecio, tan gustada por los siglos precedentes, no lo es menos en este ocaso de la Edad Media. Una traducción, derivada de la versión catalana de Ginebreda, impresa por vez primera en Tolosa en 1488, tuvo varias reimpresiones, y el libro iba a gozar, en 1518, los honores de una nueva traducción, en verso y en prosa métrica, destinada asimismo a tener éxito enorme.^[26]

El humanismo español no produce por entonces ningún manual original de sabiduría. La *Vita beata* de Juan de Lucena no es más que una hábil adaptación de Bartolomeo Fazzio.^[27] A pesar de su título latino, la obra fue escrita directamente en castellano, con una pluma a la vez alerta y sabia. En ella oímos dialogar a tres de los más brillantes ingenios de la época de Juan II: el Marqués de Santillana, Juan de Mena y el obispo de Burgos Alonso de Cartagena. El libro testimonia ya el gusto vivísimo de España por las revistas más o menos satíricas de las diversas condiciones humanas, género que tendrá su florecimiento en el

siglo XVI. No se perdona al clero. El *Speculum humanae vitae* de Rodrigo Sánchez de Arévalo se traduce al español^[28] después de una brillante carrera en latín, en francés y en alemán: otra revista no menos libre de los diferentes estados, en que el autor, familiar de Paulo II, consagra un lugar desmesurado a la condición de los soberanos pontífices. Italia sigue siendo la maestra de los humanistas cristianos: Francisco de Madrid, canónigo de Palencia, arcediano de El Alcor, publica con enorme éxito una traducción de Petrarca *De los remedios contra próspera y adversa fortuna*.^[29]

Trátase de Aristóteles, de Séneca, de Boecio o de Petrarca, su filosofía se considera como una preparación para la imitación de Cristo. A Boecio se le tiene por santo y mártir. Se pretende que Séneca estuvo en correspondencia con San Pablo. Cicerón, según su traductor, es uno de aquellos “elocuentes oradores antiguos, los cuales, aunque no alcanzaron verdadera lumbre de fe, hobieron centella luciente de la razón natural, la cual siguiendo como guiadora dijeron muchas cosas notables en sustancia y compuestas so muy dulce estilo, y tales que allegadas y sometidas a la fe y a las otras virtudes teologales, excitan el espíritu, animan el corazón y avivan y esfuerzan la voluntad a los actos virtuosos, y recreando el ingenio con la dulce lectura dellas, más pronto y más fuerte se halla para la lección principal de la Sacra Escritura”.^[30]

Idéntica observación se impone a propósito de la sabiduría inmemorial de los proverbios. Los españoles tenían un gusto vivísimo por estas condensaciones de la experiencia humana, impresionantes por la simetría, por la antítesis o por su solo laconismo, moneda corriente y pulida por un largo uso, pero cuyo relieve resiste maravillosamente al desgaste de los tiempos. El humanismo, lejos de arrojar el descrédito sobre la sabiduría anónima en provecho de los grandes filósofos, descubría en la Antigüedad, y aun en las propias páginas de esos filósofos, los

timbres de nobleza de los refranes. Ya lo hemos visto utilizar a Séneca como una mina de proverbios. El Marqués de Santillana, discípulo de Petrarca, no había juzgado indecoroso coleccionar los *Refranes que dicen las viejas tras el fuego*: glosados por Pedro Díaz de Toledo, gozan de éxito enorme en los umbrales del siglo XVI.^[31] Pocos libros eran tan populares en España por los días en que Erasmo publicaba en Venecia su tesoro de *Adagios*. Ya veremos cómo el humanista holandés mezcla consideraciones cristianas a su comentario de los adagios antiguos. Él, más que ningún otro, descubrió en los proverbios, como en los sabios antiguos, una especie de cristianismo eterno. Cada vez más los humanistas cristianos se empeñan en extraer del Evangelio una filosofía; pero toda filosofía, para ellos, está coronada por el Evangelio.

V

En Europa, o, por mejor decir, en la cristiandad de entonces, la España de los Reyes Católicos ocupa una posición singular. Al mismo tiempo que acaba de arrojar al Islam a África, abre un Nuevo Mundo a Cristo. Y esto ocurre en el momento en que la unión de Aragón y Castilla y los venturosos resultados de su política en Italia ponen a la doble monarquía en primer rango entre todas las potencias.

Los hombres en quienes reside la conciencia de la época no pueden menos de volver hacia España miradas llenas de esperanza. En efecto, la irremediable decadencia del Papado y del Imperio deja intacta la exigencia ideal de unidad en una cristiandad destrozada. Y España es una de las fronteras en que la cristiandad lucha contra el Islam. Un Lefèvre d'Étaples, como dos siglos antes un Raimundo Lulio, odia el Corán con el mismo corazón con que ama el Evangelio. La idea de cruzada se espiritualiza en una aspiración al reinado universal de Cristo. Esa idea de cruzada casi no mueve ya la política de los reyes. Sólo la monarquía española, animada aún por el empuje que acaba de

reconquistar a Granada, le hace un lugar dentro de sus preocupaciones. Isabel muere legando a su pueblo un imperativo de acción africana. Después de ella, un político, cuando menos, toma en serio la cruzada, y éste es el Arzobispo de Toledo.^[1] Él no quiere que la reciente victoria se detenga en las Columnas de Hércules. Tiene que proseguirse con el aniquilamiento del Islam, la reconstrucción de la cristiandad de los primeros siglos, la reconquista de Jerusalén.

A principios de 1506 decide a Fernando a solicitar la ayuda de sus dos yernos, Manuel de Portugal y Enrique de Inglaterra, para esta gran empresa. Sus líneas generales pueden adivinarse a través de la respuesta que el rey Manuel dio a estas sugerencias.

^[2] Se trataba de la destrucción de la secta mahometana, de la incorporación, por fin, de todos los pueblos que viven fuera de la comunidad cristiana, al rebaño de Dios: *unum ovile et unus pastor!*... Muy pronto, en la exultación de la victoria, Cisneros celebraría la misa ante el Sepulcro del Señor, y, de sus manos. Fernando y sus dos yernos, desbordantes de pura alegría y de felicidad, recibirían arrodillados el cuerpo de Cristo. Se trataba, pues, de una verdadera cruzada por la conquista de Tierra Santa, y el proyecto no omitía ni los Balcanes ni Egipto. Designio condenado por su grandeza misma, pero que había de deslumbrar aún, en el siglo de Luis XIV, la imaginación de un Leibniz.

^[3] El Rey de Portugal, que se adhiere plenamente al proyecto, cuando menos en espíritu, y que se complace en precisar sus direcciones esenciales, deja entender, sin embargo, que, por su cuenta, él realiza una ruda cruzada: en las Indias busca las preciosas especias, pero también la gloria de Dios. De hecho, se limitó a esta cruzada. Todos los reyes, en fin de cuentas, regatearon su ayuda al gran pensamiento de Cisneros.

Pero precisamente cuando él no puede contar con los demás es cuando su voluntad indomable da toda su medida. Limitando sus miras a Oran, hará allí su cruzada completamente solo,

preparando la expedición con el consejo técnico del genovés Girolamo Vianello, y encontrando hombres y dinero en su propio arzobispado. Se apodera, en primer lugar, de Merselquebir. Después desembarca personalmente en África, un día después de la Ascensión de 1509. Tras una victoria en que ve un estupendo milagro, entra en Oran pronunciando la invocación del salmo 115: “Non nobis. Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam”.

El 25 de mayo está de vuelta en la Península: desde Cartagena, fatigado aún por la travesía, escribe a la Madre Marta, religiosa benedictina a quien supone favorecida por gracias sobrenaturales, una carta, desgraciadamente perdida, que encomienda a su vicario general Villalpando. En un breve mensaje anuncia a éste la victoria, “que cierto ha sido más por misterio que por fuerza de armas”, y le encarga visitar los monasterios para agradecerles los sacrificios y oraciones que han hecho por el feliz éxito de la santa empresa. A su capellán, Fr. Juan de Cazalla, le encarga redactar para Villalpando una relación más detallada de los sucesos. Estos dos últimos documentos se imprimieron inmediatamente en Toledo.^[4] Desde aquí iba a extenderse la nueva por toda la cristiandad, causando en todas partes profunda impresión. Otra relación, dirigida al cabildo de Toledo por el secretario del Cardenal, Jorge de Varacaldo, había de ser traducida al italiano por Baltasar del Río.^[5] Y la “Carta de la victoria de Oran” dirigida por Fernando al papa Julio II^[6] debía gozar de la misma fortuna. Pero lo que queremos recordar aquí es, sobre todo, la impresión producida en Francia, en el círculo de Lefèvre d’Étaples, y particularmente en el más eminente de sus discípulos, pues nada mejor que esto demuestra hasta qué punto comulgaban París y Alcalá en el mismo espíritu, en las mismas esperanzas, y cómo la obra de Cisneros está estrechamente ligada con ciertos aspectos de la prerreforma parisiense.

Cuando Charles de Bovelles, el 22 de agosto de 1509,^[7] dirige al Cardenal una carta exaltada, orientada toda ella hacia la visión de los triunfos que debían completar la victoria de Orán, le recuerda “los días pasados que ha vivido en su casa”. La permanencia de Bovelles en España nos la atestiguan también otros documentos. Una carta que Lefèvre d’Étaples le escribió durante este viaje permite asignarle la fecha de 1506.^[8] En este momento, aunque todavía muy joven, no era un desconocido: a los veinte años, en 1501, ya había dedicado a Diego Ramírez de Guzmán, obispo de Catana, un manual de geometría, y publicado una *Introducción al arte de las oposiciones*.^[9] Este librito, lleno por completo de Nicolás de Cusa, tenía la pretensión de trascender el conocimiento discursivo, cuyo maestro es Aristóteles, gracias a un conocimiento que aparece en cambio en un San Pablo o en un Dionisio el Areopagita, conocimiento que es silencio, pero silencio positivo, operante, con relación al cual la palabra no es más que privación: mística doctrina, cara a Lefèvre d’Étaples, pero que muy pocos espíritus seguían. Bovelles había viajado posteriormente por Suiza y Alemania y había visitado el monasterio de Sponheim, donde había conversado con el abad Juan Tritemio: este gran hombre, sin embargo, lo había decepcionado por su ocultismo y por sus profecías relativas a la próxima venida de un papa reformador. De vuelta en París, había publicado, a principios de 1504, una *Introducción a la metafísica* que era, como su otra obra, una introducción al método de Nicolás de Cusa. Y en un opúsculo que aparecía al mismo tiempo, Bovelles diseñaba con fervor el retrato del verdadero sabio, cuya ciencia recogida y secreta llega a la esencia, florece en sabiduría y da el dominio del Universo.^[10]

No podemos sino adivinar las razones que lo atraieron a España. Su maestro Lefèvre, a fines de 1505, preparaba una edición de las *Contemplaciones* de Raimundo Lulio, a las cuales añadió el *Diálogo del amigo y del amado*: entre los discípulos

que le ayudan en la tarea, no vemos figurar a Bovelles.^[11] Éste, que el 8 de mayo de 1505 había escrito todavía desde Bruselas a su maestro, se había embarcado verosímilmente para la Península en Brujas o en Amberes. El 20 de abril de 1506, Lefèvre le escribe desde París diciéndole cuánto se alegra de que se encuentre en casa del Obispo de León. Por otra parte, hemos visto que fue huésped del Arzobispo de Toledo. Nada tiene de extraño que el discípulo de Nicolás de Cusa se haya sentido atraído por la patria de Raimundo Lulio y Raimundo de Sabunde. Quizá emprende su viaje con la esperanza de comprar o copiar en España manuscritos de estos filósofos. Y parece, sin que esto pueda precisarse más, que Cisneros le confió ciertas obras de Lulio destinadas a publicarse en París.^[12]

Pero España misma, la España victoriosa del Islam,^[13] y destinada a ponerse a la cabeza de una grande y decisiva cruzada, ofrecía campo suficiente a la curiosidad ferviente de un Bovelles. Sea pura coincidencia, sea que ahí haya que buscar la explicación de su viaje, el hecho es que Bovelles se encuentra en la Península en el momento mismo en que Cisneros lanza en su gran proyecto de cruzada toda su imaginación y toda su energía. Fueron para él meses de exaltación singular. Ahora bien, cosa curiosa, Bovelles deja en el círculo del Arzobispo de Toledo una impresión de rareza y de locura profética comparable a la que él mismo ha guardado de Tritemio. Siete años después, Fr. Juan de Cazalla conservaba el recuerdo de las “imaginaciones casi locas”^[14] que se escapaban a menudo de su boca: anunciaba, en un plazo de doce años, una renovación total de la cristiandad, el dominio de Jerusalén y su extensión hasta los confines de la tierra, y una maravillosa reforma de la Iglesia por hombres espirituales, apostólicos y admirables que la omnipotencia de Dios iba por fin a suscitar.

Bovelles, después de una estancia en Roma, había reanudado en París su estudiosa existencia cuando supo la nueva de la to-

ma de Oran. La carta que escribió a Cisneros el 22 de agosto de 1509^[15] es vibrante: le es preciso tomar las palabras de la Biblia para celebrar dignamente esta victoria, y para urgir al Cardenal a llevarla hasta el cabo. Los infieles sometidos son lo mismo que la oveja encontrada, los ciegos de quienes se dijo: *Exi in vias et saepes, et quoscumque repereris debiles caecos et claudos compelle intrare ut impleatur domus mea*. Han llegado los tiempos en que Dios, después de haber caminado de Oriente a Occidente, debe llevar su luz hacia el Este; con las armas de Cisneros, este sol de justicia marcha en sentido inverso al del sol:

Has sabido vencer: tienes que saber aprovechar la victoria. Has tomado en tu mano el arado; no vuelvas atrás tus miradas hasta que los surcos africanos queden llenos de la divina simiente. Has comenzado a hacer violencia al reino de los cielos, pues éste sufre violencia: no cejes, no descanses hasta penetrar en él, por el legítimo favor de Dios, y hasta que tome posesión de él, contigo, el innumerable y glorioso ejército de Cristo. Abre a los adoradores de Cristo el camino por donde, sin peligro, a través de las naciones fieles y obedientes a Dios, sea posible alcanzar y visitar los lugares sacrosantos en donde el Señor fue inmolado. Con ese mismo impulso, haz de suerte que se cumpla la palabra divina: *Erit sepulchrum ejus gloriosum*. ¿Quién impedirá que los Santos Lugares sean purificados y se transformen en la cindadela de todo espíritu puro, en la morada de los santos, y, según la palabra de Jeremías, en la alegría de toda la Tierra? No hay más sino imitar a Josué, a Abías, a Asá, a Josafat, a Ezequías, a Judas Macabeo; después de poner su fe en Dios, después de colocar en Él toda esperanza de victoria, ¿cuántas veces no pusieron ellos en fuga, con una breve oración, a innumerables enemigos, según nos lo atestigua la santa Escritura?

El 16 de noviembre de 1509, Cisneros responde a su “honorable y carísimo Bovelles”. Pero, dice, todo lo que ha ocurrido en esta toma de Orán hay que atribuirlo no a nosotros, sino al Clementísimo, pues todo en ella es admirable, superior a las fuerzas humanas, superior al genio y al arte militar. El Cardenal encarga a su familiar Gonzalo Gil, a quien Bovelles conoce bien, y que ahora enseña en la Universidad de Alcalá, que le escriba una relación detallada.^[16] Aprovecha la ocasión para felicitar, por mediación de su discípulo, al autor del *Quintuplex psalterium*. El Salterio de Lefèvre está concebido y compuesto

tan doctamente, que no hay nada más útil para la inteligencia de los salmos.

Algo tarde, pues contesta desde Amiens, en donde no es fácil encontrar correo para España, Bovelles da las gracias al Cardenal (20 de marzo de 1510) por el envío de la relación de Maese Gonzalo Gil. A su vez, quiere participarle un triunfo semejante, cuya noticia se ha difundido por Francia: “Quizá lo sabéis ya. El Sofí o gran rey de los persas ha encontrado en las santísimas aguas del bautismo un segundo nacimiento: ahora va a combatir contra la feroz nación turca bajo los estandartes de Cristo”. Bovelles manda a Cisneros el relato del gran acontecimiento tal como a él le ha llegado, contentándose con traducirlo del francés al latín. Si hay que creer a los profetas, han llegado ya los tiempos en que tiene que desaparecer el Islam. Bovelles, durante su permanencia en Toledo, ha oído contar que Cisneros había descubierto, al hacer la demolición de una vieja iglesia, una vasija en que se veían imágenes de moros derribados en tierra, con esta inscripción: “Cuando esto aparezca ante los ojos de los hombres, será inminente la destrucción para aquellos cuyas imágenes se ven aquí contenidas”. ¿Sería cierta o falsa esta historia? Cisneros lo sabe mejor que nadie. Sea de ello lo que fuere, haga Dios que su voluntad se cumpla en la tierra como en los cielos. Haga venir los tiempos cantados por Virgilio: *Jam redit et virgo...* Que la paz sea, y que aparezca en el mundo entero la concordia. Que una sola fe, que un solo Príncipe reinen ya en todas partes.

La gran espera nacida del triunfo de Orán iba a quedar frustrada. Un nuevo esfuerzo se intentará contra el infiel en 1510, y con él se logrará la toma de Bujía por las tropas de Navarro. Pero muy pronto España tiene que poner sus soldados al servicio de Julio II, cuyos estados se hallan amenazados, por los mismos días en que se atenta gravemente contra su autoridad en el Concilio de Pisa. Aunque Bernardino de Carvajal se encuentra

en primera fila entre los cardenales cismáticos, la empresa es puramente galicana, y los españoles no buscan en esta dirección la reforma de la Iglesia. Pero ¿cómo podrían asistir indiferentes a las trágicas vicisitudes de la lucha entre el Papa y Luis XII, y a la convocación del quinto Concilio de Letrán? La inquietud mesiánica, inquietud de la cual es Bovelles ejemplo tan brillante, recorre toda la cristiandad. Nace del sentimiento agudo de una crisis gigantesca, crisis de desarrollo que se traduce en el sueño de una unidad cristiana que englobe al Islam convertido, [17] crisis de conciencia que se expresa en violentas aspiraciones de reforma. Estos dos aspectos de la época no son disociables. También Savonarola, en sus vaticinios, había entrevisto una cristiandad renovada interiormente que había de convertir a turcos y a paganos sin la ayuda de la espada.^[18] Muy pronto encontraremos en España misma este profetismo iluminado.

No hay duda de que en las efusiones mesiánicas de Bovelles hay que atribuir buena parte a la literatura. Cisneros era hombre que podía contar con triunfos milagrosos, pero no era hombre que los esperase pasivamente. Y tenía ya cierta experiencia de la conversión de los infieles. España, a partir de la conquista de Granada, tenía en su propio territorio un fragmento del Islam aún por convertir, puesto que los tiempos no eran ya propicios para aquella pacífica coexistencia de las tres religiones cuyo espectáculo había dado Toledo durante los siglos XII y XIII. Diversos métodos eran posibles para esa conversión.^[19] La capitulación de 1491 había garantizado a los vencidos el respeto de sus costumbres y de su religión. El venerable Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada, concibe la idea de ganárselos haciendo aparecer la superioridad del Evangelio por la palabra y por los hechos.^[20] Él mismo da el ejemplo de la predicación. Aprende algunos rudimentos de árabe, a pesar de su avanzada edad: “decía que daría de buena voluntad un ojo por saber la dicha lengua para la enseñar a la dicha gente, e que también

daría una mano, si non por non dejar de celebrar”.^[21] Por lo menos, quiere que su clero aprenda el árabe. El *Arte* y el *Vocabulista arábigo* de Fr. Pedro de Alcalá son, para la posteridad, testimonio de este esfuerzo de evangelización pacífica.^[22]

En su ardiente deseo de hacer penetrar las verdades de la fe hasta el corazón de las masas populares que se le han encomendado, no teme parecer revolucionario. Sus sermones evitan la sutileza dogmática para fundarse en el terreno liso y llano de la acción moral. Los entiende lo mismo una simple anciana que el hombre más sabio; “parecían tan llanos, que algunos decían que departía y no predicaba”. Lo que él procura es atraer el pueblo a la iglesia concediéndole participación más amplia en la liturgia: por eso reemplaza los responsos por cánticos piadosos apropiados a las lecciones, y consigue de ese modo que los fieles acudan a maitines lo mismo que a misa. Se sirve del teatro religioso para conmover los corazones. No falta quien lance denuestos contra esta invasión de los templos por la lengua vulgar, pero él no hace caso.^[23] No obstante, si se gana la confianza de las poblaciones reconquistadas y alcanza conversiones sin provocar resistencia musulmana, el método parece demasiado lento. Todos quieren resultados más decisivos. Cisneros, llamado a colaborar con Talavera, pone en práctica medios completamente diversos. Procura ganarse a la aristocracia morisca, hace presión sobre los alfaquíes, provoca conversiones en masa que suscitan una reacción violenta, quema los libros musulmanes. Una rebelión le da pie para mandar revocar las concesiones hechas en los días de la conquista. Todo musulmán es considerado muy pronto como rebelde; y, tal como había sucedido un siglo antes con los judíos, los conversos constituyen una masa inasimilada de “cristianos nuevos” cuyo cristianismo es, con toda razón, bastante sospechoso.

Entonces, más que nunca, la Inquisición, instituida para vigilar a los cristianos nuevos judaizantes, se hace un organismo

esencial de la vida nacional. Cisneros se identifica con el espíritu de la institución en lo que ésta tiene de moderado y al mismo tiempo de tiránico. No se observa en él la obsesión de la “limpieza de sangre”. Es probable que haya reprobado las persecuciones del Inquisidor General Deza contra el santo arzobispo Hernando de Talavera y todos los que le rodeaban, acusados de judaísmo sin grande verosimilitud.^[24] Cuando Lucero, el hombre de las hogueras, provoca una rebelión contra la Inquisición y la destitución del Inquisidor General, es Cisneros quien reemplaza a Deza. Aquí también ejerce su voluntad reformadora por la mayor gloria de Dios. Pero vela celosamente por que no sea tocada en cosa alguna la Inquisición.^[25] Ésta, debido a rigores a menudo arbitrarios y manchados de espíritu de lucro, se había atraído el odio de los “cristianos nuevos”. El elemento marrano, poderoso en el comercio español de Flandes, quiso aprovecharse del advenimiento de Carlos de Gante para comprar a los consejeros del joven soberano antes que éste se pusiese en contacto con España, a fin de obtener de él una reforma radical en el procedimiento inquisitorial. Pretendían nada menos que se comunicara al acusado los nombres de los testigos que deponeían en su contra. Cisneros, Inquisidor General y Regente, dice a Carlos que la paz de sus reinos y su autoridad misma dependen de la Inquisición, y hace fracasar una medida que hubiera infligido a ésta un golpe mortal.^[26]

Pero, a pesar de la Inquisición, a pesar de su actitud militante contra el Islam y el judaísmo, el catolicismo español no aparece en el extranjero con los esplendores de aquella pureza sin mancha que tan altivamente habrá de reivindicar en la época de la Contrarreforma. Se ha observado con toda justeza que la severidad misma de la represión inquisitorial se interpreta como señal de que los españoles necesitan violencia para ser cristianos.^[27] La malignidad italiana bautiza como *peccadiglio di Spagna* la

falta de fe en la Trinidad, dogma que tanto repugnaba a árabes y judíos.

Sin hablar de los conversos agregados por violencia y cuyo catolicismo es de calidad dudosa, la Iglesia de España encierra en su seno, desde fines del siglo XIV, una proporción notable de elementos venidos del judaísmo. ¿Acaso no sufrió cierta influencia del genio judío, tan potente en la moral y en la religión? Es extraño que no se haya concedido todavía a este punto la atención que merece, dado el papel que los descendientes de los conversos desempeñaron en la vida espiritual española, desde Alonso de Cartagena^[28] hasta Fr. Luis de León. El primero de estos dos escritores, obispo de Burgos,^[29] es el propio hijo del rabino Salemoh Haleví, convertido después de las matanzas de 1391; este rabino hizo, con el nombre de Pablo de Santa María, una carrera magnífica de hombre de iglesia: graduado en la Sorbona, miembro del Consejo real, fue finalmente regente del reino y legado del Papa. A los ochenta y un años encuentra todavía fuerzas para escribir un tratado intitulado *Examen de las Santas Escrituras*. Nada permite sospechar de la ortodoxia de Pablo de Santa María ni de la de sus hijos.^[30] Hay en el episcopado, en el clero, en las órdenes monásticas, lo mismo que en la nobleza, gran número de descendientes de judíos que profesan el catolicismo con entera sinceridad.^[31] No pueden, sin mala fe, ser acusados de judaísmo, como lo son tantos oscuros habitantes de las juderías en quienes el mosaísmo persiste inextricablemente mezclado a los actos de la vida cotidiana. Pero ¿quién sabe si la inspiración religiosa y moral de los profetas no resurgirá en ellos, floreciendo en inquietudes mesiánicas? ¿Quién sabe si, liberados de las prescripciones minuciosas del *Levítico*, acabarán con el lado ceremonial del catolicismo para buscar un comercio directo con el Dios de Isaías? El iluminismo, que será el enemigo íntimo de la ortodoxia española durante todo el siglo XVI, no

es monopolio de esos conversos, pero tiene entre ellos algunos de sus más activos propagadores.

VI

Nada más significativo que ver al iluminismo haciendo su aparición entre los franciscanos, algunos de los cuales son de ascendencia judía. En 1512, año crítico, la tiara estuvo a punto de quedar entregada a la ambición del Emperador o quizá de un Carvajal.^[1] Julio II se salvó de la muerte, pero parece como si su sucesión hubiese quedado abierta. En pleno fracaso del concilio cismático, se abre un concilio ortodoxo en la basílica de Letrán. Castilla, en esos momentos tan graves para la cristiandad, no deja de sentir los escalofríos de la fiebre reformadora y profética. La propaganda de un misterioso iluminado, llamado Fray Melchor, se nos revela gracias a dos informes dirigidos al Cardenal en agosto y noviembre de 1512, cuyos datos convergentes se completan de manera curiosa.^[2] El autor del primero, Fr. Andrea, del monasterio de Lupiana, denuncia a Fr. Melchor con el miedo visible de comprometer a un viejo amigo a quien designa con palabras encubiertas, de quien ha recibido sus informes acerca del profeta, y que, a juzgar por sus palabras, había escuchado sus vaticinios no sin complacencia. Ahora bien, este amigo, que según sus palabras goza del favor de Cisneros y pertenece a una familia de judíos conversos,^[3] parece ser precisamente el autor del segundo informe, Fr. Juan de Cazalla, el cual denuncia a su vez a Fr. Melchor atenuando la gravedad de las acciones de este último, como si quisiera excusarse por denunciarlas tan tarde.^[4]

Fr. Juan deja presentir, a partir de este asunto, el papel capital que él y su familia habrán de desempeñar durante cerca de medio siglo en el movimiento iluminista español. Personalmente, este capellán de Cisneros, que muy pronto sería obispo *in partibus* de Ve risa y sufragáneo del obispo de Ávila Fr. Francisco Ruiz,^[5] es una de las figuras notables del franciscanismo español

de entonces. Constituye un vivo lazo de unión entre la España cisneriana y la España erasmizante que va a venir. Tratemos de reconstruir la odisea del profeta, cristiano nuevo y franciscano como él, cuyas confidencias acogió tan imprudentemente.

Melchor es vástago de una de esas familias de conversos que constituyen la aristocracia comerciante de Burgos y que están en relaciones permanentes con Brujas y Londres. Su padre es hombre de rara santidad.^[6] Él mismo ha pasado su juventud en la corte de Inglaterra.^[7] Aquí es donde Dios lo ha llamado a la penitencia y a las revelaciones. Su vocación ha sido tan irresistible como la de San Francisco de Asís: ha sentido sobre sí una verdadera unción divina. Ha venido a España con la intención de pasar a África, impulsado a la vez por una inspiración divina y por consejos piadosos. Pero le ha parecido que los monasterios ofrecían campo propicio para la propagación del mensaje de que es portador. Se ha revestido sucesivamente con el hábito de todas las órdenes. Pero ¡ay! en todas partes se ha encontrado con religiosos que no sirven a Dios, sino a su vientre y a sus pasiones. Finalmente, ha encontrado a Sor María de Santo Domingo,^[8] célebre “beata” de la tercera orden dominicana, que le ha confirmado en la espera de grandes acontecimientos, tales como la conversión en masa de los sarracenos a la verdadera fe, pues a ella no le cabe duda de que algún día verá bautizarse a cien mil a la vez. Por consejo de Sor María, Melchor se ha hecho franciscano, considerando a esta orden como la más piadosa de todas, pero allí tampoco ha encontrado ni religión ni virtud. Los conventos de los menores son conventículos de demonios, acopia de todos los vicios.^[9] Y cuanto más escándalo causan las audaces críticas del novicio, tanto más confirmado se siente él en su misión. Porque Dios le ha dicho: “Tú eres Melchor, a quien habrán de rechazar los edificadores, pero que, muy pronto, habrá de ser piedra angular del edificio”.^[10] Entra en los planes de Dios que él sea reprobado y desechado sin ce-

sar, para penetrar así en todas partes sin detenerse en ninguna, y para ir hasta el cabo de su misión derramando al propio tiempo la semilla de su palabra. El vicario general de la orden le ha autorizado a viajar de convento en convento, cosa que jamás hacen los novicios. Pero él es el instrumento de Dios, a quien nada resiste.^[11]

Tiene el don de discernir a los hombres habitados por el espíritu de Dios: los escoge, entre mil, para asociarlos a su secreto. Un maravilloso poder de transformación le permite adoptar sucesivamente el humilde aspecto de la lechuza o del murciélago, y el ascendiente de una majestad real. Cuando se le ha oído hablar, cuando se ha visto resplandecer en su rostro una nobleza desconocida, se tiene la impresión de que todos los reyes de la tierra se inclinarían ante él. Algunas veces su conversación da a sus interlocutores la revelación repentina de aquel júbilo sobrehumano de que hablan los salmos. Cuando habla de Dios —y habla de Él incesantemente—, la alegría que invade a Melchor eleva sus miembros, hace que se le ericen los cabellos y la barba, parece desbordarse hasta sobre los objetos inanimados.^[12]

Sus profecías recuerdan las de Bovelles, y parecen confirmarlas, precisándolas. El visionario francés asignaba un plazo de doce años para la transformación de la Iglesia. Ya han transcurrido siete. En los cinco años que van a seguir, habrá de llevarse a cabo la gigantesca metamorfosis. El imperio romano tiene que ser destruido; los reyes de España, de Francia, de Europa entera han de morir, y sus reinos deben desaparecer. La silla de San Pedro será derribada; el Papa, todos los obispos, el clero todo serán decapitados, con excepción de los hombres que cumplan o secunden la obra renovadora. La Iglesia se trasladará a su antigua sede de Jerusalén, a la tierra prometida de la cual mana leche y miel, en donde la humanidad vivirá libre en la verdad y la dicha. Y todo esto se realizará sin las armas, sin apelar a la fuerza bruta. Los príncipes habrán de caer por sus propias armas.

Pero el elegido de Dios que ha aparecido milagrosamente tiene por sostén, no las fuerzas humanas, sino la virtud divina. Dentro de dos años, llevará cinco estandartes a la ciudadela de Sión; y dentro de cinco años, después de haberse reducido a polvo todas las potencias, pondrá cima a su obra. Melchor es ese hombre divino.^[13]

Cazalla —si acaso es él el hombre a quien designa Fr. Andrea— vibra al oír estos vaticinios seductores para su naturaleza ambiciosa. Relaciona con ellos no sólo las profecías de Bovelles, sino también esa otra que corre atribuida a San Francisco: en aquel tiempo, un gran tirano, Federico, surgirá y extenderá su poder por el mundo. Este impío tirano hará sentarse en la silla de San Pedro, contra todo derecho, a un seudopapa perteneciente a la orden de los menores. Los dos juntos harán un gran mal a la Iglesia. El Seudopapa relajará la regla de su antigua orden. Pero, después de haber desencadenado su maleficencia sobre la cristiandad, estos dos señores serán vencidos por el murciélago. La Iglesia será renovada, y hallará la paz bajo un nuevo pontífice. Cazalla, o el amigo de Fr. Andrea, cualquiera que sea su nombre, da así la clave del misterio: el tirano no es otro que Fernando de Aragón; el seudopapa franciscano es Cisneros en persona. La gran laceria de la Iglesia reclama, según él, una ayuda inmediata. En España, esa Iglesia se halla entregada a inquisidores rapaces y crueles. ¿Acaso no corre el rumor de que a Lucero, el hombre de las hogueras de Córdoba, se le acaba de recompensar con un obispado?^[14]

Fray Andrea dice qué doloroso estupor le causan semejantes palabras, oídas de boca de un amigo. No disimula cuan peligrosa le parece la propaganda de Fr. Melchor. ¿Qué cosa puede ser una reforma que pisotea al Concilio? Y en cuanto al traslado de la Iglesia de Europa a Siria, como si Dios no fuese Señor de toda la tierra, muy necio sería quien no comprendiese su intención. Esta fascinación de la Jerusalén terrestre, esta espera de un

Mesías denotan un movimiento judaizante. Y, a lo que Fr. Andrea puede saber, entre los conversos es entre quienes más éxito tiene Melchor.^[15] Nada raro es que Fr. Juan de Cazalla, converso a su vez, se abstenga de todo comentario sobre este punto cuando decide denunciar a Melchor ante Cisneros. Es asimismo muy comprensible que no diga una sola palabra de la profecía atribuida a San Francisco. Por el contrario, tiene buen cuidado de referir las profecías de Melchor y de Bovelles a toda una tradición escrita que comprende a Santa Brígida, Santa Catalina de Siena y San Vicente.^[16] Y por más reservas que haga respecto a las revelaciones de Melchor, se niega siempre a presentar a éste como loco o impostor: “Hombre, por otra parte, sensato y devoto, de asperísima penitencia e intensísima oración, que, como él mismo decía, llegaba hasta el éxtasis”,^[17] ha dudado de su vocación y pide consejos para saber si está engañado o no. Cazalla asegura haberlo puesto en guardia, no sin rudeza, contra los embustes del demonio: la doctrina de Gersón y de otros doctores nos dice cuan sutilmente se transforma en ángel de luz el ángel de Satanás... Melchor recibe con humildad el reproche de soberbia que le hacen a la certeza de su vocación. Refiere cómo ésta le ha sido confirmada por muchísimos hombres espirituales en Inglaterra, en España y hasta en Nápoles.^[18] En España no es solamente María de Santo Domingo, la “beata” de Piedrahita, quien corrobora sus revelaciones. En la región de Salamanca, otra religiosa, llamada Francisca, mujer humilde, pero llena del espíritu de Dios, le ha dado muchos testimonios de su vocación, de su elección y de su unción divinas. En Toledo ha consultado a la Madre Marta, la cual, en un éxtasis, ha pronunciado palabras maravillosas a propósito de él. Ha recibido de ella una carta en la cual la religiosa, experta en gracias espirituales, distingue en sus revelaciones lo que es engaño del Demonio, pero también lo que es de Dios.^[19]

Esta carta se ha quedado en manos de Cazalla, que la transmite al Cardenal para esclarecer su juicio. Le envía asimismo ciertos versos de Melchor sobre el Santísimo Sacramento, porque dan alguna idea del ardor de su palabra, de aquella especie de embriaguez con que hablaba de Dios.^[20] Por desgracia, estos testimonios fehacientes, que nos serían tan preciosos, han desaparecido. Tenemos que contentarnos, respecto al misterioso personaje, con los dos testimonios de Fr. Andrea Y Fr. Juan de Cazalla; y hasta quizá estos dos testimonios no son sino uno solo si Cazalla viene a ser ese amigo de quien Fr. Andrea tiene sus informes acerca del profeta. Aun en caso de que esta identificación parezca insuficientemente probada, es evidente que el converso Cazalla se expresa de Melchor con admiración apenas encubierta. Por otra parte, si se hubiera contentado con despedirlo con cajas destempladas en su primera visita, ¿acaso habría vuelto a verlo el fraile errante después de una ausencia de dos meses? ¿Acaso habría dejado en sus manos la carta de la Madre Marta? Cazalla, y otros más sin duda, debieron de experimentar el ascendiente de Fr. Melchor. Pero nos es imposible apreciar la influencia ejercida por éste en el curso de sus peregrinaciones. Apenas si podemos establecer su itinerario en este año de 1512. Procedente del monasterio del Abrojo, cerca de Valladolid, permanece durante cierto tiempo en Guadalajara antes de dirigirse a Andalucía para hablar con el vicario general. A su regreso, dos meses después, se detiene una vez más en Castilla la Nueva, conversa largamente en Toledo con la Madre Marta, y vuelve a ver a Cazalla. Muestra entonces al guardián de San Francisco de Guadalajara una licencia del vicario general, a quien tiene que ir a ver en Aragón. Quizá de allí pasa a Francia.^[21] Se aleja llevando consigo, como un tesoro, las revelaciones de la santa visionaria a quien él llama “mi señora Brígida”.^[22] Y se pierde su rastro... Atraviesa como un meteoro la España espiritual de la Prerreforma. ¡Pero cómo la ilumina al pasar!

Nadie habla todavía de peligro iluminista. No obstante, en ese mismo año es cuando aparece por vez primera el calificativo de “alumbrado” aplicado a un franciscano “alumbrado con las tinieblas de Satanás”,^[23] nueva piedra de escándalo para la custodia de Toledo. Este religioso, hombre de oración muy por encima de toda sospecha de lubricidad, se siente llamado por Dios a engendrar a un profeta que habrá de salvar al mundo. En busca de una virgen sin mancilla para compartir su misión, escribe a la célebre Madre Juana de la Cruz. Ésta lo denuncia ante el custodio Fr. Antonio de Pastrana, que lo encierra en un calabozo y que recurre a la penitencia para liberarlo de sus malsanos delirios. Todavía no habla nadie de *conventículos* de alumbrados. España, sin embargo —y Castilla especialmente—, se muestra demasiado permeable a una espiritualidad ávida de revelaciones. Fr. Andrea presenta a Melchor como “el jefe”^[24] de una secta que busca sobre todo sus adeptos entre los conversos. Cazalla “ha oído decir que ha escandalizado a ciertos religiosos, pero que ciertos otros, sin prestar oídos a sus locas imaginaciones, han quedado grandemente edificados por su lenguaje y su devoción”. Las religiosas contemplativas a quienes este profeta pide que le confirmen en su misión contribuyen a su vez, desde hace varios años, a mantener una viva exaltación mística. Es “un nuevo género de latría que ahora pulula”, como escribe ya en 1509 el cronista Pedro Mártir de Anglería a propósito de la más célebre de todas ellas, Sor María de Santo Domingo.^[25] Esta hermana de la tercera orden dominicana, conocida sobre todo por el sobrenombre de “la Beata de Piedrahita”, se hace entonces notable por sus éxtasis, durante los cuales permanece como muerta, tendida con los brazos en cruz. Siendo ignorante, tiene fama de igualar a los más sabios teólogos gracias a luces sobrenaturales. Se llama con tal certidumbre compañera y esposa de Cristo, que los dominicos se dividen en dos bandos al discutir el valor de sus revelaciones. El debate se somete al Papa,

que encarga a su legado la tarea de examinar el caso de esta mujer con ayuda de los obispos de Burgos y Vich. Cisneros le es muy favorable.^[26] La investigación la deja limpia de toda sospecha, y sólo sirve para la glorificación de su santidad y de su ortodoxia. La otra “beata” consultada por Fr. Melchor, Sor Francisca, no es conocida por ningún otro lado, a no ser que haya que identificarla con Francisca Hernández, que, como ella, hace su aparición en los alrededores de Salamanca,^[27] y cuyo papel habrá de ser tan importante varios años más tarde. Juan de Cazalla habla de ella a Cisneros en términos que hacen pensar en una estrella recién aparecida en el cielo de la Castilla mística. La Madre Marta,^[28] benedictina del convento de Santo Domingo el Antiguo de Toledo, es considerada por Cisneros como favorecida de dotes milagrosas: su reputación es tan grande, que recibe visitas del Rey y de todos los preladados. La Madre Juana de la Cruz, a quien un profeta cree llamada a dar nacimiento a un nuevo salvador, es otra religiosa contemplativa célebre por sus virtudes y sus milagros; Cisneros la protege y se declara garante de sus éxtasis.^[29] De la misma manera ha favorecido a Sor María de Toledo, llamada “la Pobre”, religiosa de noble origen, fundadora del monasterio de clarisas de Santa Isabel de los Reyes, y no menos célebre por su contemplación que por la áspera penitencia a que debe su sobrenombre.^[30]

Cisneros tuvo ciertamente para con esta “pululación” mística, como dice Pedro Mártir de Anglería, un prejuicio favorable que contrasta con la desconfianza oficial de la Contrarreforma frente a toda piedad inspirada. Se encuentra a gusto en un tiempo fértil en milagros. Se siente él mismo instrumento de un vasto milagro: la renovación y la ampliación de la cristiandad. ¿Quién sabe si no hace, como la Madre Marta, una selección entre las profecías de Fr. Melchor? ¿Y cómo hubiera podido escuchar con indiferencia tantas voces que se elevaban hacia él como hacia un hombre providencial? El silencio de sus biógrafos sobre este

punto no prueba que él no haya pensado en la tiara. Jamás la buscó: ¿para qué, entonces, empañar con una sospecha de ambición la memoria del gran prelado franciscano? Observemos únicamente esta coincidencia: algunos ven en él el “seudopapa” que, según una profecía atribuida a San Francisco, tiene que abrir el camino a la renovación de la Iglesia. Fray Andrea se indigna por ello, pero concluye su carta al Cardenal haciendo votos “por que este santo pontífice llegue a ser *Soberano Pontífice*”. Fray Juan de Cazalla se guarda mucho de mencionar la profecía. Sin embargo, su primer movimiento es el de prosternarse “con cuerpo y alma” ante el prelado a quien debe todo, y que, según dice, será muy pronto su *Soberano Pontífice*.^[31] Se diría que las esperanzas mesiánicas de los espirituales españoles se concentran en torno a la persona de Cisneros, como lo harán quince años después en torno al emperador Carlos. Este rasgo acaba de delinear el ambiente en que va a germinar y crecer el erasmismo.

CAPÍTULO II

PRIMEROS ENCUENTROS DE ERASMO CON ESPAÑA (1516-1520)

I. *Erasmus invitado por Cisneros. La philosophia Christi.* II. *“Non placet Hispania”. Erasmus y la corte de los Países Bajos.* III. *La corte flamenca en España. Traducción de la Querela pacis.* IV. *Las Annotationes de Zúñiga.* V. *Erasmus y los Lovanienses. Regreso de la corte a los Países Bajos. La gloria de Erasmo en Flandes. Luis Vives.*

I

EN EL AÑO de 1516 encontramos por vez primera el nombre de Erasmo trazado por una pluma española. Su edición del *Novum Instrumentum* no podía dejar indiferente a la España editora de la Biblia Poliglota. Una carta del Abad de Husillos^[1] traduce el entusiasmo suscitado por esta publicación en el medio de la catedral de Palencia. Según se ve por ella, Erasmo tenía ya reputación de hombre superior, “de buen teólogo y de ser harto doto en lo griego y hebraico y ser elegante latino”. El *Nuevo Testamento* viene a colmar su gloria. Se sabe que el Cardenal Cisneros vio esa edición que se anticipó a la suya, puesto que el *Nuevo Testamento* de Alcalá, impreso desde 1514, sigue inédito. Todos quieren que llame a su servicio al sabio extranjero para dar la mayor perfección posible a “esta obra tan solemne de la sacra escritura en las lenguas”, en particular al Antiguo Testamento, que se está imprimiendo. Veremos cómo Cisneros, cediendo sin duda a la opinión de una selecta minoría de clérigos

españoles, invitó a Erasmo a ir a España, y cómo esta invitación, por diferentes razones, no llegó a tener cumplimiento. Hay que conceder un instante de atención a esta gloria de Erasmo que, en 1516, llena la cristiandad entera, pues en ese hecho nos encontramos ante un triunfo espiritual sumamente raro.

Pero no lograremos comprenderlo si no hacemos a un lado la imagen demasiado vulgarizada de un Erasmo gran reidor que vendría a deber toda su celebridad al *Elogio de la locura*. Este amable librito es prácticamente la única obra de Erasmo accesible a los lectores modernos, y no se trata aquí de discutir las razones de la posteridad. Pero hacer consistir a todo Erasmo en la *Moria* es lo mismo que hacer consistir una vida laboriosa en la semana de vacaciones que le bastó para escribir esta obrita de pasatiempo. Cuando apareció el *Elogio*, en 1511, ya era célebre Erasmo: no sólo en los Países Bajos, sino también en Francia, en Inglaterra, en Italia, contaba con admiradores, conquistados sucesivamente por la sabiduría de los *Adagios*, por el cristianismo interior del *Enchiridion* y por la elegancia de sus traducciones de Luciano y Eurípides. Si quisiéramos poner una fecha a su acceso a la notoriedad, tendríamos que detenemos probablemente en 1508, año de su estancia en Venecia y de la publicación, por Aldo Manucio, de las *Adagiorum chiliades*. Este grueso libro, que casi no tenía de común con la delgada colección de *Adagia* de 1500 sino el mero título, aseguraba a Erasmo un lugar eminente entre el pequeño número de los humanistas maestros de las dos lenguas y de las dos civilizaciones clásicas. Esta compilación, sobre todo, capaz por sí sola de fundar la gloria de un erudito, dejaba oír en no pocas de sus páginas la voz inimitable de un filósofo. Hay en ella glosas que llegan más lejos que tales o cuales obras que se dicen originales: cuando Erasmo se lanzaba libremente a comentar los *Silenos de Alcibíades*^[2] o cualquier otro adagio que invita al sabio a recoger lo esencial de entre las apariencias, el lector reconocía aquel mismo cristianismo

en espíritu que el *Enchiridion* oponía ya al “judaísmo” de las observancias exteriores. Hacia 1510 su fisonomía, fijada en sus rasgos definitivos, era en todas partes familiar a los humanistas y a los elementos más ilustrados de la Iglesia. Sin embargo, con la publicación de la *Moria*, tan agresiva, bajo el velo de la ironía, contra todo lo que le parecía muerto en el catolicismo, viene a ocupar Erasmo un lugar en la vanguardia de los innovadores.

En 1514, cuando se traslada a Basilea para dirigir los trabajos de su monumental edición de San Jerónimo, llevando consigo importantes notas sobre el Nuevo Testamento, es recibido triunfalmente, a lo largo del Rin, por la joven Alemania del humanismo.^[3] ¿Como no habría de verse en él a un aliado contra los *Hombres oscuros*? En esos mismos momentos, Martin van Dorp, de Lovaina, se lanza a la primera de las grandes polémicas que tuvo que sostener con él.^[4] Polémica absolutamente cortés, y aun amistosa, pero que ya deja presentir los combates futuros. La *Moria*, al excitar las risas y los odios, ha asustado a Dorp. Sobre todo, no ve sin inquietud cómo Erasmo aplica la crítica filológica al Nuevo Testamento, que no es un texto como los demás. Pero los acontecimientos empujan a Erasmo. León X, papa humanista, ha sucedido a Julio II, papa guerrero. Es ocasión magnífica para obtener que se sancione decisivamente la aprobación pontificia para la “nueva ciencia”, todavía sospechosa. En el curso de un año de labor infatigable, sólo interrumpida por una temporada que pasó en Inglaterra, toman nuevo giro las *Annotationes* sobre el Nuevo Testamento gracias a la realización de un proyecto del que Erasmo había hablado a raros confidentes, como Reuchlin.^[5] Las *Annotationes* se integran en una edición grecolatina confeccionada con gran rapidez, conclusión apresurada de un trabajo de más de diez años: el texto griego se imprime sin método alguno con la ayuda de correctores demasiado inteligentes, como Gerbell y Ecolampa-

dio, a quienes Erasmo no sabe imponer su propia revisión; la traducción latina es una transacción entre la Vulgata y la que Erasmo había elaborado anteriormente con toda calma en Inglaterra.^[6] Pese a todos esos defectos, el *Novum Instrumentum* sería la edición príncipe del Nuevo Testamento griego. El Papa, a quien Erasmo había pensado por un instante dedicar el *San Jerónimo*, recibe el homenaje de esta publicación, mucho más sensacional. El volumen sale de las prensas de Froben en febrero de 1516, acompañado de una significativa *Exhortación al estudio de la filosofía cristiana*, precedido de una introducción sobre el *Método de la verdadera teología*, el cual se orienta hacia la Escritura volviendo la espalda a la Escolástica. Momento decisivo de la revolución religiosa que se va realizando en los espíritus de la selecta minoría antes de poner en conmoción a pueblos y gobernantes. Este año es también el de la ἄκμή de Erasmo. En marzo aparece la *Institutio principis christiani*, dedicada al archiduque Carlos, heredero de la monarquía española y ya soberano de los Países Bajos.^[7] Durante este tiempo continúan imprimiéndose las *Obras* de San Jerónimo,^[8] patrono y modelo del humanismo cristiano, que Erasmo dedica a su mecenas William Warham, arzobispo de Cantórbéry, y cuyos nueve volúmenes en folio quedan concluidos durante el verano.

El incansable escritor, tan hábil en hacer entrar en su propio juego a los poderosos, llega entonces a una realeza espiritual de nueva especie, realeza de la pluma, cuya imagen inmortalizaron Quintín Metsys, Holbein y Durero. Pero esta imagen es incompleta. Tras el muro en que se perfila el rostro recogido del hombre escritor, es preciso adivinar el rumor de la imprenta que multiplica el poder de lo escrito por mil o por diez mil, y que obliga al hombre a escribir incesantemente para satisfacer a insaciables lectores. Erasmo escribe. Se repite, como todos aquellos que tienen algo que decir y a quienes los hombres no se cansan de oír. Hace observar, en su respuesta a Dorp,^[9] que la

irónica *Moria*, bajo apariencias distintas, no dice otra cosa que el *Enchiridion*. Un mismo pensamiento da vida y actualidad a todo cuanto sale de su pluma. ¿Cuál es, pues, la naturaleza de este mensaje tan ávidamente acogido? Se resume en dos palabras: *philosophia Christi*. Ya hablaremos adelante del *Enchiridion*, que, más que cualquier otro libro, popularizó este mensaje en España. Contentémonos por ahora con interrogar la *Paraclesis ad philosophiae christianae studium*,^[10] manifiesto que en 1516 huele aún a tinta fresca y que tanto seduce a los clérigos compradores del *Novum Instrumentum*.

Por una paradoja que radica en el meollo del humanismo cristiano, lo mismo que en el de todo movimiento intelectual libertador, estas páginas latinas, de título semigriego, conciernen a todo hombre. El título que tienen es como un desafío a la escolástica, a esa filosofía raciocinante que se proclama llave de la ciencia de Dios. La verdad más excelsa ha sido traída por Cristo bajo forma muy diversa. Si es cierto que los cristianos son sus discípulos, entonces no tienen que hacer otra cosa sino acudir a su palabra: ésta puede prescindir muy bien de los comentarios y especulaciones que la oscurecen so pretexto de iluminarla. Es como un alimento tan simple que todos lo pueden tomar. Para saborearlo, basta tener el corazón puro y lleno de fe. Ahora bien, cosa maravillosa, esa misma palabra nos inspira la fe que exige de nosotros. Así, la tarea urgente entre todas es la de hacer resonar la palabra de Dios. Será preciso que cualquier mujer lea los evangelios y las epístolas, y que estos libros se traduzcan a todas las lenguas de la tierra. Será preciso que sus palabras sean las canciones preferidas del labrador que va a los campos, del tejedor sentado en su taller, de los viajeros en los caminos. Los enemigos jurados de esta vulgarización ilimitada del Evangelio son los teólogos profesionales y los frailes, que se atribuyen una especie de monopolio del cristianismo puro. Pero el teólogo digno de este nombre bien puede ser un tejedor o un

jornalero: no es el que diserta sabiamente sobre la inteligencia angélica, sino aquel que, liberado de toda impureza, comienza a vivir la vida de los ángeles. La filosofía de Cristo debe ser vivida, no argumentada. Para que el mundo se haga cristiano, no hacen falta sabias especulaciones, de las que nunca llegaron a preocuparse ni Jesús ni los apóstoles: lo que hace falta es que las verdades que ellos trajeron sean recordadas sin cesar por los predicadores en sus sermones, por los maestros en las escuelas, y que inspiren la conducta de los príncipes. Si así fueran las cosas, no se vería sin duda la cristiandad desgarrada por guerras perpetuas, los hombres lanzados sin reposo y sin escrúpulo en una loca persecución de la riqueza, y lo profano y lo sagrado presa de odiosas discusiones: la humanidad sería verdaderamente cristiana, y no tan sólo por el nombre y por las ceremonias. Tomar conciencia de la cualidad de cristiano es una transformación de todo el ser, pero no una violencia hecha contra su naturaleza, puesto que el cristianismo es natural: es una liberación de la naturaleza oprimida por el pecado. Sería error creer que el cristianismo contradice a los grandes filósofos que aparecieron antes de Cristo. Ningún filósofo digno de este nombre enseñó jamás el amor a la riqueza, a los honores, a los placeres. Los estoicos conocieron el valor absoluto de la virtud. Sócrates, Aristóteles, Diógenes, Epicteto, los epicúreos, todos enseñaron, cada cual a su modo, la liberación de las pasiones y la pureza de la conciencia. Pero no son más que relámpagos en comparación con la luz de Cristo, expresión perfecta de la verdadera sabiduría, que permite ignorar los balbuceos anteriores. Que los cristianos, pues, conozcan la enseñanza de Cristo, que se impregnen de ella con el mismo celo que los musulmanes muestran por la ley de Mahoma, los judíos por la ley de Moisés y los religiosos por la regla de su orden. “Escuchad a Éste”, dijo Dios en la nube (Lucas, IX, 35). Los apóstoles fueron los depositarios de su espíritu. En San Pablo, parece que Jesucristo renace. Escuchémosles.

Ni Escoto ni Santo Tomás pueden reemplazarles. No es hacerles ninguna injuria si comprobamos esto, si exhortamos a todos los teólogos, a todos los cristianos, a leer los libros sagrados. Cada cual debe, según sus alcances, penetrarse de ellos, escrutar sus misterios o adorarlos. No existe reliquia más preciosa de Jesús, imagen más perfecta del Cristo que vivió, habló, curó, murió y resucitó. En ninguna parte es tan conmovedora su presencia.

Poco importa que la *Paraclesis* no sea una expresión completa del pensamiento religioso de Erasmo. Si en ella aparece con viva luz la tendencia antiescolástica, en cambio apenas si se expresa la tendencia anticeremonial. No obstante, se siente que está allí. Erasmo no puede abordar seriamente un aspecto cualquiera del cristianismo esencial sin que su concepción de este cristianismo se halle sobreentendida íntegramente: es menos una concepción que un movimiento, el movimiento que se desembaraza de todas las cargas acumuladas y las arroja lejos hasta mostrar, desnuda, esa disposición del alma en que consiste el verdadero cristianismo. Cada vez más y más, en los años que siguen, insistirá Erasmo en la simplicidad de la ley de Cristo y en la libertad cristiana. En la segunda edición del Nuevo Testamento (1519) comentará con gran fuerza persuasiva el *Jugum meum suave est et onus meum leve*.^[11] Paráfrasis, opúsculos circunstanciales, anotaciones, polémicas, cartas privadas, cualquier ocasión le será buena para destacar la esencia de la ley de gracia, para mostrar cuán olvidada está, para adornarla con encanto irresistible. Esta predicación por el libro alcanza un prodigioso éxito entre la porción más escogida de los clérigos, y muy pronto entre las multitudes. ¡Y es que reúne su gran sentido de lo eterno humano con un sentimiento tan agudo de lo actual!

II

En mayo de 1517, Erasmo se encuentra en los Países Bajos. Su discípulo Luis Ber le escribe desde Basilea para decirle cuán-

to se desea su presencia en la ciudad. Froben le aseguraría una pensión anual de cien florines si accediera a ser su huésped. El propio Ber pone toda su fortuna al servicio del gran hombre. Pero los de Basilea saben que Erasmo ha sido invitado con insistentes promesas por el Rey de Francia, por los ingleses, por otros muchos príncipes y por gran número de prelados, uno de ellos el Cardenal de Toledo.^[1] Así, pues, Cisneros hizo ante Erasmo aquella gestión que sugería el Abad de Husillos. Y hasta quizá la hizo sin esperar tal consejo. Desde el 26 de febrero de 1517, Erasmo, en carta a Capitón,^[2] mencionaba al Cardenal de Toledo al lado de León X como protector del humanismo. La invitación que recibió de España no era de mera cortesía, puesto que, al cabo de unos pocos meses, fue renovada.

Pero esta insistencia no logra triunfar de su incertidumbre. Desde Lovaina escribe a Tomás Moro, hacia el 10 de julio: “Todavía no he tomado decisión alguna respecto a la elección de mi residencia. *España no me dice nada*; pues has de saber que el Cardenal de Toledo me llama allá de nuevo. Alemania, con sus estufas y sus caminos infestados de bandidos, no me dice nada tampoco. Aquí, demasiados ladridos y ninguna recompensa: aunque tuviera el mayor deseo de ello, no podría mantenerme aquí demasiado tiempo. En cuanto a Inglaterra, me asustan los motines y me horroriza la servidumbre”.^[3] Y el 23 de agosto repite, en carta a Beatus Rhenanus: “Cardinalis Toletanus nos invitat; verum non est animus ἰσπανίζειν”.^[4] ¿Qué cosa es la que impide a Erasmo “hispanizar”? ¿Qué razones o qué prevenciones se ocultan tras estas tres palabras: *Non placet Hispania*?

Lo único posible aquí es hacer conjeturas, interpretar según el humor de Erasmo tal como su correspondencia lo deja aparecer. España era para él lo ignoto, el destierro total. Era otra humanidad. Los españoles de la Corte lo fatigaban con sus cortesías embarazosas e importunas. Vives mismo, ese valenciano tan europeo, con quien había trabado conocimiento en Bruse-

las, no era excepción de la regla.^[5] España era, a sus ojos de occidental, uno de esos países extraños en que la cristiandad entra en contacto con los semitas rebeldes al cristianismo y se mezcla con ellos. Parece casi como si hubiera, en este ciudadano del mundo, un secreto antisemitismo. Ahora bien, sea que se haya contagiado de esta prevención en Italia,^[6] sea que haya tenido que tratar con los mercaderes marranos de Amberes y de Brujas, sea que juzgue *a priori* la situación étnica de España de acuerdo con su historia, la Península ibérica se le muestra como profundamente semitizada. Así escribe a Capitón, rogándole que deje a un lado el Talmud y la Cabala: “Preferiría ver a Cristo envenenado por Escoto que por esas boberías. Los judíos abundan en Italia; en España, apenas si hay cristianos. Tengo miedo de que la ocasión presente haga que vuelva a levantar su cabeza esa hidra que ya ha sido sofocada”. Y a Juan Slechta, a propósito de la situación religiosa de Bohemia: “Estáis atestados de judíos. Es un rasgo que os es común, según parece, con Italia y Alemania en general, pero sobre todo con España”.^[7]

Como se ve, lejos de atraerle esa España que desconoce profundamente, más bien le repugna. Es quizá cosa de instinto. Pero ciertas razones más precisas debían también de disuadirle de aceptar la oferta de Cisneros. Si éste le propuso que fuese a Alcalá, como sugería el Abad de Husillos, para dar la última mano al Antiguo Testamento de la Biblia Poliglota, se concibe su falta de entusiasmo. Erasmo no era hebraizante, o lo era muy apenas. Su libre cristianismo hacía una selección de los libros sagrados y establecía entre ellos una jerarquía. Isaías pesaba mucho más para él que *Judit* o *Ester*, de la misma manera que el *Evangelio de San Mateo* tenía más peso que el *Apocalipsis* atribuido a San Juan, y las *Epístolas* de San Pablo *a los Romanos* y *a los Corintios* más que la *Epístola a los Hebreos*.^[8] La masa del Antiguo Testamento, tan desigual, tenía que serle desagradable. Sobre todo, la experiencia que había tenido con el Nuevo le dejaba demasiado

poco satisfecho para que pensase afrontar una vez más las responsabilidades de editor en campo tan peligroso. No saboreaba sin cierta reserva la gloria que le había dado el *Novum Instrumentum*. Aun antes de agotarse la primera edición, ya pensaba en la segunda. Sentía más que nunca sus dificultades. Comprende ciertamente la necesidad de la crítica verbal. La practica con una maestría igual a la de los mejores filólogos de la época cuando tiene tiempo e instrumentos para ello: allí está el *San Jerónimo* para probarlo. Pero no es ésa su inclinación natural. Muy pronto publica su *Paráfrasis de la Epístola a los Romanos*, y, ante el buen éxito que alcanza, no puede menos de exclamar: “¿Por qué no habré trabajado siempre en este campo? ¿Preferiría hacer seiscientas paráfrasis a una sola revisión!”.^[9] Ha nacido para buscar el espíritu bajo la letra, para rejuvenecer los textos esenciales del cristianismo.

Pero la cuestión del viaje a España se planteaba ante él también de otra manera, a principios del verano de 1517. Era consejero del joven rey Carlos,^[10] el cual se preparaba por entonces para zarpar rumbo a la Península. El gran canceller Jean le Sauvage lo estimaba mucho. ¿Iba a permanecer al servicio de este mecenas y hacerse un cortesano hasta obtener un beneficio lo bastante jugoso para asegurarle su independencia? Erasmo, después de ponderarlo todo, no quiso meterse por ese camino. Varios años después, contestando desde Basilea a Guy Morillon, que le cuenta maravillas de su popularidad en España, exclamará: “¿Por qué no me habré dirigido hacia allá, en lugar de haberme marchado a Alemania? ¿Aquí encontré tales pestes que, si hubiese podido preverlas, antes habría ido a vivir entre los turcos?”.^[11] He ahí una ocurrencia que pone todas las cosas en su punto. La idea de establecerse en España parece no haberle seducido más que el marcharse a Turquía. Pero como esta corte flamenca del rey Carlos había de contribuir más tarde a exten-

der la gloria de Erasmo en España, es útil ver qué relaciones mantuvo el Filósofo con ella y por qué no quiso seguirla.

Estas relaciones se remontan a su salida del monasterio de Steyn (1493), puesto que dejó la vida monástica para seguir a Enrique de Bergen,^[12] obispo de Cambrai, canciller del Toisón de Oro, personaje todopoderoso en la corte del joven archiduque Felipe. Pudo abandonar los Países Bajos durante largas temporadas que pasó en París y en Inglaterra sin perder nunca el contacto con la corte borgoñona. No sólo cultivó la amistad de Enrique de Bergen, sino también la de su hermano Antonio,^[13] abad de Saint-Bertin y consejero de Felipe el Hermoso. Adolfo de Veere,^[14] muy joven aún, pero llamado a una brillante carrera bajo el reinado de Carlos, recibía sus homenajes. Erasmo contaba entre sus protectores al obispo de Arrás, Nicolás Ruistre,^[15] fiel servidor de la casa de Borgoña desde los tiempos de Felipe el Bueno. Como leal súbdito había compuesto un *Panegírico* para felicitar a Felipe el Hermoso por su feliz retorno a Brabante después de su “triumfal viaje a España”; se lo había leído al Príncipe, en presencia del Gran Canciller de Borgoña, el día de Reyes de 1504.^[16] Este trozo de elocuencia latina había atraído sobre él las munificencias de Felipe: no contento con agradecer mediante un regalo de cincuenta libras el ofrecimiento del *Panegírico*, había concedido ese mismo año un importante subsidio “al hermano Erasmo Roterdamense”^[17] para que pudiese proseguir su vida estudiosa en Lovaina.

Como se ve, un lazo de fidelidad unía a Erasmo con la dinastía borgoñona cuando el archiduque Carlos, a principios de 1515, tomó en sus manos el gobierno de los Países Bajos. Pero en los diez años que acababan de transcurrir, el hermano Erasmo se había elevado a la gloria. No tuvo necesidad de intrigar para ser solicitado por la Corte. Durante la primavera, cuando sale de Basilea para pasar una breve temporada en Inglaterra, pasa por Gante, donde el canciller Le Sauvage lo retiene tres

días.^[18] Sin duda fue entonces cuando se le ofreció el cargo de consejero, al cual estaba asignado un sueldo de 200 florines, rica pensión, pero que, desgraciadamente, las finanzas del Príncipe dejaron de pagar a menudo a su titular. Erasmo mostró al punto de qué manera entendía sus nuevas funciones, y emprendió la tarea de componer, para el soberano de quince años, un manualito del príncipe cristiano. La *Institutio*,^[19] concebida entonces, apareció un año después en casa de Froben. Ya se comprenderá que el príncipe según el corazón de Erasmo dista mucho del de Maquiavelo. Un rey no merece el nombre de cristiano sino cuando su política está dominada por la *philosophia Christi*. La monarquía en que sueña el filósofo, monarquía temperada por la aristocracia y la democracia, supone un contrato tácito entre el príncipe y sus súbditos. El arte de reinar se resuelve en definitiva en el arte de mantener la justicia en el interior y la paz con las demás naciones.

Erasmo no podía ser “consejero” sino con la pluma en la mano, en el recogimiento de su gabinete de trabajo. No sería ya él mismo si interviniese en el detalle de los negocios. Un filósofo que se mete a gobernar puede resultar buen o mal político, pero deja de ser filósofo. Lo que de él podía esperarse era que trabajase con sus escritos en pro de la reforma de los espíritus y de los corazones y que invitase a los reyes al establecimiento de una paz sincera y perpetua. Erasmo iba a ser solicitado para ello de la manera más ardiente. Cuando, en julio de 1516, hizo acto de presencia en la Corte y ofreció a Carlos la *Institutio*, la política del gobierno de Bruselas, dirigida por el canciller Le Sauvage y por el Señor de Chièvres, favorito del joven soberano, se presentaba bajo apariencias extraordinariamente propias para seducir a Erasmo. Política de paz general, dictada sin duda por intereses momentáneos más que por sentimientos de fraternidad cristiana, pero ante la cual un idealista podía augurarse a sí mismo el acuerdo de los cuatro soberanos de quienes dependía en-

tonces la tranquilidad de Occidente: el emperador Maximiliano, Francisco I, Enrique VIII y Carlos. Noyon y Cambrai se preparan. Inglaterra, a decir verdad, se mantiene al margen de estos tratados. Maximiliano se opone con todas sus fuerzas a la reconciliación francoespañola. Hace falta un robusto optimismo para creer en las intenciones pacíficas del vencedor de Mariñán. Pero estas intenciones son las que postula la política de los consejeros francófilos de Carlos. Erasmo hace como si creyera en ellas. Ya entrevé una edad de oro, y se deja convencer por el Canciller para escribir en favor de la paz. Tal fue el origen, impuro si se quiere, de la *Querela pacis*, que no tarda en traducirse al español, al alemán y al francés, y en la que tantas almas nobles creyeron reconocer, por entonces, la verdadera política según el Evangelio.^[20]

Ahí tenemos, pues, a Erasmo en la Corte. Es invitado a la mesa del Canciller.^[21] Éste le ha ofrecido, desde hace varios meses, una jugosa prebenda en Courtrai.^[22] Se le ha dado a entender que se reserva para él el primer obispado vacante. Se ha pronunciado el nombre de Zaragoza; desgraciadamente su titular aún no ha muerto.^[23] Después es un obispado siciliano el que le prometen, sin caer en la cuenta de que este beneficio no figura en la lista de aquellos cuya provisión corresponde al soberano. Erasmo ríe de esa decepción.^[24] En el momento en que la Corte se dispone a salir rumbo a España, cuando él vacila acerca de la resolución que podría tomar y demuestra tan poco entusiasmo por aceptar la oferta de Cisneros, bromea con Tomás Moro acerca de ese obispado que se le destina: “¡A tal punto le es a esa gente más fácil hacer un obispado que pagar el dinero que ha prometido!”. Pero Le Sauvage está tan bien dispuesto para con Erasmo, que no tarda en encontrarle dinero contante y sonante, y le paga de su propio bolsillo las dos terceras partes de su pensión de consejero; a un ministro tan poderoso no le costará gran trabajo recuperar sus doscientos florines.^[25] Ya en camino hacia

la Península, el Canciller manifiesta una vez más a su capellán Pierre Barbier su voluntad de hacer la fortuna del filósofo: “Una vez en España —dice—, tan pronto como sepa de una vacante, haré por que obtenga cosas mejores de las que hasta hoy ha alcanzado”. Y encarga a Barbier que le recuerde allá los cien florines de pensión que falta pagar.^[26]

El medio más seguro, para Erasmo, de no ser olvidado, era quizá partir a su vez a España. Pero a ello no lo decidió ni el espejismo de la fortuna ni el honor de poner su nombre en la Biblia Poliglota. Había visto la Corte desde muy cerca, y razones tenía para desconfiar. Si el primer ministro era Jean le Sauvage, hombre que apreciaba los valores del espíritu, el favorito era Chièvres, ávido de riquezas y de influencia para sí y para los suyos. Chièvres escuchaba de muy buena gana al ex carmelita Briselot, obispo sufragáneo de Cambrai, que por su intervención acababa de ser nombrado confesor del rey Carlos. Ahora bien, este piadoso e importante personaje no desaprovechaba una sola ocasión para desatarse, *inter pocula*, contra Erasmo y el *Elogio de la locura*.^[27] Esta Corte era un campo cerrado para las ambiciones de clanes rivales: “Españoles, marranos, chievristas, franceses, imperiales, napolitanos, sicilianos, ¿qué se yo cuántos más?”. Erasmo sentía que su lugar no estaba entre esa rebatiña de intereses. Prefirió instalarse en Lovaina, donde los teólogos le hacían buena cara, Dorp inclusive. Se instala allí “por completo, es decir, con su biblioteca”. Así continuará durante varios meses. Esperará, quizá con un dejo de escepticismo, el efecto de las bellas promesas del Canciller.

Por un tiempo, el Collège du Lis le ofrece la atmósfera de paz estudiosa que tanto necesita. Escribe: “Reviso y rehago el *Nuevo Testamento*, violentado hace poco, más bien que editado, en Basilea; y lo rehago tan bien, que será un libro nuevo”. La *Paráfrasis de la Epístola a los Romanos* se imprime por entonces.^[28] Erasmo disfruta de ese momento privilegiado en que la Universidad

de Lovaina se abre de par en par al humanismo cristiano, cuando éste no está comprometido aún en el caso de Lutero; bajo su inspiración se organiza el Colegio trilingüe, fecundo semillero de humanistas, que Busleiden acaba de fundar por testamento.

[29]

III

Cisneros ha muerto. El Señor de Chièvres da el arzobispado de Toledo a su sobrino Guillermo de Croy, cardenal de veinte años apenas, que hace en Lovaina su aprendizaje y va a tomar a Vives como maestro.^[1] La corte “flamenca” del rey Carlos toma posesión de España como de país conquistado. Nos gustaría saber qué ecos llegaron a Erasmo de ese banquete poco sobrio en que él no tomó parte. Desgraciadamente, no se conserva nada de la correspondencia que recibió de la Corte entre 1517 y 1520. Sus propias cartas muestran el cuidado con que se encomendaba al recuerdo del Canciller y de Marlian, obispo de Tuy. Pedía informes, con visible simpatía, acerca del buen humanista Guy Morillon, joven miembro del gabinete.^[2] Su principal correspondiente era Fierre Barbier, capellán de Jean le Sauvage: hombre ambicioso y ávido de lucro, es poco probable que este Barbier haya descrito a España con aquel don de observación que hace tan preciosas para nosotros las *Epistolae* de un Clénard.^[3] ¿Es él quien escribe a Erasmo que en España se ven aún las huellas visibles de la dominación musulmana?^[4] No podríamos decirlo. Erasmo, que tuvo con Barbier dificultades de dinero, le hace buenas burlas respecto a los ducados españoles y las pepitas de oro de Paria,^[5] pues Barbier se creyó llamado a uno de los obispados creados en el Nuevo Mundo. El filósofo bromea acerca de las “*felicitates hispanicae*”. “Aquí vivíamos —dice— con la idea de que allá se encuentran países enteros en donde el suelo no es sino oro puro, pero que, a diferencia de la India, no hay allí hormigas guardianas del oro, sino que cada cual es libre para sacar cuanto quiera”.^[6] Resignémonos a no saber

con mayor precisión en qué consistían “las felicidades españolas” para los amigos de Erasmo. La Corte, durante esta primera permanencia de Carlos, no entró probablemente en contacto más íntimo con ese país al cual escandalizaba por sus exacciones y por su desprecio de los españoles. No debió de ejercer influencia apreciable en su vida espiritual. No se ve que Morillon se haya relacionado entonces con los humanistas del país, que haya servido de lazo de unión entre ellos y Erasmo. Por otra parte, Jean le Sauvage muere en Zaragoza el 7 de junio de 1518: esta muerte aniquila las esperanzas episcopales del Filósofo^[7] y corta el lazo más fuerte que lo unía con la Corte.

No obstante, es probable que esos años en que España se ve arrastrada vertiginosamente dentro de la órbita de la política borgoñona-flamenca, sean años en que el pensamiento de Erasmo penetre de manera decisiva en todos los centros españoles de la vida intelectual. A juzgar por las quejas que dejan oír varios años después los humanistas, cuando ha vuelto a desencadenarse la guerra,^[8] la tregua militar con Francia debió de ir acompañada de una intensificación del tráfico comercial, y en particular de la importación de libros a la Península. A este respecto, nos da una preciosa indicación el *Registrum*^[9] de Hernando Colón. El hijo del gran navegante, a su regreso de América en 1509, se había establecido en Sevilla. Gran lector, bibliófilo apasionado, había comenzado a reunir una biblioteca infinitamente variada, que enriquecería sin cesar durante treinta años mediante continuos viajes a Italia, a los Países Bajos y a Alemania. En cada uno de esos millares de volúmenes y de opúsculos reunidos amorosamente anotaba la fecha, el lugar y el precio de compra, indicaciones todas éstas transcritas en un gran registro que es una maravilla de precisión bibliográfica. Pues bien, Hernando Colón, que vive en España de 1509 a 1512, no compra aquí ni un solo libro de Erasmo. En Roma es donde adquiere, en septiembre de 1512, la traducción latina de

la *Hécuba* y de la *Ifigenia en Áulide*, y, en noviembre de 1515, el *Elogio de la locura*, los *Adagios* y la *Copia*. En Florencia encuentra, en enero de 1516, el volumen de las *Lucubrationum*, cuya pieza principal es el *Enchiridion*. A fines de este año ya está de vuelta en España... Pero hay que ir hasta el 5 de enero de 1518 para que se le ofrezca ocasión de comprar una nueva obra de Erasmo: la primera edición de la *Institutio principia christiani*. Colón estaba entonces en Valladolid con la Corte.

No debían escasear los compradores para esta mercancía en las universidades y fuera de ellas. Pocas catedrales españolas había cuyo cabildo no contara entre sus miembros a algunos canónigos amigos de la *pietas litterata*: personas de estudio y de ocio, muy tranquilas en sus prebendas, y que, por lo mismo, simpatizaban en toda independencia con los renovadores de la enseñanza cristiana. Ya se ha visto en qué términos hablaba a Cisneros de Erasmo el Abad de Husillos, portavoz del mundo eclesiástico de Palencia. Pero ya nos volveremos a encontrar con los canónigos de Palencia.^[10] En Sevilla, metrópoli del comercio de las Indias Occidentales, es donde se traduce a Erasmo por vez primera en español, y precisamente lo hace un canónigo de la catedral.

El humanismo cristiano había echado aquí profundas raíces. Por el mismo tiempo en que Cisneros fundaba el Colegio de San Ildefonso, un dignatario del cabildo sevillano, el protonotario Rodrigo de Santaella, Arcediano de Reina, había creado con intención análoga su colegio-universidad: según sus planes, esta institución había de transformarse más tarde en “estudio general”, pero su núcleo inicial era una facultad de artes liberales, teología y derecho canónico.^[11] Espíritu abierto generosamente a todo, Maese Rodrigo se interesaba por las novedades con que el descubrimiento de Colón había enriquecido el conocimiento de la naturaleza y del hombre;^[12] tradujo al castellano el libro de Marco Polo.^[13] Pero el gran trabajo de su vida es una obra de

cultura religiosa. Formado en la escuela del humanismo italiano, primeramente en el colegio de Bolonia, después en el curso de lo que él llama su peregrinación siciliana,^[14] fue uno de los primeros que en España supieron griego.^[15] Su *Vocabularium ecclesiasticum* (1499), tantas veces reimpresso en el siglo XVI, abrió a la lengua vulgar, según la expresión de Clemen-
cín, la puerta de las ciencias eclesiásticas.^[16] La *Sacerdotalis instructio circa missam* y el *Manual de doctrina necessaria al visitador y a los clérigos* se explican por el mismo esfuerzo de elevar el nivel del clero. Finalmente, había traducido para las monjas de San Clemente *Los sermones de San Bernardo. Del modo de bien vivir en la religión cristiana*, y había compuesto varios tratados filosóficos en lengua vulgar: un *Tratado de la inmortalidad del alma* en forma de diálogo y un *Arte de bien morir*.^[17]

No se trata de un caso brillante pero aislado. En los años que siguen a la muerte de Maese Rodrigo, el cabildo sevillano se muestra más que nunca fiel a esta tradición de alta cultura y de mecenazgo que encama tan bien el fundador del Colegio de Santa María de Jesús. Desgraciadamente, lo único que podemos hacer es entrever el prestigio de ciertos poderosos canónigos a través de las alabanzas académicas de Pedro Núñez Delgado,^[18] heredero de la cátedra de humanidades que durante algún tiempo había ilustrado Antonio de Nebrija: D. Baltasar del Río,^[19] obispo de Scala, D. Jerónimo Pinelo,^[20] hijo de un genovés amigo de Cristóbal Colón que había sido el primer factor de la Casa de Contratación de las Indias; D. Cristóbal de los Ríos, obispo de Valva y sucesor de Pinelo en la prebenda de maestrescuela.^[21] El puesto de canónigo magistral, cuyo segundo titular había sido Maese Rodrigo, lo ocupaba Maese Martín Navarro,^[22] célebre predicador, traductor de opúsculos de San Bernardo y autor de un *Tratado del santísimo nombre de Jesús*, primer ensayo en un género de espiritualidad escriturística brillantemente renovado a fines del siglo por Fr. Luis de León. Para la historia

literaria, la figura más interesante en esta selecta minoría eclesiástica de Sevilla es la del traductor de Erasmo, Diego López de Cortegana.^[23]

Este anciano había hecho doble carrera de inquisidor y de canónigo. Su experiencia de la justicia inquisitorial le había valido, en 1508, el peligroso honor de suceder al demasiado famoso Lucero; había querido revocar una de sus sentencias y devolver a una de sus víctimas ciertos bienes injustamente confiscados y vendidos en provecho de la Inquisición. Pero si la confiscación había sido inicua, la venta había sido regular. El comprador apeló al Rey, y Cortegana fue destituido.^[24] Desde ese momento las letras recibieron el provecho de los ocios que le dejaba su prebenda. Tradujo el *Asno de oro* de Apuleyo como hombre que gozaba ingenuamente, sin ninguna gazmoñería, de la vieja fábula milesia. Pero su pluma era también capaz de tareas más anteras: en 1516 le vemos corregir y editar una *Crónica* del rey Fernando el Santo, conquistador de Sevilla. En 1520, es él quien vigila, por orden del arzobispo Deza, la impresión del Misal de la diócesis. Tiene entonces sesenta y cinco años. También en 1520 dedica al duque de Arcos, Don Rodrigo Ponce de León, un volumen de elegantes y fieles traducciones en el cual se halla Erasmo al lado de Eneas Silvio. De este último, ha escogido el *Tratado de la miseria de los cortesanos*; de Erasmo, la *Querella de la paz*.^[25]

Hemos visto ya cuál era el alcance político de esta obra en la fecha en que se escribió, es decir, a fines de 1516. Pero Erasmo es un moralista genial, que no puede escribir un libro de circunstancias sobre la guerra y la paz sin ir hasta el fondo mismo de esos temibles problemas. Sin duda alguna, fue el valor humano de la *Querela pacis*, y no su significado momentáneo, lo que sedujo a Cortegana. Esta hermosa lección de filosofía cristiana merece retener nuestra atención tanto más cuanto que es el primer mensaje de Erasmo que llegó al gran público español.

Con ese optimismo naturalista que lo emparenta, a través de los siglos, con J.-J. Rousseau, Erasmo quiere que la ley inscrita en lo más hondo de los seres sea, desde luego, concedida divinamente a la ley de Cristo. La armonía de las esferas celestes, las sociedades animales, nos muestran la paz reinando en la naturaleza aún muy cercana a su creador. En un solo punto traiciona la creación a la voluntad divina, y esto es precisamente en el único animal capaz de elevarse a la noción de Dios.^[26] No obstante, la sociabilidad está postulada por la naturaleza del hombre. La debilidad de este ser desnudo y desarmado le obliga a entrar en sociedad con sus semejantes. La razón y el lenguaje, estos dos tesoros comunes, deberían ser otros tantos lazos entre los hombres. ¿Qué cosa es, pues, ese demonio de la guerra, que les hace destrozarse los unos a los otros? Erasmo pasa en revista la sociedad civil, los príncipes, los sabios, y en todas partes percibe la guerra.^[27] Pero donde este clérigo denuncia con mayor insistencia la discordia es en el seno mismo de la Iglesia. Escotistas contra tomistas, nominalistas contra realistas, eso son las facultades de teología. Sacerdotes contra sacerdotes, canónigos contra obispos, obispos contra obispos; y, para coronarlo todo, los odios entre religiosos de toda especie, las órdenes multiplicándose y subdividiéndose hasta el infinito bajo reglas rivales: dominicos contra minoritas descalzos, benedictinos contra bernardinios, franciscanos contra Celestinos, observantes contra conventuales. ¡Y eso es lo que se llama la cristiandad!^[28]

¿Qué profundamente olvidado está Cristo, aquel cuya enseñanza es toda de paz y de amor! Erasmo, para celebrar al “Príncipe de la Paz”, toma de la Biblia acentos que habremos de escuchar todavía en la España de Carlos V y de Felipe II. Cuando Isaías profetizaba la venida del Mesías, ¿acaso predijo a un sátrapa, a un destructor de ciudades, a un guerrero, a un triunfador? ¡No, seguramente! ¿A quién, pues, nos anunció? Nos anunció a un Príncipe de la Paz. El Salmista dijo hablando de Dios: hecho

es en paz su lugar. En paz dijo, no en tiendas ni en reales; porque Príncipe es de Paz”. Cuando nació, no se oyó resonar un clamor de tambores y trompetas: los ángeles anunciaron la paz a los hombres de voluntad buena y fraternal. San Pablo, el más elocuente de los heraldos de Cristo, habla unas veces de la Paz de Dios, y otras del Dios de Paz, y prefiere, entre todos los dones del Espíritu Santo, el amor mutuo o caridad.^[29]

Se siente que a Erasmo le embarazan un poco los pasajes del Antiguo Testamento en que se habla de un “Dios de los ejércitos”, de un “Dios de la venganza”. “Mucha diferencia hay entre el Dios de los judíos y el Dios de los cristianos —observa—, comoquier que, de su misma natura, un Dios es todo”. Puesto que el catolicismo guarda en su herencia los libros de la ley antigua —y se adivina que Erasmo los abandonaría de muy buena gana—, fuerza es interpretarlos espiritualmente: el *ejército* que Dios encabeza no puede ser sino una coalición de las virtudes contra todos los vicios; la única *venganza* digna de Dios es el castigo de los vicios.^[30]

Porque el Testamento de Cristo sí que no es ambiguo. Podría resumirse en esta súplica que hace a su Padre, en el umbral de la muerte: “Que todos sean uno: como tú eres en mí, Padre, y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros” (Juan, XVII, 21). Que sean *uno*. Cristo no dice “unánimes”. Se trata de la más perfecta, de la más inefable unidad. La ley de Cristo se resume en dos mandamientos que son semejantes el uno al otro: amor de Dios y amor mutuo. Hacia ello tienden todas las sublimes exhortaciones del Sermón de la Montaña, en ello está la sustancia de las parábolas. Él es el Pastor de las ovejas mansas, la cepa de viña cuyos retoños son sus discípulos; a quienes lo siguen, les enseña a vivir al día, como los pájaros y las flores, sin cuidado de los bienes materiales, poniendo en el cielo toda su esperanza y todo su tesoro. Si su discípulo va al altar a hacer una ofrenda estando enemistado con su hermano, deja allí la

ofrenda para correr a reconciliarse, y después vuelve al altar. Pedro, todavía semijudío, saca la espada para defenderlo contra sus agresores, pero Él le ordena guardarla de nuevo en su vaina. Nunca acabaría Erasmo de citar los pasajes de los Evangelios que predicán a los cristianos el deber imperioso de vivir en paz los unos con los otros si no quieren traicionar la cruz cuya señal multiplican por todas partes, o profanar el bautismo por el cual han sido incorporados a Cristo y la eucaristía que es el símbolo de la amistad.^[31]

Para mostrar los rasgos del demonio de la guerra, no tiene Erasmo más que hacer historia. Le basta con las guerras recientes, aquellas cuyos actores se movían a los ojos de todos:

Tengo vergüenza cuando me acuerdo que por causas tan vergonzosas y frívolas los príncipes cristianos revuelvan a todo el mundo. El uno, o halla un título viejo y podrido, o lo inventa y finge: como si fuese gran cosa quién administrara el reino, con tanto que aprovechase al provecho de la república. El otro da causas de no sé qué censo que no le han pagado. Otro es enemigo privadamente de aquél porque le tomó su esposa, o porque dijo algún donaire contra él. Y lo que muy peor y más grave de todas las cosas es que hay algunos que con arte de tiranos, porque veen enflaquecer su poder a causa de estar los pueblos en concordia y que con discordia se ha de esforzar, subornan a otros que busquen causas para levantar guerras y discusiones: por que juntamente aparten a los que están en amistad, y con mayor licencia roben y pelen al pueblo desventurado.^[32]

Son palabras que van muy lejos.

Pero Erasmo es demasiado buen observador de la naturaleza humana para no sacar de ella otras causas de guerra, fuera de las pasiones de los gobernantes: las pasiones de los pueblos conspiran de manera extraña con las de los reyes. Pone el ejemplo de Francia, expuesta a los apetitos guerreros de sus vecinos, por el solo hecho de que su situación privilegiada suscita la envidia.^[33] La especie humana ostenta un furor destructivo que deja muy atrás el de los animales, puesto que lo multiplican los recursos de la inteligencia y de la vida social. El hombre es el animal que ha inventado las armas, que ha inventado el cañón.^[34] Sin embargo, el filósofo cristiano vuelve siempre a los malos pastores

que llevan a la destrucción a aquellos a quienes deberían moderar por su prudencia. Investigando el origen de las guerras que han ensangrentado los principios del siglo, encuentra invariablemente el capricho de los príncipes. Pero ¿qué decir de los guías espirituales? “Los sacerdotes y pregoneros del sumo sacerdote Cristo nuestro Redemptor tampoco tienen vergüenza desto... Non han vergüenza los profesores de las religiones, non han vergüenza los obispos, non han vergüenza los cardenales y los vicarios de nuestro Redemptor Jesucristo: son auctores y rizonas de aquellas cosas que Nuestro Señor tanto maldijo y aborreció”. En un conflicto reciente “los pregoneros del Evangelio, conviene a saber los frailes menores y de predicadores, del púl-pito sagrado pregonaban la guerra, y a los que de su gana estaban inclinados a la furia, más los encendían. A los ingleses^[35] esforzaban contra los franceses y a los franceses contra los ingleses”. Se ha visto a obispos y cardenales empujar a la guerra al Papa y a los reyes. A los pretextos históricos no se ha temido agregar la autoridad de los Padres de la Iglesia, la de la Escritura misma. Los consejeros de paz hacen el papel de enemigos de su pueblo y de traidores a su rey. Los prelados siguen a los ejércitos. La guerra es para ellos fuente de dignidad; se ve al papa crear un legado de guerra. La cruz está en el asta de las banderas.^[36]

Pero ¿dónde encontrar el remedio? Las alianzas dinásticas y los tratados sirven menos para la paz que para la guerra. “Alímpiense y repurguen las fuentes de donde todos estos males nacen: conviene a saber las malas codicias que paren estos tumultos y discordias”. Que los príncipes hagan callar su ambición. Que el gobierno sea paternal y no tiránico. Que los matrimonios reales no afecten en ningún caso a los pueblos: basta, para esto, que un príncipe se case en su propio país, o que los derechos a la sucesión no sigan a los príncipes o a las princesas una vez que han franqueado las fronteras del reino. Que un rey no

pueda vender ni enajenar de ninguna manera la menor parte de sus estados. Que un *statu quo* territorial quede finalmente determinado, aceptado por todos, y que sea inviolable por siempre. La ambición deberá emplearse en acrecentar la prosperidad de un reino, no su territorio. En caso de conflicto, que el soberano expulse de su consejo a las personas apasionadas o interesadas en la guerra, y que escuche a los hombres ponderados e independientes. Importa mucho no romper las hostilidades a la ligera, puesto que una vez comenzada la guerra muy difícilmente llega a terminar. La guerra, “cosa que es de tanto peligro, nunca se debe comenzar sino con acuerdo y consentimiento de todo el pueblo”, “y aun algunas veces se ha de comprar la paz”. En el momento en que se trata de evitar la guerra es cuando la Iglesia, por su acción pública y por la influencia personal de todos sus ministros, debería pesar con toda su fuerza.^[37]

Erasmus contempla con dolorosa admiración la prisa con que los hombres “en las cosas de la guerra se alanzan de rendón los ojos cerrados” a su propia desgracia. En las horas de violencia trágica es cuando correspondería a los caudillos temporales y espirituales de los pueblos meditar maduramente. Las destrucciones, las calamidades de toda especie, deberían ponerse en una balanza. Los motivos de guerra más justos en apariencia deberían escrutarse hasta hacer aparecer la injusticia que ocultan. Por otra parte, la guerra más justa, la guerra emprendida bajo los mejores auspicios, es de todas maneras un desastre espantoso. Y resulta siempre un mal negocio, puesto que siempre es infinitamente más lo que cuesta que lo que produce de bueno. Por último, que no se invoque el honor: ¿acaso el vengarse es señal de un alma noble? ¿Acaso el abandonar algo de los propios derechos es más degradante que confiar su defensa a una soldadesca mercenaria cuyas exigencias habrá que soportar?^[38]

Si la guerra es un mal inherente a la humanidad, se podría admitir, en rigor, que el furor bélico se desencadenara contra los

turcos, aunque es muy preferible convertirlos por la persuasión y por el contagio del ejemplo. Pero en el seno de la cristiandad, las diferencias nacionales no deben ya ser causa de discordia, de la misma manera que la calidad de discípulos de Pablo o de Apolo no podía legítimamente dividir a los primeros cristianos de Corinto, hijos todos de Cristo.^[39]

Erasmus terminaba con un llamamiento en favor de la concordia, llamamiento dirigido en primer lugar a los príncipes, después a los eclesiásticos, especialmente a los predicadores y a los obispos, en tercer lugar a los magistrados y a los poderosos, y finalmente a todos los cristianos. Con un optimismo tal vez forzado por las circunstancias, demostraba cómo el Papa, el Emperador y los Reyes de Francia, de España y de Inglaterra estaban todos inclinados a la paz, y cómo los pueblos, con excepción de una minoría interesada en la desgracia pública, eran de modo semejante hostiles a la guerra. La buena voluntad, con la ayuda de Cristo, podía triunfar por fin: en vez de que la guerra engendrara la guerra, la benevolencia podía engendrar la benevolencia. Bien podía resplandecer un futuro de tranquilidad, de libertad y de abundancia.

En nuestra época sedienta de paz y obsesionada por la guerra, parece como si la filosofía cristiana de Erasmo debiera haber encontrado pronto oyentes entre el gran público, presentándose por su lado pacifista. Pero la verdad es muy otra. Nos engañaríamos si hiciésemos remontarse el empuje del erasmismo español a la traducción de la *Querela pacis* por Diego López de Cortegana. El anciano canónigo sevillano muere en 1524; si hubiese muerto tres años más tarde, habría podido presenciar el éxito fulminante del *Enchiridion*: detalle significativo, el canónigo de Falencia que tradujo este tratado ignora a su antecesor, o quizá hace como si lo ignorara.^[40] En medio de una pululación de traducciones erasmianas, el *Tractado de las querellas de la paz* no se reimprimirá hasta 1529, como si tuviese que aguar-

dar la primera esperanza de una paz duradera con Francia para volver a salir a la luz. No había tenido muy buena suerte en 1520; caer en plena guerra civil, en vísperas de una agresión francesa contra Navarra, ¿qué destino para un librito que predica la paz presentando a Francisco I como el más pacífico de los monarcas! Pero su relativa falta de buen éxito se debe, no menos que al disfavor de las coyunturas, a la orientación general de los espíritus. Los problemas tienen su hora de madurez. Una gran revisión de los valores religiosos ponía a la orden del día la antítesis de la fe y las obras, de lo interno y lo externo: esto explica la acogida que se dispensó al *Enchiridion*. Varios siglos se necesitaban aún para que el Occidente fuese plenamente sensible al escándalo del belicismo tan sutilmente analizado por Erasmo. Los nacionalistas nacían apenas, al nacer las grandes monarquías modernas. El problema de la paz no se planteaba con urgencia ante la conciencia popular, porque los pueblos no se sentían cogidos por entero en la trampa de la guerra, ya que ésta era aún mero juego de príncipes. El sueño erasmiano de una política según el Evangelio debía conmover tan sólo a aquella porción escogida de clérigos humanistas a que pertenecía Cortegana, y que, apta para concebir una sociedad universal de los espíritus, se elevaba con fruición al ideal mesiánico de una cristiandad unificada y triunfante. Ya hemos visto cómo conmovió a la España de Cisneros este ideal de paz cristiana. Y asimismo lo volveremos a encontrar al servicio de la política imperial de Carlos V. Raros fueron entonces los hombres que, como Erasmo, se entusiasmaron simple y sencillamente por la paz.

IV

Cada vez que España, ávida de renovación espiritual, se abre a una influencia extranjera, esta tierra *inconquistable* delega a uno o a varios de sus hijos para decir “no” al invasor. No bien había llegado a Alcalá el *Nuevo Testamento* de Erasmo, cuando

Diego López Zúñiga se expresaba con desprecio acerca de esta obra recibida en todas partes con un rumor de rendida admiración. Se asombraba de ver en manos de Cisneros un libro tan plagado de groseros errores, que él se ufanaba de revelar al mundo sabio. El Cardenal le había entonces rogado que comunicase al propio Erasmo sus críticas: si no eran recibidas como merecían, tiempo habría para publicarlas. Pero Zúñiga no aspiraba a la colaboración pacífica, sino a la gloria de aplastar públicamente al ídolo de la Europa sabia. Una vez muerto Cisneros, nada lo detenía ya, y las mismas prensas de donde había salido la Biblia Poliglota publicaron en 1519 y 1520 dos opúsculos, el primero de los cuales la emprendía contra Lefèvre d'Étaples, traductor de San Pablo, y el segundo contra Erasmo, editor e intérprete del Nuevo Testamento. Estas *Annotationes contra Erasmus Roterodamum in defensionem tralationis Novi Testamenti* abrían una polémica que sería áspera y renacería sin cesar: durante largos años el nombre de “Stunica” iba a ser trazado una y otra vez por la pluma de Erasmo como símbolo del odio encarnizado contra él.^[1]

No era Zúñiga un adversario despreciable. Por su participación en los trabajos de la Biblia Poliglota —participación cierta, aunque imposible de precisar—, estaba preparado para juzgar el trabajo exegético de Erasmo. Richard Simón dice de él que sabía el griego y el latín por lo menos tan bien como Erasmo.^[2] Pero ciertamente emprenderíamos un falso camino si nos empeñásemos en ver en él el portavoz de la escuela de Alcalá y una especie de vengador de la ciencia escritural ultrajada por la precipitación del *Novum Instrumentum* de Basilea. Esta primera edición, cuyas deficiencias era Erasmo el primero en reconocer, podía ser juzgada en España por otras personas calificadas para ello. ¿Por qué guardan silencio Nebrija y el Comendador griego? ¿Por qué el que levanta la voz es un hombre de segunda fila? Sin duda porque los verdaderos maestros de Alcalá considera-

ban el Nuevo Testamento erasmiano, con sus imperfecciones y todo, una obra digna de admiración y de respeto. Zúñiga, en cambio, no vacila en presentar a Erasmo como un simple aficionado en materia escritural, como un humanista preocupado únicamente por el éxito, y que, no contento con los laureles profanos, buscaba con su *Novum Instrumentum* la fácil gloria de criticar la traducción que usaba la Iglesia.^[3] Con esto queda dicho en qué tono defiende contra él la Vulgata. Sin embargo, la violencia de este libelo científico no es estrictamente personal. Junto con él hace irrupción en la república de las letras una “ciencia española” celosa de su gloria, que habrá de lanzar aún al mundo más de un orgulloso desafío, antes de la *Ciencia española* de Menéndez y Pelayo.^[4] Para ser equitativos, hemos de añadir que Zúñiga deja muy atrás a todos los abogados de la ciencia española por el ardor de su “jactancia castellana”, por la ingenuidad de su desprecio de latino por los hijos del Norte.

Muy característica es la larga disertación que le inspiran ciertas líneas de Erasmo sobre la ortografía Σπανία que se encuentra en el texto griego de San Pablo. “Los griegos —había observado el humanista holandés— privan a España de la primera sílaba que los españoles suelen añadir al principio de palabras análogas, diciendo por ejemplo *espero* en lugar de *spero*, *especto* en lugar de *specto*”. No era preciso más para que Zúñiga tomara fogosamente la defensa de su patria ultrajada. Erasmo, el báta-vo, a juzgar por sus palabras, deja transparentar su envidia a los españoles, raza intelectualmente superior en razón de sus orígenes romanos. España es un país fecundo, exuberante en todos los productos necesarios para la vida; es un país poderoso, que ocupa el primer lugar entre todos por su valor militar. No pudiendo tratar a los españoles de cobardes o de mendigos, los tacha de ignorantes. Olvida el antiguo esplendor literario de España, que dio emperadores a Roma y maestros a la literatura latina. Durante varios siglos, es verdad, el país ha sido desviado

de las letras por una lucha incesante contra los enemigos de la fe. Pero he aquí que, en toda España, se construyen universidades; en ellas se aglomeran los estudiantes, y en todas es honrado el humanismo. Cincuenta años hace que el gran Nebrija ha traído a ellas, desde Bolonia, un tesoro de ciencia. Su gramática y su diccionario se han adoptado no sólo en toda España, sino en el mundo entero. Sus innumerables discípulos, derramados por toda la Península, han renovado los estudios latinos. Treinta años hace que Barbosa, discípulo de Policiano, ha prendido en Salamanca la antorcha del helenismo. España no tiene ya nada que envidiar a Italia. Erasmo parece ignorar esto, él que levanta hasta las nubes a sabe Dios qué helvecios. Zúñiga no lo acribillará con la enumeración de los hombres de que se enorgullece el humanismo español. Únicamente citará al sabio Comendador Hernán Núñez, que enseña griego en Alcalá, ante numeroso auditorio: humanista completo, cuya inteligencia verdaderamente española está servida por una excelente biblioteca, así manuscrita como impresa, y que suma, a una rara maestría en el griego y el latín, el conocimiento profundo del árabe. Erasmo, concluye, se equivoca redondamente al menospreciar a los españoles como si fuesen ignorantes o bárbaros: si por ventura ha visto espero en lugar de *spero* o *especto* en lugar de *specto* en la pluma de algún mercader español que hubiese ido a enriquecerse a los países del Norte, ello no es razón para generalizar y despreciar la ciencia de un país en que Homero, Aristófanes, Demóstenes, Heródoto, Tucídides, toda la pléyade, en una palabra, de los autores griegos, son en esos días más conocidos que lo habían sido en otros tiempos las obras más triviales de la literatura latina.^[5] En otro lugar celebra Zúñiga en términos elogiosos el mecenazgo de Cisneros y la Biblia Poliglota, y a este propósito proclama ante el mundo sabio el nombre del segoviano Pablo Coronel, autor del léxico hebreo-latino que figura en el *apparatus* del Antiguo Testamento.^[6]

Hay algo de conmovedor en el celo con que este complutense llama la atención de Europa sobre el gran impulso del humanismo español, aún ignorado. Sin embargo, no puede uno menos de sentir cierto disgusto por sus apologías *pro patria* y por lo que en ellas hay de desproporcionado. Los ultrajes a que pretende contestar no existen, en realidad, sino para una enfermiza susceptibilidad nacional. A propósito de *Neapolis* (*Hechos*, XVI, 2), Erasmo había aludido a Nápoles, “ahora en poder de los españoles”; pues bien, Zúñiga ve en ello una solapada insinuación contra los derechos de España a la posesión de ese reino: “¡Qué carretadas de injurias —ὄλας ἀμάρτας, como se dice— no merecería aquí este bátavo, iba a decir este sármata! Nápoles..., reino que poseen actualmente los españoles por derecho de herencia y por privilegio de la Santa Sede Apostólica, a quien corresponde primordialmente la fundación de este reino; Nápoles, que, por otra parte, ha sido reconquistada por ellos en una guerra justísima contra injustos poseedores, he aquí que, según sus impudentísimas peroratas, está en poder de ellos, es decir, ocupada sin ningún justo título, a la manera de los tiranos”. Este nombre, *bátavo*, acudía sin cesar a la pluma de Zúñiga cargado de intenciones injuriosas: añadía en algún lugar: *lleno de mante-ca y de cerveza...*^[7]

Sus críticas contenían, por lo demás, cierto número de rectificaciones útiles. Para citar un solo ejemplo, la *Neapolis* de los *Hechos* había sido situada por Erasmo en Caria, según el testimonio de San Jerónimo, pero Zúñiga tenía razón al situarla en Tracia. Del mismo modo, en muchos otros puntos había utilizado los resultados del trabajo realizado en España, así por Nebrija en su *Tertia Quinquagena* como por los colaboradores de la Biblia Poliglota. La Biblia de Alcalá seguía inédita, y la *Tertia Quinquagena*, cuya más antigua edición conocida se imprimió por los mismos días que el *Novum Instrumentum* de Basilea, no había llegado todavía a manos de Erasmo. Pero por una obser-

vacación bien fundada (y que Erasmo hubiera admitido con tanto mayor placer cuanto que, en no pocos lugares, había rectificado su error en la segunda edición, sin esperar las *Annotationes* de Zúñiga), el arrogante español había acumulado varios reproches arbitrarios.^[8] En lo que se refería a la fijación del texto, pasaba en silencio la falta más grave que cometió Erasmo al fin del *Apocalipsis*. En cambio, sentía la necesidad de oponer, a lecciones perfectamente seguras, las de cierto manuscrito rodio de las Epístolas, utilizado por los revisores de la Poliglota y que era, a lo que alcanzamos ahora a juzgar, de valor bastante dudoso. En un punto decisivo el método conservador seguido por los editores de Alcalá se oponía al de Erasmo, que decidió no respetar una interpolación evidente; nos referimos al *comma johanneum*: Zúñiga, por la sola autoridad de un prefacio que se encuentra en la Vulgata al principio de las epístolas canónicas, declaraba perentoriamente que los manuscritos griegos estaban, con toda evidencia, alterados. El mismo conflicto de método reaparecía en puntos menos graves. A propósito de *gubernationes, genera linguarum, interpretationes sermonum* (I Cor., XII, 28), Erasmo consignaba que en los manuscritos griegos se lee solamente **κυβερνήσεις γένη γλώσσων**, y consideraba *interpretationes sermonum* como una interpolación. Zúñiga, invocando los versículos 11 y 30 del mismo capítulo, en los cuales el don de lenguas se halla seguido del don de interpretación, prefería admitir una alteración del texto griego antes que una inexactitud de la Vulgata.

A menudo, lo que Zúñiga atacaba era la versión latina dada por Erasmo, y allí sí que tenía buenos recursos, puesto que esa versión no obedecía a principios bien definidos. Se sabe esto por una confesión del propio Erasmo.^[9] Por los días en que se imprimía el *Novum Instrumentum* estaba tan agobiado de trabajo, que había copiado a veces páginas enteras de la Vulgata sin tener tiempo de compararlas con el texto griego. En los lugares

en que se apartaba de la Vulgata no era para escribir sistemáticamente un latín clásico en lugar del latín de la Iglesia: ocurría a menudo que reemplazaba palabras de origen judeo-griego por sus equivalentes puramente latinos, pero ocurría no menos a menudo que acudía al vocabulario de los Padres de la Iglesia y aun al de un moderno, como Valla. Si se puede distinguir en este trabajo una tendencia fundamental, es sin duda el deseo de despertar la atención de los clérigos, amodorrada por el empleo litúrgico del texto y por la repetición maquinal de su letra inmóvil. Pero a Zúñiga le irritaba ese procedimiento, en el cual veía un ultraje insistente a la majestad del texto canónico, y un desprecio escandaloso de San Jerónimo, su auténtico traductor.

Finalmente, en varias ocasiones, se dejaba transparentar en sus *Annotationes* la acusación de herejía. Erasmo había traducido por *filius* (en un versículo de los *Hechos*, IV, 30) el sustantivo $\pi\alpha\tilde{\iota}\varsigma$ aplicado a Cristo, mientras que la Vulgata (a la que siguen, por otra parte, los sabios modernos) lo traducía por *puer*, siervo. En su opinión, el título de servidor no podía convenir a Cristo, pues si es cierto que obedeció al Padre según la humanidad de que se revistió, su obediencia de Hijo no tuvo nada de servil. En ese pasaje, Zúñiga dejaba que Erasmo eligiera entre la herejía de los apolinaristas y la de los arrianos, pues decir que el nombre de *siervo* no puede convenir a Cristo equivale a poner en tela de juicio su humanidad, y admitir que pudo estar subordinado al Padre en cuando Hijo es negar la igualdad de las personas de la Trinidad. Le indignaba asimismo la anotación (Juan, I, 1) en que Erasmo observaba que *Dios*, nombre que conviene a las tres personas, se aplica casi siempre al Padre en la Escritura, y que los apóstoles y los evangelistas no lo aplican al Hijo “salvo en dos o tres pasajes”. Observación sospechosa de tendencias arrianas, a la cual Zúñiga oponía diez pasajes del Nuevo Testamento en que, según él, Jesús era llamado claramente Dios.

Todavía no se hablaba de herejía luterana. Zúñiga ignoraba con toda seguridad el fondo del asunto de Lutero en el momento en que publicó sus *Annotationes*. Pero éstas se emparentaban con las de Lee, desconocidas también para Zúñiga. En esta hora crítica del conflicto entre el humanismo innovador y la teología conservadora, Erasmo se veía acusado de minar la ortodoxia bajo la máscara del sabio.

V

Erasmo supo que se le estaba atacando violentamente en Alcalá mucho antes de tener en sus manos las *Annotationes* y de poder medir la gravedad del nuevo golpe infligido a su reposo. Era el momento en que el joven Emperador acababa de salir de sus reinos españoles para volver a Flandes. Por carta de un amigo flamenco que había permanecido en España (quizá Pierre Barbier, que se quedó al servicio del cardenal regente Adriano) Erasmo tuvo noticia de que otro complutense, Juan de Vergara, llegaría muy pronto a los Países Bajos llevando consigo el inquietante volumen. El Filósofo había salido de Lovaina para presentarse en Calais, donde Carlos tuvo una conversación con Enrique VIII, que regresaba del Campo de la Tela de Oro. Se hallaba todavía con la Corte en Brujas, en los últimos días de julio de 1520, cuando Vergara llegó a esta ciudad.^[1] Erasmo fue a verlo en el momento de desembarcar, le dijo con qué impaciencia esperaba su venida y le rogó que le entregase aquellas *Annotationes* que uno de los “espinosos sofistas” de la Universidad de Alcalá había publicado contra su *Nuevo Testamento*. ¡Cuál no fue su decepción al saber que Vergara había olvidado el libro en las prisas de la partida! Erasmo se sintió tanto más contrariado cuanto que empezaba a preparar su tercera edición del *Nuevo Testamento* y sospechaba que Zúñiga había ignorado voluntariamente la segunda porque rectificaba no pocos errores de la primera. Vergara le aseguró que esa segunda edición, a pesar de haber aparecido hacía más de un año (marzo de 1519),

no había llegado todavía a España. Como Zúñiga era amigo suyo, se empeñó en hacer cambiar a Erasmo de opinión respecto a él: no era un disputador escolástico, sino un humanista experto en el griego y el hebreo, un hombre ilustre a la vez por su nacimiento y por su mérito, de quien podían esperarse, no pullas de sofista, sino flechas que dan en el blanco. Erasmo quiso saber si el libro tenía aquella virulencia que lo había herido sobre todo en los ataques de Lee: eso era lo que no podía tolerar. Vergara respondió que no faltaba en él cierta libertad, a pesar de su esfuerzo por conservar una relativa moderación, “siendo el autor de lengua tan suelta que a pocos perdonaba”. Tal fue, en resumen, la primera conversación de Vergara con Erasmo.^[2]

Era difícil augurar, por ella, el nacimiento de una amistad como la que había de unir más tarde a estos dos hombres, a trescientas leguas de distancia; la invitación a comer que los reunió varios días después no estableció entre ellos relaciones de confianza.

A Erasmo le pareció el olvido del libro sumamente sospechoso; tenía la convicción de que Vergara sí había traído consigo el libro, pero para dárselo a algún partidario de Lee, o de que cuando menos querían estorbar que viese la diatriba de Zúñiga para impedirle hacer una réplica. El 2 de agosto, de vuelta en Lovaina, escribía a Johann Lang, teólogo de Erfurt: “España tiene un nuevo Lee: un tal Zúñiga ha publicado un libro, bastante virulento según se dice, contra Lefèvre d’Étaples y contra mí. El difunto Cardenal de Toledo había impedido su publicación. Muerto éste, aquél ha lanzado su veneno. Todavía no he visto la obra. Ponen mucho cuidado en que no caiga en mis manos”.^[3]

La situación de Erasmo no era para inclinarlo a la serenidad ni a la indulgencia. En los tres años que había pasado en Lovaina durante la permanencia de la Corte en España no le habían faltado tormentas. Las pocas alegrías que había podido darle el empuje del humanismo cristiano en el Colegio de las Tres Len-

guas habían estado emponzoñados por la creciente hostilidad de los mantenedores de la teología escolástica. Desde hacía ya mucho tiempo había hecho las paces con Dorp, cuyo ataque contra el *Elogio de la locura* había sido olvidado. Había intentado mostrarse deferente con sus adversarios, solicitando sus críticas (mayo de 1518) antes de encaminarse a Basilea para vigilar su segunda edición del *Nuevo Testamento*, y hasta sometiendo las pruebas a la revisión de Dorp una vez que estuvo de vuelta en Lovaina (septiembre de 1518). Pero precisamente entonces se había visto enredado en una disputa con el teólogo inglés Edward Lee, a quien había conocido el año anterior en el Colegio Trilingüe, y que era adepto ferviente de los estudios helénicos. La controversia se había deslizado rápidamente hasta la extrema violencia; Lee acusaba a Erasmo no sólo de atentar contra la majestad de la Vulgata canónica, sino también de favorecer, al dar su preferencia a ciertas lecciones de los griegos, las más peligrosas herejías, entre ellas la de Arrío.^[4]

Erasmo aparecía cada vez más y más como el paladín de un ideal atrevido de libertad religiosa. Después de la *Paraclesis* y de la *Ratio*, la reimpresión del *Enchiridion* le suministraba la ocasión de predicar un cristianismo interior que prescinde de los dogmas, de las ceremonias y de las reglas: la carta-prefacio a Paul Volz mantenía muy hábilmente a este cristianismo su carácter de *ideal* a que se conforma más o menos la vida de las sociedades, pero que no por ello reniega de sus exigencias: “Que Cristo —decía Erasmo— siga siendo lo que es, es decir, el Centro alrededor del cual pasa cierto número de círculos”. Pero los ortodoxos no pueden contentarse con una doctrina que acepta el orden establecido simplemente como un mal menor. Para ellos, Erasmo es el impío. Si cae enfermo, se anuncia que ha muerto *sine lux, sine crux, sine Deus*. Lutero, durante este tiempo, interpreta la carta a Paul Volz como una adhesión a sus tesis. La polémica ambigua a que lo arrastra en 1519 Jacques le

Masson termina una vez más con una paz engañosa con los *Lovanienses*: una paz que es, cuando mucho, una tregua.^[5]

Y es que la lucha en que Erasmo se había enfrascado sobrepasaba ahora con mucho el círculo de las polémicas personales. La revolución religiosa había hecho sus progresos en Alemania; Reforma y Contrarreforma por estos días tomaban ya sus posiciones, y era evidente que, en el enorme conflicto, Erasmo aprobaba a Lutero en lo esencial, de la misma manera que daba razón a Reuchlin atacado por los “Hombres oscuros”. Había tomado recientemente la defensa de este último en una carta a Hochstrat, inquisidor de Colonia; en una carta al cardenal arzobispo de Maguncia, Alberto de Brandenburgo, había dicho lo que opinaba del asunto de Lutero, no sin observar que el odio de los dominicos y de los carmelitas contra las buenas letras se había desencadenado mucho antes de que Lutero diera que hablar de sí: el escándalo causado por las tesis de Lutero no había sido otra cosa que la ocasión soñada de poner “dentro de un mismo paquete” a Lutero, a Reuchlin y al propio Erasmo. Pero en los mismos días en que se expresaba con esta libertad, Hochstrat se trasladaba a Lo vaina, y la Universidad de los Países Bajos pronunciaba la primera condenación de Lutero (7 de noviembre de 1519).^[6]

A principios de 1520, Lee daba amplia publicidad a sus *Annotationes* y Erasmo contestaba en primer lugar con una *Apolo-gia* y después con sus *Responsiones* que, de manera bastante inesperada, pusieron fin a esta agria controversia.^[7] Pero precisamente entonces descubría a Zúñiga, inquietante y envuelto en misterio. No ignora qué fuego alienta entre los *Lovanienses*. En julio, mientras él se encuentra en Calais, el joven dominico Laurensen se aprovecha de su ausencia para predicar contra el *Elogio de la locura*. Es cierto que la Universidad creyó un deber imponerle silencio. Pero ¿cómo esperar que los teólogos escolásticos lo dejen en paz, cuando los luteranos parecen empeñados

en comprometerlo? La carta, tan cortés, que había escrito a Lutero el 30 de mayo de 1519, se hace pública: se halla en manos de León X. Su carta al Cardenal de Maguncia, desviada de su destino por una indiscreción de Ulrico de Hutten, se ha publicado de la misma manera. ¡Qué buena presa para los dominicos y los carmelitas, que no perseguían otra cosa! El carmelita N. Baechem de Egmont, que pretendía desde hacía mucho tiempo que Erasmo era el autor de los libros que firmaba Lutero, va a tener entonces magníficas oportunidades para desahogarse en Lovaina, en compañía de Arnouts y de Briselot, compañeros suyos en religión, y de los dominicos Dirks y Styroede, con el apoyo moral de Hochstrat.^[8]

Erasmo, a quien está lejos de satisfacer la violencia del partido luterano, siente que ha llegado la hora de obrar con toda su influencia, no en favor de Lutero, sino de un interés más amplio y más elevado al cual va unida la causa del monje sajón. Le parece que la condenación de Lutero y el triunfo de hombres como Hochstrat y Egmont habrá de infligir un golpe mortal a esta gran causa de la *philosophia Christi* a que ha consagrado su vida. A principios de septiembre llega a su conocimiento que va a publicarse la bula *Exsurge Domine*. Desde el día 13, escribe al Papa como hombre que rechaza toda solidaridad con la rebelión de Lutero, pero no sin dar a entender que, en su opinión, el encarnizamiento de los “Hombres oscuros” no tiene menor responsabilidad que la terquedad de Lutero en el presente desgarramiento de la paz cristiana. Parece acariciar la ilusión de que su intervención logre impedir la publicación y ejecución de la bula y que provoque una revisión de todo el proceso. A fines de ese mismo mes tiene que abandonar semejante esperanza cuando el nuncio Jerónimo Aleandro se presenta en Amberes (27 de septiembre) llevando consigo la bula; dos días después, el Emperador ordena su ejecución en los Países Bajos. La posición de Erasmo se hacía cada día más desesperada en Lovaina.

La Universidad se adhirió el 7 de octubre a la condena decretada por la bula. El día 8 se llevó a efecto un auto de fe con los libros peligrosos. El 9, Baechem, que predicaba en la Colegiata de San Pedro, interrumpió su sermón para lanzar una invectiva contra Erasmo, a quien había reconocido entre los asistentes, y para denunciar ante la multitud al cómplice de Lutero. El 14, resonaba la cátedra con nuevos clamores contra Erasmo. Éste se decidió tres días después a quejarse ante el rector Godescalc Rosemont, que convocó a Erasmo y a Baechem a una entrevista de conciliación. Ésta transcurrió sin amenidad y además no tuvo efecto alguno: su única conclusión fue que los teólogos conservadores tendrían a Erasmo por aliado e inspirador de Lutero mientras no escribiese en contra de él una refutación en regla.^[9]

La Corte se preparaba para salir rumbo a Aquisgrán, donde había de verificarse la coronación del Emperador. Durante este tiempo que habían pasado en los Países Bajos, los españoles que la seguían habían podido interesarse apasionadamente en el gran debate que agitaba a los teólogos y a los hombres de estudio, y que comenzaba por esos días a remover a las multitudes. Habían podido darse cuenta del importante papel que en todo ello desempeñaba Erasmo. Tal fue, sin duda alguna, el caso de Vergara, cuyas relaciones con el Maestro parecían iniciarse bastante mal. Erasmo, sin embargo, lo invitó a comer poco tiempo después de su primer encuentro, para tratar de saber algo más acerca de las *Annotationes* de Zúñiga y para arrancarle la promesa de que las mandaría traer de España. Hernando Colón, el gran amigo de los libros, quiso trabar conocimiento con el escritor más fecundo e influyente de la época: no contento con comprar todos sus libros en las librerías de Bruselas y de Gante, ^[10] hizo una visita, en Lovaina, al ilustre Erasmo. Era el domingo 7 de octubre de 1520, día en que la Universidad declaraba su adhesión a la bula, víspera de la salida de Carlos V para Lieja y Aquisgrán. A visitante tan notable, Erasmo ofreció como

recuerdo un ejemplar del *Antibárbaro* que se había acabado de imprimir en el mes de mayo en casa de Froben, y en él puso esta dedicatoria: “Don Ferdinando Colon, Erasmus Roterodamus dono dedit”. El bibliófilo añadió piadosamente: “Lovanii die Dominica Octobris septima die anni 1520: qui quidem Erasmus duas primas hneas sua propria manu hic scripsit”.^[11]

Pero no debemos engañarnos en cuanto a la importancia de estos primeros contactos personales con los españoles: debieron de ser raros, y Erasmo debía mantenerse ante ellos en actitud de reserva. Por esos días no se había esbozado siquiera ninguna de las fervientes amistades con que Erasmo había de contar más tarde en España. Si los españoles llegados con la Corte apreciaron en su verdadero valor al campeón de la libertad religiosa fue, más que por otra cosa, por la irradiación de su influencia en los medios ilustrados de las grandes ciudades flamencas.^[12] En Gante, la gloria de Erasmo tiene por heraldo a su viejo amigo Antonio Clava,^[13] miembro del consejo de Flandes, al abad de Saint-Bavon, Livinus Hugenoy, ^[14] y al bailío mayor Luis de Flandes, señor de Praet,^[15] a quien el Emperador destinará dentro de poco a la importante embajada de Inglaterra. En Amberes, la capital cada día más indiscutida del comercio internacional, el erasmismo reina en el ayuntamiento de la ciudad gracias al celo de Pierre Gilles^[16] y de Corneille Schryver,^[17] y reina en la escuela con el humanista Nicolás Hertogenbosch.^[18]

Pero mientras que la factoría portuguesa tiene su sede en Amberes, donde los marranos portugueses desempeñan un papel primordial, Brujas es la que goza del favor de los españoles.^[19] También aquí, un Vergara y un Hernando Colón, al llegar a España, respiran inmediatamente una atmósfera erasmiana, sea que tengan que tratar con el Doctor Cranevelt,^[20] pensionario de la ciudad, sea que hablen con ciertos sabios canónigos de Saint-Donatien, como Jean Fevyn^[21] y Marc Laurin.^[22] Para trabar conocimiento con los vecinos más destacados de Brujas, los

españoles tienen un introductor inmejorable en la persona de Vives. ¿Y quién mejor que Vives hubiera podido cantarles los loores de Erasmo?^[23] Gracias a él ha superado, en Lovaina, la retórica un poco vana del *Christi Jesu triumphus*, fruto de sus años de aprendizaje en París. Sus *Opuscula varia* son dignos de llamar nuestra atención, y esto no sólo por su elegante latinidad: el tratadito *Contra los pseudodialécticos* con que concluye esta compilación tiene todo el valor de una disputa pública. Vives ha elegido entre los escolásticos, de quienes fue discípulo brillante, y el humanismo cristiano. Erasmo escribe el prefacio de sus *Declamationes Syllanae*. Con ocasión de un reciente viaje a París, durante el cual reanima sus recuerdos de universidad rozándose con el grupo de estudiantes peninsulares, portugueses como Don Francisco de Mello y Don Martinho de Portugal, españoles como Juan Martín Población y Juan de Enzinas, el joven sabio de veintisiete años, introducido por Erasmo en la gloria, disfruta de la acogida más halagadora. También en París han recorrido los espíritus un largo camino en unos cuantos años. Erasmo es allí el tema obligado de todas las conversaciones. ¡Qué alegría la de poder escribirle! Por su parte, el anciano maestro, no sin cierta coquetería, profetiza que Vives hará palidecer el nombre de Erasmo; admira su espíritu filosófico, su desprecio de la fortuna unido a dotes que no pueden menos de abrirle una hermosa carrera.^[24] Erasmo sonríe al joven filósofo, y, con la misma ocasión, al preceptor del Arzobispo de Toledo. Es probable que se hayan vuelto a ver en las antesalas imperiales, en donde Vives acompaña a Guillermo de Croy: la presencia de Tomás Moro es un lazo más entre maestro y discípulo.^[25] Vergara, al desembarcar en Brujas con Fernando de Valdés para poner al joven arzobispo al corriente de las cosas de la diócesis, traba amistad con el filósofo valenciano:^[26] bien podemos creer que le haya oído pronunciar sin ternura el nombre de Zúñiga, y con veneración el de Erasmo.

CAPÍTULO III

LOS AÑOS QUE SIGUEN A LA CONDENACIÓN DE LUTERO: ERASMO O EL “EVANGELISMO A PESAR DE TODO”

I. *La política del Consilium y su fracaso. Los españoles en Worms.* II. *La polémica con Zúñiga y Sancho Carranza.* III. *La Paráfrasis de San Mateo. La Corte imperial, garante de la ortodoxia erasmiana.* IV. *Erasmus en Basilea: lejos del bullicio.* V. *El De libero arbitrio. Situación del evangelismo erasmiano. Sus enemigos. Su fuerza real.* VI. *Empuje del erasmismo en una España nueva. Alcalá. Los Vergara. Miguel de Eguía, editor de Erasmo.*

I

LOS ACONTECIMIENTOS amenazaban con venírseles encima a los mantenedores de la *philosophia Christi*. El Emperador se encontraba en Lovaina, pronto a partir a Alemania, donde se formularía la cuestión de pasar a los hechos contra Lutero. A su lado, el nuncio Aleandro personificaba la contrarrevolución religiosa decidida a una rigurosa represión. Erasmo creyó que la bula no prohibía un último esfuerzo en pro de una paz sin victoria entre Roma y el evangelismo: vio un aliado posible en la persona del dominico alemán Juan Faber. Este fraile había gozado del favor de Maximiliano, que le había nombrado consejero imperial, le había prometido el obispado de Trento y pensaba emplearlo en la fundación de un Colegio Trilingüe en Augsburgo. Al morir Maximiliano, Faber había venido a la corte de su

nieto para obtener la confirmación de su nombramiento de consejero y la ejecución de las promesas de su antecesor. Buscaba asimismo en Carlos un apoyo contra los observantes de su orden, hostiles a sus tendencias antiescolásticas. Quizá, si conociésemos mejor la historia interna del dominicanismo durante los cincuenta años que siguen a la muerte de Savonarola, veríamos en Faber un representante eminente de la corriente pietista que siguió siendo muy poderosa entre los frailes predicadores en plena restauración tomista, y que, en diversas ocasiones, se hizo sospechosa de marchar en el sentido de los reformadores. En cuanto al caso de Lutero, Erasmo y él coincidieron al pensar en una solución arbitral cuya parte esencial quedó expuesta en el opúsculo anónimo intitulado *Consilium cujusdam ex animo cupientis esse consultum et Romani Pontificis dignitati et christianae religionis tranquillitati*. Desde ese momento, era evidente que, si se daba a la bula fuerza de ley, la Iglesia quedaba amenazada de cisma. La autoridad del Papa no podía mantenerse, ni salvarse la unidad, sino a condición de evitar todo recurso a la violencia. Era indispensable asimismo salvar la verdad evangélica y no tratarla como opinión sediciosa. Roma tenía que suspender el efecto de la bula, y atenerse por las buenas a la opinión de una comisión compuesta de hombres sabios, íntegros y por encima de toda sospecha, que serían designados por el Emperador, el Rey de Inglaterra y el Rey de Hungría. La próxima dieta de Worms podría sancionar el arbitraje de este concilio de nueva especie.^[1]

Antes que la Corte saliese de Lovaina, Erasmo se apresuró a recomendar a Faber ante el tesorero Villinger y ante el gran canciller Mercurino Gattinara.^[2] Ésta fue, sin duda, la primera carta que escribió al poderoso ministro, que sería para él, en lo sucesivo, un apoyo tan eficaz, y cuyas oficinas habían de ser uno de los hogares del erasmismo español. “Por todo el conjunto de sus cualidades, por su talento, generosidad y carácter, Gattinara

estaba a la cabeza del grupo de aquellos *grandes maestros* que había forjado Margarita para hacer de ellos los gloriosos servidores de su imperial sobrino”.^[3] Trabajador infatigable, hombre de inteligencia rápida, de palabra incisiva, iba a hacerse varios meses después, a la muerte de M. de Chièvres, director efectivo de la política de Carlos V. Tenía a su lado, entre el personal subalterno de la Cancillería, a un joven español de Cuenca, cuya brillante carrera hemos de seguir: Alfonso de Valdés^[4] comenzaba quizá entonces a concebir por Erasmo una admiración que luego había de transformarse en culto y en amistad. Pero, simple escribano por entonces, no pasaba de ser un aprendiz de humanista, y probablemente, si alguna vez se hubiese ofrecido ocasión para ello, no hubiera podido sostener con mucha gallardía que digamos una conversación en latín con el gran hombre. Trabajaba bajo la dirección de Maximiliano Transilvano, secretario de cartas latinas.^[5] Se ejercitaba en redactar, para el historiógrafo real Pedro Mártir de Anglería, relatos de los grandes acontecimientos de que él era testigo: la ceremonia de la coronación, el caso de Lutero. A pesar de las fórmulas epistolares con que se ven adornados en el *Opus epistolarum* del humanista milanés, estos ensayitos historiográficos, concienzudos y un poco secos, no tienen la espontaneidad ni la actualidad que nos gusta encontrar en las cartas verdaderas. Se les siente compuestos después de los acontecimientos y firmados con fecha anticipada.^[6] Por desgracia no tenemos, acerca de este momento decisivo del cisma tal como se le veía entre los españoles que rodeaban al Emperador, una documentación comparable a la que constituye, del lado romano, la correspondencia de Aleandro.

Varios días después de la coronación, la Corte se trasladaba a Colonia, donde iba a permanecer hasta el 15 de noviembre. Erasmo se había reunido con ella. Intentó, en la gran ciudad renana en que Hochstrat ejercía su autoridad, realizar el plan que había concebido juntamente con Faber para arrancar la victoria

de manos de los “Hombres oscuros”. Tomó parte en una violenta campaña de opinión fecunda en libelos, y puso ciertamente su mano en los *Acta Academiae Lovaniensis*: en ellos se atacaba personalmente a Aleandro, lo mismo que a la propia bula; se daba a entender que ésta no emanaba del Papa, sino de una conspiración del Nuncio con los teologastros de Lovaina. De esta efervescencia salió igualmente el libelo intitulado *Hochstratus ovans*, en que se veía triunfar a Hochstrat por obra y gracia de Aleandro. Al mismo tiempo que prestaba ayuda oculta a los humanistas luteranos para soliviantar los espíritus contra la bula, Erasmo trabajaba con toda su influencia cerca de los consejeros del Emperador para tenerlos de su parte en la solución del *Consilium*. Pero, incorregible en sus hábitos de prudencia, dejaba hablar a Faber, menos sospechoso a causa de sus ropas de dominico. Éste fue oído por el Obispo de Lieja y por Gattinara. Erasmo, en conversación con el Elector de Sajonia, trataba de obtener que se obligase a los luteranos a portarse con mayor moderación. Pero no logró impedir una explicación tempestuosa con Aleandro acerca de los rumores que propagaba contra la bula. No se atrevió a negar que decía de ella que era falsa, y explicó “que no estaba obligado a creerla verdadera, puesto que no había visto el original”.^[7] Se sentía desenmascarado y comprometido. No era hombre que se vendiese; no era tampoco hombre que desafiase a los poderes. Hablaba en términos vagos de hacer un viaje a Roma “por diversas razones, y en particular para trabajar en la Biblioteca Vaticana”; no tenía deseo alguno de refutar a Lutero para obtener el obispado que Aleandro hacía brillar una vez más a sus ojos. Antes que persistir en el callejón sin salida en que se había metido, prefirió abandonar la plaza.

No siguió al emperador a Worms, aunque se le invitó a ello. Estableció su campamento de invierno en Lovaina para asistir desde lejos al progreso irrevocable del cisma. Escribe entonces largamente al cardenal Campeggio para justificar la posición

que ha tomado desde hace dos años con riesgo de que se le tenga por luterano. Pero León X responde con cortés frialdad a su carta del mes de septiembre. Es evidente que se le va a emplazar para que reniegue de Lutero. Éste, por cierto, ha quemado ya solemnemente la bula, haciendo así decididamente imposible la política de mansedumbre que Erasmo reclamaba para con él. En el seno de la Corte imperial, Aleandro, cada vez más activo y triunfante, tiene la suprema habilidad de decir a los demás lo que piensa del luteranismo de Erasmo. Éste lo ayuda excusándose con gran torpeza en un momento en que no se le acusa. Manda a Worms carta tras carta, mensajero tras mensajero, para que allá se sepa que ignora ciertos libros: “En una palabra —escribe Aleandro el 19 de enero—, el buen Erasmo se confunde de tal modo en sus excusas, que el Emperador y muchas otras personas de las más notables han llegado por ellas mismas a sospechar de él que es ciertamente el hombre que ya he pintado yo en mis cartas, el hombre que estoy seguro que es, aunque aquí lo disimule”. Tres semanas después, el Nuncio pone a la Santa Sede en guardia contra los esfuerzos de Erasmo por sacar al Papa un nuevo breve que apruebe sus escritos:

Hay en éstos muchas cosas peores que en los de Lutero, y estoy pronto a demostrarlo en mil pasajes. Jamás he explicado esto a ninguna persona. Pero he conversado en diversos lugares con importantes personajes, en particular con el Obispo de Tuy, los cuales tienen expresamente a Erasmo por autor de ciertos libros atribuidos a Martín, y de los peores, y consideran sus obras confesadas llenas de los más peligrosos errores.^[8]

Erasmo recibe, por medio de sus amigos, informes de que hay quien se empeña en perderlo en la opinión del Emperador. A través de dilaciones repetidas, se acerca ya la expulsión de Lutero. Erasmo se deja al fin convencer, hacia fines de marzo, de la necesidad de reprobear al heresiarca más claramente de como hasta entonces lo ha hecho. Pero que no vaya a esperarse de él un manifiesto. El maestro del género epistolar prefiere expresarse en largas cartas dirigidas al canciller Gattinara, al cardenal de

Sión, Mateo Schinner, al obispo de Tuy, Marlian, al obispo de Lieja, Érard de la Marck, y a otros muchos, sin omitir a Alejandro.^[9] el procedimiento es de una cortesanía discreta, y permite asimismo matizar la defensa según la importancia y las disposiciones presuntas del personaje que habrá de leerla. De todas estas cartas, Erasmo, al publicar varios meses después su compilación de *Epistolae ad diversos* (31 de agosto de 1521), sólo incluye la que mandó a Marlian, junto con otras dos cartas cambiadas durante las semanas siguientes entre este personaje y él. Tales documentos son de capital importancia para precisar las relaciones de Erasmo con la Corte imperial en el momento de Worms. Marlian^[10] era el más antiguo patrono que tenía entre las personas que rodeaban a Carlos. Este hombre ponderado, desde los días en que la Corte se hallaba en España, le había mandado advertir, por mediación de Barbier, que huyese de las polémicas; después, en Bruselas, le había exhortado a no comprometerse en el caso de Lutero, cosa de que se estaba haciendo sospechoso: Marlian recibió de él una formal promesa que lo tranquilizó. Pero en Worms, si Alejandro dice la verdad, había prestado oído a los rumores que hacían de Lutero y de Erasmo dos cabezas bajo un mismo bonete.

Ya se comprende el cuidado que Erasmo pone en convencerlo de que no defiende la causa de Lutero. Él se ha guardado siempre mucho de hacer un papel de agitador, de propagar opiniones no consagradas. Se pinta a sí mismo acosado por sollicitaciones de los luteranos, empujado a su pesar dentro del campo herético por los adversarios de Lutero. “Pero ninguna maquinación —dice— ha podido quebrantar mi modo de ver. Reconozco a Cristo. Ignoro a Lutero. Reconozco a la Iglesia romana, y supongo que ésta está plenamente de acuerdo con la Iglesia católica. De ésta no habrá de separarme ni siquiera la muerte, a menos que ella se separe claramente de Cristo”. Persiste, no obstante, en ver en el caso de Lutero el resultado de pasiones

adversas que se exacerban mutuamente. Lutero es el peor enemigo de su propia causa cuando salen de su pluma libelos cada día más violentos; pero la causa del Papa tiene asimismo defensores que no sirven para nada: “Su único móvil es el hambre que tienen de Lutero; poco importa que lo prefieran cocido o asado”. Aleandro mismo ha obrado con poca diplomacia; ha traicionado las intenciones del Papa, que no tiene otro cuidado que el de atraer al regazo de la Iglesia a la gente seducida por la facción luterana. Erasmo lamenta que el Nuncio no haya trabajado en este sentido, en colaboración con él.

Apela a la prudencia, a la benevolencia, a la autoridad de Marlian para disipar las calumnias de que es víctima. “Críbense todas las confidencias que yo haya podido hacer a mis amigos, en las cartas más secretas, y algunas veces con mayor libertad de la que hubiera sido menester, pues tal es mi carácter. Críbense mis palabras, hasta esas que todos nosotros solemos decir *inter pocula*. No se encontrará nada, a no ser que yo hubiera preferido que a Lutero se le pusiera en el buen camino en lugar de suprimirlo, cuando aún había esperanzas de que siguiera un rumbo mejor. Ahora mismo preferiría ver que este asunto se apacigué y no que se exacerbe trastornando al mundo; preferiría ver que se cuente con lo que venga de malo o de bueno, y no ver sacrificado lo excelente por odio a ciertas cosas que parecen malas. Finalmente, soy partidario de evitar el Escila luterano cuidando al propio tiempo de no caer en el Caribdis de la facción adversa. Si estas ideas parecen dignas de un suplicio, yo confieso mi crimen”.^[11]

En una palabra, la defensa de Erasmo habría sido muy firme, muy digna, muy fiel a su pasado, si no hubiese creído deber, una vez más, negar con palabras encubiertas toda participación en la campaña de libelos anónimos contra la bula.

Marlian acogió muy bien este paso de Erasmo. Es cierto que su respuesta es quizá más amistosa que sincera. Piensa uno in-

voluntariamente en lo que Aleandro dice de sus conversaciones con el Obispo de Tuy acerca del caso de Erasmo, y se percibe un sonido algo dudoso en las frases con que Marlian se empeña en tranquilizar a Erasmo sobre las disposiciones de Aleandro. La carta impresiona sobre todo por su deseo de ostentar ante Erasmo un liberalismo hermano del suyo:

Yo no apruebo más que tú mismo la acción de otras personas, porque sus remedios son los que han empujado a Lutero a la locura. Hubiera sido preciso, ciertamente, tomarlo de otra manera. En cuanto a mí, no creo haberme quedado mano sobre mano: he compuesto contra Lutero dos discursos, el primero más suave, el otro, posterior a la publicación de sus últimos libros, más severo. Sin embargo, lo que yo quisiera ver condenado no es el hombre, sino la causa, y desearía que el estado y la religión quedasen salvos sin que él tuviera que sufrir.^[12]

Erasmo se apresuró a responder al Obispo, apoyándose en su unidad de miras:

Me alegro mucho de que desapruebes como yo a quienes combaten a Lutero con métodos tan estúpidos; perjudican así su propia causa y se traicionan a sí mismos; contribuyen de la peor manera al honor del Papa, cometen una injusticia contra muchos inocentes, y, lo que es peor, provocan a las multitudes a la rebelión. Tú suscribirías más completamente aún mi modo de ver si contemplaras con tus ojos y escucharas con tus oídos las estupideces cotidianas de esta gente.

Sobre la actitud de Aleandro, Erasmo tiene demasiados informes y de fuente demasiado buena para hacerse ilusiones. Pero sus amigos lo han tranquilizado respecto a las sospechas que han recaído sobre él a propósito de las publicaciones anónimas. Sólo se trataba, según parece, de la *Oratio pro Martina Luthero*,^[13] publicada bajo el seudónimo de Didymus Faventinus, pero Melanchthon no disimula ser su autor. El *Consilium* es menos comprometedor. No obstante, ¿qué precauciones no toma Erasmo para reconocer su solidaridad con Faber!

Me han hablado de la publicación, en Colonia, de cierto *Consilium* cuyo autor opina por una solución que dejara al Papa el honor de la clemencia y a Lutero el de la obediencia: no han faltado, al parecer, personas que sospechen que eso proviene de mí. La cosa, a decir verdad, se me mostró cuando el Emperador se hallaba en Colonia, pero en manuscrito, y antes de la publicación de los libros que han quitado a

Lutero la mayor parte de las simpatías. Se decía que cierto dominico era su autor. Y, si he de ser franco, no me disgustó entonces.^[14]

Así Erasmo deja entender que, todavía en Colonia, ha acariciado la esperanza de una solución clemente en el caso de Lutero, pero que la situación ha cambiado desde entonces. Nos gustaría saber de la misma manera en qué términos se explica ante Gattinara. A falta de su propia carta al Canciller, Erasmo publicó, poco tiempo antes de su muerte, la respuesta que recibió de él. Esta carta es breve, pero de una benevolencia intacta, y le promete un apoyo sin reservas. Gattinara lo llama “única antorcha de las buenas letras en Germania”, alaba “su vida de labor consagrada por entero al ornamento y a la ilustración de la fe ortodoxa”; le asegura que todas las personas de bien lo juzgan de la misma manera. Declara no tener conocimiento de las sospechas que han atemorizado a Erasmo, y que habrán podido nacer, dice, de ciertos libros cuyo estilo recuerda el suyo, pero que no contienen nada de herético.^[15] Esto, desde luego, parece ser una alusión al *Consilium*. Si se piensa en la correspondencia que por esos mismos días cambiaron Marlian y Erasmo, si se tienen a la vista los juicios que le mereció a Aleandro la actitud de los consejeros del Emperador, se comprueba que existe una especie de secreto acuerdo entre el pensamiento de Erasmo acerca de la situación y cierta orientación de la política imperial. Este acuerdo habrá de acentuarse muy pronto, transformándose en uno de los más sólidos fundamentos del erasmismo español. Y no podía dejar de manifestarse una vez que se hubo verificado la Dieta de Worms. Se trata de satisfacer imperiosas exigencias de la conciencia cristiana que despierta. Se trata de mantener la unidad política del Imperio a pesar de las diferencias de actitud de los diversos estados ante la revolución luterana. De allí la tenaz resistencia de Gattinara a la presión de Aleandro, en un momento en que el joven Emperador hubiera mostrado de buena gana un ardor ortodoxo sin consideraciones

con Lutero. De allí la importancia que el Canciller, con gran escándalo de Aleandro, concede a la idea de un concilio.^[16]

Es natural que ciertos españoles que estaban presentes en Worms no hayan visto el caso de Lutero de manera tan simplista como los servidores de Carlos que habían permanecido en la Península al lado del regente Adriano. Todavía no se ha sofocado la revolución de las Comunidades cuando, desde Burgos, el Consejo dirige al soberano un llamamiento a la guerra santa contra el heresiarca. Le recuerda la tradición de los Reyes Católicos, que arrojaron a moros y judíos de Castilla sin preocuparse del daño que de ello resultaba para sus finanzas, y la tradición de los emperadores de Alemania defensores de la fe:

Suplicamos a Vuestra Majestad que, demás de mandar cumplir en todo lo que Su Sanctidad ha declarado y proveído y mandado contra este Martín Luter hereje y sus favorecedores y secuaces, mande que la belicosa y cristiana gente alemana de vuestro Imperio se levante y mueva poderosamente y con mano armada a prender este hereje y entregarle preso a nuestro muy Sancto Padre con todos sus libros y escripturas heréticas para que Su Sanctidad mande executar lo que contra él tiene determinado.

Ya el Consejo, en nombre de Su Majestad, ha publicado en todo el reino una rigurosa prohibición de que “ninguna persona venda ni tenga ni lea ni pedrique los libros deste hereje ni trate de sus errores ni herejías pública ni secretamente”.^[17]

Pero, durante este tiempo, un Hernando Colón compra libelos como el *Hochstratus ovans*.^[18] No son los españoles los últimos en seguir el movimiento de curiosidad simpática que provoca Lutero el excomulgado. Un testigo anónimo de la Dieta de Worms, autor de la única relación contemporánea que de este gran acontecimiento se conserva en lengua española, describe no sin vivacidad el espectáculo de la puerta del palacio en el momento en que Lutero abandona la asamblea, jubiloso y llevado en triunfo por sus amigos; los criados de los españoles, que esperan la salida de sus amos, gritan a su paso: “¡Al fuego! ¡Al fuego!”.^[19] Es ésta una vista parcial: no todos los amos reac-

cionan de manera tan simple como sus criados. Otro testigo ocular, Juan de Vergara, acusado más tarde de luteranismo, dirá que era muy común escuchar, en los comienzos del asunto de Lutero: “Mirad cómo no se han de levantar Luteros”, o bien: “Razón tiene Lutero en lo que dice”, o si no (palabras que no pueden ser anteriores a la Bücherverbrennung del 20 de diciembre de 1520): “Bien hizo Lutero en quemar los libros de Cánones y Decretos, pues no se usa dellos”, y añade, “nadie se escandalizaba entonces desto”. El mismo Vergara afirmará no haber comprado nunca libros de Lutero, “estando toda la corte de Su Majestad llena dellos en Alemania”. Evocará a Worms en el momento en que Lutero fue allá en persona: “Yendo todo el mundo a verle, *especialmente los españoles*, nunca este declarante quiso dar un paso por le ver”.^[20]

No pretendemos exagerar el alcance de tales indicaciones. Aleandro, celebrando la ortodoxia del Duque de Alba, dice que le es común con “todos los españoles, con excepción de los marraños”, negociantes de Amberes y de otros lugares, que simpatizan con Lutero porque ven en él al enemigo de la Inquisición. Deplora que la política del Emperador la dirijan tudescos y flamencos y no los españoles.^[21] Por otra parte, hay que tener en cuenta que, para un Vergara, para un Alfonso de Valdés, para otros muchos, el espectáculo de Alemania por los días de la Dieta de Worms no es una lección de antiluteranismo brutal y sin distinguos. Es éste un factor que pesa mucho en la formación del erasmismo español. Los futuros jefes de fila del movimiento adquieren entonces conciencia del problema que se plantea ante la cristiandad. Lutero se mete en la revolución religiosa que se ha iniciado en todas partes. Esta reivindicación del *evangelismo a pesar de todo* es la que, cada vez más habrá de encamar Erasmo. En el plano político, va a tomar cada vez más la forma de un llamamiento al concilio. Pero el espíritu evangélico no puede ser condenado con Lutero; la conservación de la unidad

no puede significar un “hasta aquí” en un camino por el cual es imposible seguirlo, si se respeta la unidad católica.

La relación del caso de Lutero que Alfonso de Valdés compone para Pedro Mártir^[22] es un documento sumamente significativo a este respecto. No hay razón seria para suponer esta relación muy posterior a los acontecimientos. Si la parte fechada en Bruselas se extiende visiblemente mucho más allá de la fecha que lleva, nada se opone, en cambio, a que la parte que cuenta la Dieta de Worms se haya terminado el 13 de mayo de 1521 (no menciona expresamente el edicto de expulsión). No era ya preciso, por esos días, ser gran profeta para anunciar que las medidas de rigor contra Lutero, lejos de ser el fin de la tragedia, como lo creían los ciegos, eran apenas su principio. Se ha dicho ingeniosamente que Valdés hace “la autopsia” del caso de Lutero.^[23] Parece que llevó a cabo esta autopsia en la misma ciudad de Worms, tomando las cosas desde su comienzo, y que, para dar a su relato un aire más actual, lo cortó en dos partes, fechando en Bruselas todo lo anterior a la Dieta. Este relato es “seco, claro, verídico”. Merece sobre todo retener nuestra atención por los pasajes en que Valdés mismo juzga los hechos, reflejando el pensamiento de Gattinara; al final de cada uno de los fragmentos vuelve, como un *leitmotiv*, la idea del concilio: “No se puede saber a cuál de los campos se encaminará el azote, a menos que la prudencia y la piedad del Papa o la feliz fortuna de nuestro Emperador pongan remedio a estos males con un concilio general”. Y, después del cuadro pesimista de Worms, donde los libros de Lutero se venden impunemente en calles y plazas: “Fácil es adivinar lo que ocurrirá después de la partida del Emperador. Este azote se habría podido vencer por el mayor bien de la cristiandad si el Papa no diera tantas largas para el concilio general, si hiciera pasar la salud pública antes que sus intereses particulares”. ¿Punto de vista de “erasmiano hostil a la curia”?^[24] Ciertamente, pero también punto de vista conforme

al del director de la política imperial, y que explica la aparición cercana de lo que podrá llamarse erasmismo oficial de los allegados a Carlos V. Del naufragio del *Consilium*, esto al menos sobrenadaba.

Por lo demás, si el porvenir reserva aún más de un desquite a la política erasmiana de conciliación, es preciso decir ahora que su fracaso en Worms deja a Erasmo, por lo pronto, en muy mala postura. Tiene que echar mano de toda su habilidad y de todo su prestigio para atravesar indemne este verano de 1521, para conservar su contacto con la Corte, de vuelta ya en los Países Bajos, sin dar motivos de acusación a los organizadores de la represión ortodoxa, y para buscar en seguida, en Basilea, un lugar en donde se le permita no ser luterano ni antiluterano. Sus adversarios dirán algún tiempo después que pasó estos años críticos haciéndose el muerto, y que, finalmente, emprendió la fuga. Erasmo tendrá que explicarse públicamente a este respecto en una carta a Marc Laurin que se halla aneja al primer *Catálogo* de sus obras completas (1523). Tiene una oportunidad magnífica para pintar su brillante situación oficial cuando el Emperador regresa de Worms: vive por entonces en Anderlecht, en las afueras de la capital brabanzona, pero casi no hay día en que no venga a caballo a Bruselas. Frecuenta mucho la Corte, come en la mesa del cardenal Schinner, conversa con los nuncios, Alejandro y Caracciolo. Visita a los embajadores y los recibe en Anderlecht. En agosto, la corte se traslada a Brujas, a donde llega Wolsey para negociar la alianza angloespañola contra Francisco I. Erasmo la sigue. Gusta, por última vez en tierra flamenca, de las dulzuras reunidas del estudio, la amistad y la gloria. Huésped de Laurin, tiene tiempo de sobra para confrontar los antiquísimos manuscritos de la Vulgata que posee la biblioteca de Saint-Donatien. Encuentra nuevo calor en el joven entusiasmo de Vives, ocupado entonces en su edición de la *Ciudad de Dios* de San Agustín. Vuelve a encontrarse, en el séquito de

Wolsey, con varios de sus más antiguos y queridos amigos: Mountjoy, Tunstall, Tomás Moro. Su sociedad es solicitada por el rey Cristián de Dinamarca. Los más importantes personajes de la Corte imperial son invitados a la mesa del deán de Saint-Donarien, y todos rodean a Erasmo de halagos.^[25]

Así, éste tiene derecho para decir que nunca ha estado menos escondido. Pero si tanto se muestra a los ojos de todos, diríase que es para aturdirse a sí mismo, y que una secreta angustia lo corroe. Aleandro ha elegido los Países Bajos como terreno más fácil para emprender la lucha contra la herejía luterana. Su objetivo es particularmente la ciudad de Amberes, donde la audacia de los marranos ha llegado hasta el punto de mandar imprimir a Lutero en español para importarlo a la Península. El día 13 de julio hace un gran auto de fe con los libros luteranos. Prosiguiendo sus indagaciones en el lugar mismo de los hechos, descubre que “los cartujos y los benedictinos de este país, hombres a quienes el exceso de ocio y de soledad hace siempre melancólicos, se hallan contagiados sobremanera de esta desvergüenza”. A principios de septiembre, no oculta su voluntad de hacer un escarmiento “quemando vivos a una media docena de luteranos”. Tiene una charla con el confesor imperial, Glapion, y logra que se decrete la persecución de ciertos fautores de la herejía. Ya se han iniciado por esos días, sin duda alguna, los procesos de Probst, prior de los agustinos de Amberes, y de Cornelius Grapheus, culpable de haber escrito el prefacio del libro de Pupper y Goch sobre la *Libertad cristiana*. Funcionará una Inquisición en los Países Bajos.^[26] ¿Cuál será la situación de Erasmo y de sus amigos, acusados incesantemente por los ortodoxos de ser más luteranos que Lutero? En ese momento es cuando huye Erasmo. Se siente amenazado por un peligro verdaderamente grave, que no son los meros ataques de Egmont o de Laurensen. Ve alborear un nuevo orden de cosas en que la represión de la herejía, demasiado hábil para pensar en perse-

guiarlo a él, tomará al pie de la letra sus protestas de ortodoxia y apelará a su colaboración: se marcha de allí para no verse transformado en inquisidor.

Es difícil, por supuesto, ver perfectamente claro en las deliberaciones de Erasmo en esta encrucijada decisiva de su existencia. ¿Acaso veía muy claro él mismo? La carta a Marc Laurin, publicada dieciocho años después para “puntualizar”, para explicar su reciente conducta con respecto a la ortodoxia y al cisma, se afana por poner muy en claro los motivos que hacen que esa partida no tenga nada de huida ante la ortodoxia amenazante. Erasmo subraya en ella el carácter correcto, casi amistoso, de las relaciones que mantiene entonces con Aleandro. ¿Acaso no había alcanzado, el día mismo de su salida para Basilea, que el Nuncio impusiese silencio a Laurensen, que se estaba desbocando contra él? Por otra parte, esta salida era cosa prevista, preparada desde hacía seis meses: ya la había invocado para obtener que se le pagase con mayor rapidez su pensión de consejero. Lo que, una vez más, lo llamaba a Basilea, era el *Nuevo Testamento*. La tercera edición tomaba, a sus ojos, una importancia excepcional: “este asunto no le llegaba menos al corazón que el Milanésado al Rey de Francia”.

Sin duda... Pero cuando explica la prolongación indefinida de su permanencia en Basilea, aparecen otros motivos. Glapion, confesor de Carlos, pone en juego tal insistencia prometiéndole los más altos honores, que Erasmo huele una trampa: ya se ve encargado, por el Emperador, de la represión del luteranismo, oficio por el cual siente tan poca vocación. “La espada —agrega, aludiendo sin duda a Hulst, Latomus y Egmont, encargados del proceso contra Probst—, la espada se había puesto en manos de ciertos individuos violentos, de quienes yo no quisiera ser ni colega ni adversario”.^[27] Diez años después de la carta a Laurin, los años de Basilea son, a su vez, un pasado perfectamente concluido; Erasmo considera desde mayor distancia la

gran decisión de 1521, y entonces no distingue ya tantas razones desigualmente decisivas que lo llamaron a aquella ciudad, y que muy pronto acabaron por fijarlo allí. En 1533 escribe en una carta confidencial:^[28]

La causa principal de mi partida fue que ciertas personas, en los Países Bajos, habían persuadido al Emperador de que me confiase el negocio de los luteranos: el padre de esta idea era Juan Glapion. A lo que pude entender, se me hacía esto con ánimo benévolo; pero se insistía tanto más en verme asumir este cargo, cuanto que se me tenía por sospechoso, aunque sin razón alguna: así, o me hacía verdugo de aquellos con quienes simpatizaba, pensaban ellos, o bien, traicionándome a mí mismo, quedaba cogido en sus redes.

“Me arrepiento de muchas cosas —concluye Erasmo—, pero de esta partida jamás me he arrepentido”. Estas palabras no son de un hombre que, al abandonar la Corte, hubiese jurado no volver nunca a poner los pies en ella. Expresan la satisfacción retrospectiva de haber permanecido fiel al instinto de libertad a que cedió en ese momento. No fue aquello una ruptura. Lo que Erasmo hizo fue sencillamente poner una distancia entre su flaca persona y el mundo oficial cuyo incienso había respirado y cuyas promesas había acogido tantas veces, desde el año de 1517. Cada vez más y más, se le emplazaba a escoger entre Lutero y la ortodoxia, y él se negaba obstinadamente a escoger. Pero había otra elección que se le imponía, no formulada quizá, y sin embargo mucho más ineluctable, entre la libertad del espíritu y el poder. El ejército del orden establecido lo cercaba hábilmente: no le amenazaba con las varas del simple soldado, sino que le tendía un bastón de mariscal. Erasmo eligió la libertad.

II

La última publicación de Erasmo en los Países Bajos había sido su *Apología* contra Zúñiga. Vergara, al volver de Worms a Bruselas a principios del verano, había sabido que tenía ya en sus manos las *Annotationes* de Zúñiga, y que se ocupaba en con-testarlas. Lo había visto casi inmediatamente después en Lovaina, en el momento en que entregaba su *Apología* a Thierry Mar-

tens para que la imprimiese. Había manifestado cierta sorpresa de que Erasmo no trasladase junto a su respuesta el texto mismo de su contradictor, tal como lo había hecho al contestar a Lee. A lo cual Erasmo había respondido secamente: “Zúñiga dió bastante publicidad a sus Anotaciones; ni hace falta una segunda edición de ellas”.^[1]

No obstante, si se había abstenido de reproducir las críticas de Zúñiga, las había examinado, en cambio, una por una, ya sea para mostrar su vaciedad o su malevolencia sistemática, ya para reconocer lo bien fundado que tuvieran. En un largo preámbulo, había destacado el carácter injurioso del libelo y su intemperante nacionalismo. El “bátavo” devolvía sarcasmo por sarcasmo a aquel nuevo Gerión brotado del suelo de España, monstruo de tres lenguas esta vez, no ya de tres cuerpos.

Ciertamente me alegro —decía— de que *también* en España florezcan las buenas letras, y del genio de Zúñiga en particular espero mucho: tengo las mejores esperanzas de que de hoy en adelante haga mejor empleo de este genio, de su saber, de su papel y de sus ocios. Pero mucho me temo que, por culpa suya, no recoja de su ensayo literario la abundante mies de gloria que parece haberse prometido.

Y Erasmo, antes de comenzar a discutir los detalles, reunía como en un ramillete las más violentas invectivas de Zúñiga, enganchadas todas ellas a pretextos tan frágiles, sin olvidar lo de $\Sigma\pi\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ ni lo de *Neapolis*, ni su supuesto apolinarismo o arrianismo.^[2]

En el cuerpo de su *Apología*, Erasmo se defendía largamente del reproche de haber querido calumniar a España. ¿Acaso era culpa suya si todos los manuscritos griegos estaban de acuerdo en dar la lección $\Sigma\pi\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$? ¿Y en qué podía ser hiriente la observación que había hecho con tal ocasión sobre la pronunciación española? Cada región tiene hábitos fonéticos que le son propios: los franceses suprimen la *s* (delante de una consonante), los ingleses pronuncian la *e* como *i*, los florentinos dicen *chorpus* en lugar de *corpus*, otros *laldo* en lugar de *laudo*. Erasmo

no ha dicho que los españoles “escriben”, sino que “pronuncian” *espero* en lugar de *spero*, y este rasgo les es común con sus vecinos de Francia. ¿Es eso tachar a España entera de ignorancia? “¿Acaso todos los españoles son doctos? Además, ¿por qué hablar a ese propósito de pobreza, de pereza o de cobardía? Si España fuera un país poco fértil, ¿acaso habría uno solo, por poco inteligente y honesto que fuese, que le hiciera reproches por ello? ¿Acaso España es la única que no tiene pobres? ¿Acaso tiene tan sólo Cresos y Midas? ¿Acaso no tiene cobardes y perezosos?”. ¡Qué extraña manera de honrar a la patria: querer agobiar al resto del mundo bajo el desprecio! Erasmo profesa las mejores disposiciones para con todos los países, cualesquiera que sean. Pero tiene por España una simpatía particular, tanto porque de ella han salido hombres de grande ciencia como porque los Países Bajos se alegran de tener el mismo soberano que ella. ¿Acaso Zúñiga querrá negar esta ventaja también a los báttavos? Dichosa España, que puede ufanarse de un Antonio de Nebrija: cuanto más discípulos se haga este sabio, tanto más se regocijará Erasmo por ello. Pero ¿para qué desdeñar y denigrar lo que se ignora? ¿Cómo se atreve Zúñiga a decir que fuera de Italia y de España apenas si se encuentra de tarde en tarde algún amigo de las buenas letras, cuando los humanistas abundan prodigiosamente en Francia, en Alemania, en los Países Bajos, en Inglaterra? Sólo en la Universidad de Lovaina son más de un millar, que se aplican al estudio de las buenas letras y han logrado en él frutos maravillosos, hasta el punto de que más de uno habrá de pasar a la posteridad. Y esto a pesar de la hostilidad de los defensores de la escolástica, pues en Lovaina el humanismo no tiene la buena fortuna de disfrutar de situación privilegiada, de protección oficial, como ocurre en la Universidad de Alcalá, la cual, dicho sea de paso, renunciaría con gusto a verse glorificada por semejantes procedimientos. Erasmo, a quien Zúñiga reprocha agriamente por citar con elogio a “sabe Dios qué hel-

vecios”, no reserva sus simpatías sólo para sus hermanos los bá-tavos: alaba, cuando lo merecen, a los alemanes, a los suizos, a los franceses, a los ingleses. Ha alabado más de una vez a los españoles, y está convencido de que todos los españoles habrán de reprobar la intemperancia de lenguaje de Zúñiga, si son tales como Zúñiga los pinta; y si no lo son todos, lo son cuando menos gran número de ellos.^[3]

Erasmus se negaba a tomar en serio el crimen de lesa majestad que se le imputaba por haber dicho que “Nápoles se halla hoy en poder de los españoles”. ¡Y pensar que aquello daba ocasión para que se le tratara de bátavo, y luego de sármata, como si fuese la misma cosa!

¿Acaso un ocupante lo es forzosamente de manera tiránica y con título injusto? ¿Acaso ocupar una plaza vacía es lo mismo que ocuparla por tiranía? ¿Acaso el árbol que ocupa cierto lugar lo ocupa injustamente? No se trataba, para mí, de saber con qué derecho poseen Nápoles los españoles. El hecho es que ellos están allí, de suerte que los demás no tienen modo de reinar en ese lugar.

En cuanto a la observación geográfica de Zúñiga, vale lo que vale. Aquí Erasmus se ha fiado de San Jerónimo; que su contradictor se las arregle con este Padre.^[4]

Pero precisamente Zúñiga, en todas sus críticas, alardea de ser defensor de San Jerónimo, ultrajado por Erasmus. Ha entendido peor todavía que los “Hombres oscuros” la actitud de Erasmus respecto a un Doctor a quien está muy lejos de despreciar, puesto que le ha consagrado sus vigili-as al editar y anotar sus obras completas. San Jerónimo, por muy grande que sea, no es, para la filología sacra que renace, más que un glorioso predecesor: modelo, desde luego, pero no oráculo infalible. Cuando los teólogos conservadores llenan de reproches a Lorenzo Valla, a Lefèvre d’Étaples y a Erasmus por “corregir” el texto sagrado, olvidan que estos filólogos son en ello los continuadores de San Jerónimo. Por otra parte, lo que se discute en general en las *Annotationes* de Zúñiga es la Vulgata del Nuevo Testamento, y ésa

es la razón de que las haya intitulado *Annotationes contra Erasmus Roterodamum in defensionem tralationis Novi Testamenti*. Considerándose a San Jerónimo como el traductor de la Vulgata, toda crítica que se haga contra esta traducción se dirige contra el propio santo. Pero hay en esto, según Erasmo, un doble malentendido. En primer lugar, pone en tela de juicio que la Vulgata se deba a San Jerónimo, y, por otra parte, no se ha asignado como tarea el volver la Vulgata a una conformidad más perfecta con el texto griego. El texto llamado canónico está consagrado por el uso de la Iglesia. No corresponde a un filólogo tocarlo. Simplemente, Erasmo se preocupa por establecer el texto y por dar de él una interpretación fiel. Esta nueva traducción no pretende sustituir a la Vulgata, no pretende ser leída en los altares. Sólo se propone a la atención de los sabios, y aspira a un uso puramente privado.^[5]

Tan cierto es que Erasmo no pretende en modo alguno innovar, que en la tercera edición del *Nuevo Testamento*, que se prepara en el momento en que responde a Zúñiga, ha restablecido el *comma johaneum* en el propio texto griego. Y esto ¡sobre qué autoridad tan frágil! Ya ha dado abundantes explicaciones acerca de este problema en su disputa con Lee, que clamaba con acentos de tragedia viendo el peligro arriano a propósito de la eliminación del “triple testimonio en el cielo”. Con Zúñiga, que le reprocha simplemente el fiarse de manuscritos alterados, será más sobrio. La cuestión es de crítica textual, no de teología. Si los manuscritos griegos de que se ha servido se encuentran corrompidos, que se le muestren otros más dignos de fe. ¿Qué dice en ese punto aquel *Codex Rhodiensis* de las Epístolas utilizado por los editores de la Poliglota, y que Zúñiga alaba tan a menudo? Si el hombre de Alcalá se cuida mucho de invocarlo aquí, ¿no será porque su lección está concorde con la de Erasmo? Erasmo ha hecho que Paolo Bombace, familiar del Papa, le confronte el manuscrito griego más antiguo del Nuevo Testa-

mento que posee la Biblioteca Vaticana: en vano se busca en él el versículo en litigio. Hay más: falta igualmente en los más venerables manuscritos de la Vulgata, como los de Saint-Donatien de Brujas. San Cirilo y San Agustín, en obras de polémica antiarriana, citan la primera epístola de San Juan de una manera que muestra bien que ignoran el versículo del triple testimonio en el cielo. ¿Qué importa, después de esto, que se afirme su autenticidad en el prólogo de las Epístolas canónicas? El único partido posible es rechazar no sólo el versículo, sino “ese prólogo, como una pieza supuesta”.^[6] Erasmo, no se sabe por qué, admite la atribución a San Jerónimo de este prefacio, y se irrita de ver a este Padre defendiendo una interpolación evidente. Sobre el punto esencial, sobre la interpolación misma, no puede tener la menor duda. Pero Erasmo prefiere la paz a los resultados más seguros del método crítico. Ha desafiado a sus contradictores a que le muestren un solo manuscrito griego que contenga el triple testimonio... Y he aquí que se le señala uno en Inglaterra. ¿Cuál es su valor? Erasmo no se preocupa de eso. Ya está cansado de ver cómo lo tratan de arriano por su amor a la filología: él restablece el versículo, “ne cui sit ansa calumnian-di”.^[7]

Semejantes concesiones, irritantes para los puros teólogos escolásticos que veían en ellas una invencible negativa a colocarse en su terreno, eran tal vez más mortificantes aún para un Zúñiga, iniciado en la crítica de los textos. No estaban hechas para suavizar la amargura de los epítetos desdeñosos con que Erasmo había tapizado su respuesta. Con ello se hacía sumamente dificultosa la tarea de Vergara, que se había formado el propósito de apaciguar esta querella. El 10 de octubre, varias semanas antes de que Erasmo saliera de Flandes, enviaba a Zúñiga la *Apología* que acababa de aparecer, y, después de resumir la historia de sus conversaciones con el gran hombre a propósito de las *Annotationes*, trataba de hacer medir exactamente a su antiguo

compañero de Alcalá la talla del adversario a quien había provocado.

Vergara le muestra a Zúñiga un Erasmo dotado de rara penetración de juicio, de una facilidad prodigiosa que puede a veces serle perjudicial induciéndole a publicaciones apresuradas, pero también de un poder de trabajo ilimitado. Su gloria no tiene precedente en los siglos modernos. Vergara puede hablar por lo que respecta a los países que conoce: Alemania, los Países Bajos y también Inglaterra, a cuyos hombres más destacados ha tenido oportunidad de conocer en Brujas. En el mundo sabio de todas estas naciones, Erasmo es objeto de verdadero culto. El elogio de Erasmo ha llegado a ser un verdadero ritual en las menores publicaciones de los humanistas, y su nombre se imprime en ellas con mayúsculas. Entre los libreros, no hay mejor propaganda para un libro que el decir de él que ha sido revisado, corregido o anotado por Erasmo. Erasmo está muy por encima de todas las polémicas. Ejerce una verdadera realeza sobre los sabios y sobre los ignorantes. Lee, al atacarlo, ha dado pruebas de un triste valor: inmediatamente ha visto llover sobre él invectivas y maldiciones. Se diría que, si se hubiera atrevido a aparecer en público, habría sido acribillado a plumazos. “Por mi parte, concluía Vergara, dejando a la censura de hombres más doctos, como tú, el juzgar más a fondo de su erudición, profeso verdadero amor y veneración por el celo infatigable de aquel anciano, por su pasión increíble de las letras, por su vida y trato, verdaderamente dignos de un sabio”. Y se ponía a la entera disposición de Zúñiga para negociar una reconciliación.^[8]

Este llamamiento a la concordia, junto con un ejemplar de la *Apología* de Erasmo, fue dirigido a Roma, donde se encontraba Zúñiga desde hacía cerca de un año. Zúñiga esperaba impacientemente la respuesta de su enemigo, pues Bombace le había mostrado una carta del “bátavo” en que se decía: “El español en cuestión es ese Zúñiga, que se ha desbocado con ardor tan fan-

farrón contra mis *Annotationes*; le he contestado de manera bastante civil en una breve *Apología*". Muy mal habría conocido Vergara a su amigo si hubiese contado con inclinarlo a un paso conciliatorio pintándole el rumor de indignación provocado por Lee y la gloria de Erasmo. Lo único que Zúñiga lamentaba era que otras *Annotationes* se hubiesen adelantado a las suyas. Vergara, no bien hubo desembarcado en Flandes, le había enviado el opúsculo de Lee junto con la respuesta de Erasmo. El ejemplar había llegado a España después de la salida de Zúñiga para Italia. Pero vio otro en Génova, en manos de un gentilhomme humanista que le mostró asimismo la segunda edición del Nuevo Testamento, "lo cual todo fue muy nuevo para mí", confiesa en su respuesta a Vergara; y añade esta frase que lo pinta de pies a cabeza: "porque hasta entonces nunca había visto nada de aquello, ni pensaba que nadie se hubiese adelantado a echar garrocha a ese toro tan bravo antes que yo; porque quisiera yo mucho aquella gloria".^[9]

Y cuanto a lo que toca a la *Apología* del señor Erasmo, si yo no me engaño, él me respondió "satis civiliter" no como él entendió, sino según suena en buen romance castellano.^[10] No pensaba yo que era él tan inerudito como agora he conocido por esta su *Apología*, en la cual, aunque me confiesa algunos errores, le veo manifestamente defender otros mayores, paliando en cuanto puede su ignorancia y defendiéndose con su vaniloquencia. Con todo, aunque estaba harto triste, como era razón, por la muerte de nuestro buen pontífice y señor el papa León, no me pude contener de mucha risa leyendo esta *Apología*.

Y porque por ella he conocido que Erasmo me tiene en poco (y tiene muy gran razón, pues que hasta agora no sabía nadie si era yo en el mundo), he acordado de le replicar de tal manera, que le sea forzado tenerme en mucho; porque allende de lo que yo me tengo de mío, tengo aquí muy gran comodidad a causa

de las librerías griegas que aquí hay, que me hacen mucho al propósito para obruir a ese bárbaro. Y determino de le responder desta manera: mostrar primero cuan indoctamente me respondió en esa su *Apología*, en la cual, inter caetera dedita opera, supprime lo que yo dije y está de molde, y después desto mostrar los errores en que cayó en la segunda edición, que la tercera no se ha visto aquí hasta hoy, ni la hay, y después espulgar aquellos escolios que escribió sobre las epístolas de San Jerónimo, y desto todo se hará un tan buen libro que a Erasmo le retiñan las orejas.

Pero porque éste es poco para lo que él merece, siendo como es tan impío y tan blasfemo, téngole urdido otro libro y aun quizá compuesto, aunque no está publicado, en el cual muestro al Sumo Pontífice, a quien en esto conviene poner la mano, cuán necesario es castigar a ese bátavo y compelerle ad palinodiam, cum inter caetera impiissime ab eo prolata, decem in locis, ut ego ostendo, aperte impugnet primatum Romanae Ecclesiae: unde ansam manifestissimam suae haereseos Luteriani haeretici arripuere. Esto creo yo que le parecerá más áspera canción al honrado Erasmo que no haber escrito contra sus *Annotationes*; por ende, podéisle bien avisar que desde agora se provea, porque no soy yo solo el que le concita estas tragedias, salvo muchos, entre los cuales es un señor desta Corte, eclesiástico y letrado italiano, el cual leyó todas y cuantas obras ha hecho Erasmo no a otro fin sino a espulgarle las impiedades, et ut quasi de foveis proiiceret serpentes, y anotó, según he sabido, más de cien lugares, y puestos en escrito los presentó al Papa León, y el Papa los dió a un cierto letrado desta corte, que yo no he podido saber quién es, y le mandó que escribiese contra ellos. Esto tened por muy cierto que pasa así, y que se procederá adelante hasta compeler a Erasmo que venga aquí y haga penitencia y se desdiga,

... aut taeda lucebit in illa,

qua stantes ardent qui fixo gutture fumant.^[11]

Zúñiga daba a Vergara nuevas pruebas de la heterodoxia de Erasmo:

Aquí vino, dos meses antes que falleciese Papa León, un teólogo alemán que se llama Ekio [Eck], que es el que tuvo los primeros conflictos contra Luter, y aún está aquí. Y trujo quince librillos en tudesco^[12] compuestos agora nuevamente por quince luteristas heréticos que se han conjurado contra la Iglesia Romana, aunque no se osan descubrir. En los tres dellos viene pintado Erasmo con su bonete doctoral, y aquellos tres fundan sus impiedades cada uno sobre un dicho de la *Moria* de Erasmo. De manera que ellos le tienen por de su bando, y por tal le tienen en Roma, y por tal le tenía el Papa León, el cual le diera su pago si viviera, porque de allá de Alemania era avisado que Erasmo de secreto sentiebat cum Lutero y le emendaba y polía sus libros. Y aunque desto Erasmo se envió a excusar, no se satisfizo el Pontífice, y por eso holgó mucho cuando vido mis *Annotationes* contra Erasmo, y las leyó y las loó, por que veáis si es verdad lo que Erasmo os dijo que le había escrito Bombasio. Bien hace de favorecerse de humos, aunque él verá al fin cuánto le aprovechan.

Zúñiga terminaba su carta anunciando a Vergara la elección de Adriano y bendiciendo a Dios por haber dado a la Iglesia, en momento tan crítico, un pastor dotado de tal fama de virtud y santidad.^[13]

Con esto se ve el camino que los acontecimientos habían hecho recorrer a Zúñiga desde los días en que preparaba sus *Annotationes* y aplazaba su publicación a instancias de Cisneros. Se veía colocado contra Erasmo como campeón de una erudición a la vez más conservadora y más exacta. Y he aquí que la querella pasaba a un terreno completamente diverso: el de la represión de la herejía luterana. Se había iniciado una guerra en la cual no era lícita la neutralidad. Se trataba de dar a Roma una conclusión para el proceso, instruido desde hacía tanto tiempo por los informes secretos de Aleandro, de arrinconar a Erasmo hasta no dejarle más remedio que hacer una honrosa retractación, y de proponerle la elección entre esta humillación pública y la hoguera.

Antes de poder estar advertido de esta amenaza por mediación de Vergara, Erasmo se había puesto al tanto de todo direc-

tamente desde Roma por un amigo bávaro, Jacob Ziegler.^[14] Éste se había encontrado con Zúñiga en la mesa de un prelado. Al fin de la refacción se vino a hablar de Lutero, cuyo caso se resumía diciendo que era un desordenado y un borracho, como tantos otros alemanes. Después le tocó el turno a Erasmo y, en el concierto de alabanzas, desentonó muy pronto la voz de Zúñiga, que comenzó a mofarse. Leyó una especie de carta o prefacio en que presentaba de manera malévola ciertos pasajes de Erasmo contra el particularismo de las reglas monásticas. El anfitrión, que compartía sin duda el desprecio de Zúñiga por los bárbaros del Norte, estaba de acuerdo con él viendo en el bávaro a un hombre peligroso.

Ziegler había visto en más de una ocasión a Zúñiga, que no pasaba inadvertido en Roma. Se le había encomendado un curso en la Sapiencia Romana, donde se ocupaba en Opiano. Nadie discutía su competencia en materia bíblica. Sin embargo, había en este sacerdote “siniestro y desagradable”^[15] una malevolencia tan insoportable, que Ziegler estaba cada vez más resuelto a darle una lección. En noviembre había tenido un nuevo encuentro con él, y entonces, en presencia de Bombace, Zúñiga había leído, no ya un prefacio, sino todo un opúsculo en que se empeñaba en demostrar que Erasmo era un compendio de todas las herejías. Lo peor era que se lo había mostrado a León X; y, a pesar de los esfuerzos contrarios de Bombace, había tenido él todas las probabilidades de vencer en la lucha ante el Papa, si éste no hubiese muerto. Nada podía detenerlo en su odiosa campaña: ni siquiera la amistosa intervención de Vergara, ni siquiera las severas advertencias de Bombace. A Ziegler y a todos cuantos le reprochan el carácter calumnioso y excesivo de sus ataques, les responde unas veces que Erasmo no tenía que reformar las costumbres públicas a fuerza de alfilerazos, otras que él habrá de poner un freno al libertinaje de Erasmo, otras, en fin, que Erasmo será el instrumento de su propia glo-

ria. A nadie sino a él se ve en las tiendas de los libreros de Roma, donde asalta a todos para hacerles participar, quieranlo o no, su rabia antierasmiana.

Pues bien, por esos días se había encontrado un aliado en otro hombre de Alcalá que estaba entonces en Roma, Sancho Carranza de Miranda^[16]. Retengamos en la memoria este nombre, que habrá de hacerse ilustre en un sobrino de nuestro teólogo, arzobispo de Toledo acusado de luteranismo, imagen viva de las inquietudes religiosas del siglo XVI español. Agreguemos que el tío mismo, que publica el 1.º de marzo de 1522 su *Opúsculo contra algunas Anotaciones de Erasmo*, iba a transformarse varios años más tarde, arrastrado por el movimiento general de los espíritus, en erasmista decidido. Había, por otra parte, un gran abismo entre la hostilidad sistemática de un Zúñiga y la moderación cortés y hasta respetuosa con que Carranza invitaba a Erasmo a explicarse mejor acerca de ciertos puntos “para cerrar la boca a los murmuradores”.^[17] No obstante, sus objeciones venían a injertarse precisamente en la polémica suscitada por Zúñiga. Había acometido la empresa de insistir en tres de las críticas de su compatriota, que a su entender Erasmo había contestado de manera insuficiente. En primer lugar acerca de la cuestión de la divinidad de Cristo en la Escritura: contra Erasmo, que no la había encontrado afirmada sino en poquísimos pasajes, Zúñiga había alardeado de citar diez lugares en que Cristo es llamado Dios. Erasmo había mostrado qué “tergiversaciones” permitirían a un hereje interpretar de manera diferente estos pasajes, y entonces Carranza argumentaba contra este hereje imaginario, al que no distinguía prácticamente del propio Erasmo, y demostraba con gran acopio de silogismos que Cristo era llamado Dios, sin lugar a duda, en los textos mencionados. Por otra parte, no le parecía que Erasmo hubiera dejado suficientemente tranquila a la ortodoxia en el caso de aquella anotación de los *Hechos* (cap. IV) en que negaba que el nombre

de *servus* conviniese al Hijo. Este pasaje, como se recordará, es el que había dado pie a Zúñiga para suscitar contra Erasmo una sospecha de apolinarismo o arrianismo. También en este pasaje la dialéctica de la Escuela, de que tantas veces se había mofado Erasmo, se vengaba de él por el ministerio de Carranza, encadenando magníficos silogismos basados en textos de la Escritura. El tercer punto se refería a la cuestión de si el matrimonio es un sacramento. Erasmo se permitía interrogar en este punto a la tradición eclesiástica, y no la encontraba constante. No era preciso más para motivar una acusación envuelta en luteranismo, a pesar de sus muchas declaraciones favorables a la doctrina corriente de los sacramentos.

En conjunto, todo el opúsculo era una lección de teología escolástica que Carranza se enorgullecía de dar a Erasmo, dentro de la mayor amistad y reverencia. Habiendo llegado a su conocimiento la carta escrita por Vergara a Zúñiga para acompañar el envío de la respuesta erasmiana, tuvo la idea de dedicar su opúsculo al propio Vergara, con el fin de que este admirador de Erasmo, que era al mismo tiempo amigo suyo, fuese ante el gran hombre el intérprete de sus verdaderos sentimientos. Expresaba en su epístola dedicatoria el deseo de que Vergara pudiera reconciliar a Zúñiga con su adversario, pero no sin dar a entender que el virulento polemista preparaba en Roma un nuevo ataque. Una vez más el embajador de la Universidad de Alcalá en Flandes cumplió su misión, por muy ingrata que fuese. Se disponía ya, con toda la Corte, a regresar a España, cuando transmitió a Basilea el mensaje de Carranza, añadiendo, como leal amigo que era de él, un vivo elogio de su carácter y de su ciencia teológica, y expresando la opinión de que sus críticas no estaban inspiradas por el odio, sino más bien por ese celo desinteresado que anima las discusiones entre sabios. Aprovechaba la ocasión para asegurar a Erasmo su propio apego a la causa de las buenas letras, que era la causa misma de Erasmo.

Metido a pesar suyo, desde su infancia, en los caminos más ásperos de la escolástica, se había sentido conquistado por las Musas, y desde ese momento se había propuesto como ideal conciliar con el humanismo la filosofía y la teología. De más estaba decir las razones que tenía de tomar como guía a Erasmo. Invitaba finalmente al Maestro a no gastarse en polémicas individuales y a despreciar los ataques de la envidia. Entre éstos no englobaba, ciertamente, las críticas de Carranza, ni siquiera las de Zúñiga, ambos amigos suyos, hombres sabios y bien intencionados. Lo que Vergara trataba de hacer era una observación general, y sobre todo quería que Erasmo quedara perfectamente convencido de su fidelidad absoluta.^[18]

Decididamente, las buenas intenciones de estos españoles tenían maneras bastantes raras de manifestarse, y su ciencia estaba deseosa en extremo de medirse con la de Erasmo. Éste hizo un esfuerzo por contestar cortésmente a Carranza, complaciéndose en reconocer en este nuevo crítico una laudable moderación. Pero lo que a menudo dominaba por encima de todo era la impaciencia, al pensar en la vanidad majestuosa de aquella teología racionante cuyo desconocimiento se le reprochaba. Además, se trataba de tres de las críticas de Zúñiga, que Carranza pretendía presentar con mayor solidez y calma. Erasmo no pudo menos de maltratar de la misma manera a ese otro español ávido de hacerse ilustre a expensas suyas. En su conclusión, deseaba que la Universidad de Alcalá, después del doble aborto de Zúñiga y de Carranza, pariese finalmente teólogos auténticos.^[19] Ahora bien, acababa apenas de responder a Carranza, cuando recibía la compilación de las *Blasfemias e impiedades* entresacadas por Zúñiga de sus obras.^[20]

Este libelo señala un hito en las polémicas que eran desde hacía tiempo el pan de cada día de Erasmo, y que ya nunca habían de dejarle momento de respiro. No deja de aludir a una compilación del mismo género, arreglada por sus enemigos de

Colonia y de Lovaina (hasta nombra a Pfefferkorn). Pero éstos no se habían atrevido a publicarla; Aleandro, a pesar de ser tan poco sospechoso de indulgencia para con Erasmo, los había disuadido de ello. Zúñiga se valía de la anarquía habitual, en Roma, durante los interregnos pontificios, para publicar, pese a la prohibición del Colegio Cardenalicio, una censura audaz, general, cuyo plan resumía en estas palabras:

Creo haber hecho muchísimo por haber sido el primero en espantar a tantas serpientes ocultas en las obras de Erasmo, por haber sido el primero en tratar de aplastar sus cabezas en la medida en que me ha sido posible, y por haber mostrado al lector, sin ambages, que este hombre es no solamente un luterano, sino el portaestandarte y el príncipe de los luteranos: por ello, no tengo que hacer otra cosa que callarme, pues sus propios escritos lo demuestran con toda evidencia, como se verá por los extractos que siguen.^[21]

En efecto, Zúñiga se había limitado a citar frases que, a su parecer, eran reveladoras del luteranismo de Erasmo, haciendo preceder cada una de ellas de un título que indicaba la materia contra la cual se ensañaba este espíritu de blasfemia y de impiedad. No hay ninguna agrupación sistemática: había seguido tan sólo, con la pluma en la mano, el texto de Erasmo. Después de los extractos de las *Annotationes* del Nuevo Testamento, venían los de los *Escolios* sobre las epístolas de San Jerónimo, y finalmente los de las obras diversas: notas sobre las epístolas de San Cipriano, el *Enchiridion*, con el prefacio a Paul Volz, el *Comentario del salmo Beatus vir*, el *Método de la verdadera teología*, la *Epístola a un teólogo*, la *Epístola a Martín Dorp*, los *Silenos de Alcibiades*, la *Lamentación de la paz*, el *Elogio de la locura*.

Por vez primera se hacía pasar por la criba públicamente toda la obra religiosa de Erasmo, con el propósito de mostrarla radicalmente herética. La reacción ortodoxa, que más tarde triunfaría en Trento, tiene en Zúñiga, sin género de duda, un precursor: Beda y los frailes españoles promotores de la conferencia de Valladolid no tuvieron más que caminar sobre sus huellas. Al enviar su librito a Vergara, Zúñiga exclamaba:

Identificarás sin trabajo el espíritu, la tendencia, la religión de Erasmo. Lo encontrarás claramente de acuerdo con Arrio, con Apolinar, con Joviniano, con los wiclefianos y los husitas, y finalmente con Lutero en persona, pues Erasmo solo es el que, con sus blasfemias, ha levantado, armado, formado a Lutero en la impiedad. Que los hombres del Norte hagan, pues, de Erasmo sus delicias; que lo traten de sol o de luna, y que lo bauticen honor de Germania o Panerasmus, como algunos dicen, con tal que Italia lo llame impío, con tal que Roma, reina y maestra del mundo, lo juzgue blasfemo y digno de ser fulminado con la misma sentencia que Lutero el hereje, es decir, declarado enemigo público de la Iglesia romana. Si no se retracta públicamente, si no se desdice de sus proposiciones impías, ésta es la solución que habrá de sancionar el Sumo Pontífice tan pronto como llegue: que los erasmistas no tengan la menor duda a este respecto.^[22]

Es evidente que las sospechas de arrianismo o de apolinarismo insinuadas en las *Annotationes* de Alcalá pasaban muy a segundo plano. Con más justo sentido de la actualidad, Zúñiga hace consistir esta vez la herejía erasmiana en sus palabras sobre el culto de los santos, sobre los sacramentos (en particular el matrimonio y la confesión), sobre las indulgencias, los usos y abusos diversos, las ceremonias, los bienes eclesiásticos, las órdenes monásticas, las peregrinaciones y los milagros. Las páginas más pululantes de “serpientes” son aquellos vigorosos y hábiles manifiestos de libertad evangélica escritos por Erasmo en 1518, como para cubrir a Lutero “a un mismo tiempo con su autoridad y con su moderación”:^[23] carta a Paul Volz para la reimpresión del *Enchiridion*, nota sobre el versículo *Jugum meum suave est* en la segunda edición del *Nuevo Testamento*. Esta última disertación es expresión muy típica del evangelismo erasmiano,^[24] y Zúñiga ve en ella un tejido de impiedades que atacan sucesivamente “las constituciones humanas, las decisiones de la Sorbona, la doctrina cristiana de este tiempo, las constituciones humanas y las ceremonias, el ayuno, las fiestas, los votos, el matrimonio, el sacramento de la penitencia y las horas canónicas, las nuevas constituciones y la costumbre, las censuras, los comisarios, los beneficios y los sermones”. El llamamiento a un concilio general con que concluye Erasmo se apunta como una señal complementaria de luteranismo. Simple

repertorio de tantas audacias culpables: por el momento se limita Zúñiga a poner los textos a la vista de todos, anunciando que muy pronto publicará, en tres libros, la refutación de esos errores. Pero se diría que está impaciente por conquistar esta nueva gloria. Quizá teme también que Adriano, una vez que llegue a Roma, prohíba más eficazmente que los cardenales la publicación de sus diatribas antierasmianas. Lanza un *librillo precursor*^[25] de sus refutaciones, en el cual insiste de nuevo en la cuestión del matrimonio, con el designio de demostrar no sólo que el matrimonio es y ha sido siempre un sacramento, sino también, y sobre todo, que Erasmo se encuentra en la fuente misma de la herejía luterana.

Erasmo había respondido ya (el 13 de junio)^[26] a las *Blasphemiae et impietates*, y su respuesta estaba en prensa cuando recibió el *Libellus praecursor*: aprovechó de una vez la oportunidad para añadir un postscriptum a su réplica. Ésta no era muy larga. Pero, contemporánea del *De esu carnium*, junto con el cual apareció, es de una importancia comparable con la suya para quien quiera determinar la actitud de Erasmo frente a la revolución luterana en los primeros tiempos de su permanencia en Basilea. Declaraba no querer contestar a Zúñiga. Por otra parte, ¿cómo contestar a una compilación de fragmentos extractados de su obra y bautizados sin ninguna diferenciación de blasfemias e impiedades? Toda crítica, para Zúñiga, era blasfemia; deplorar la decadencia o la corrupción del cristianismo equivalía a renegar de él. Según esto, ¡cuántas blasfemias no hay en el Antiguo Testamento, en los Evangelios, en las Epístolas, en los Padres de la Iglesia! Erasmo se contentaba con volver a tomar varios de los pasajes calificados de blasfematorios, demostrando lo mal que el epíteto se aplicaba a su crítica, empeñada quizás en denunciar los abusos, pero cuidadosa de su corrección, jamás revolucionaria hasta el punto de condenar en bloque las instituciones o los órganos corrompidos de la Iglesia.

Pasaba en seguida a una rápida exposición de los puntos sobre los cuales Zúñiga lo tachaba de hereje, pero preocupándose de clasificar las cuestiones en lugar de seguir el orden de los textos entresacados por su adversario de toda su obra. En lo que concierne al culto de los santos, no lo ha condenado en ninguna parte: tan sólo se ha rebelado contra la superstición vulgar que no vacila en inventar milagros que contribuyan a la glorificación de sus santos favoritos, que les dirige súplicas que nadie se atrevería a hacer a un hombre honrado, y que los ama con amor completamente humano. No reprueba los oficios y cantos de la Iglesia. Pero una música del todo profana ha invadido los templos. Es preciso que no se considere como lo esencial del culto divino un estrépito de voces y de órganos del que nada se comprende. En general, Erasmo no es enemigo de las ceremonias, pero ataca ciertamente a quienes se fían de ellas exclusivamente, con desprecio de la verdadera piedad, y juzgan al prójimo según su observancia más bien que según las virtudes y los vicios. Pero Erasmo ha reconocido muchísimas veces las ventajas de las ceremonias, que sirven para dar toda su majestad a la vida de la Iglesia, para llamar la atención sobre las cosas del alma y para introducir a la gente sencilla en los misterios de la verdadera piedad. No condena en bloque las peregrinaciones, sino el error de quienes corren a Roma o a Jerusalén, donde no tienen que hacer cosa alguna, abandonando en su hogar mujer e hijos. No reprueba las *horas* llamadas canónicas, pero sí niega, siguiendo a San Pablo, que lo principal de la piedad consista en rezar salmos que no se comprenden. Quiere que se ponga coto a la invasión de la oración verbal y obligatoria, y que se supriman de ella ciertos detalles poco dignos del culto sagrado. Respeto la autoridad de los obispos hasta el punto de enseñar que es preciso escucharlos como a Cristo en persona si su doctrina y su vida son dignas de Cristo, y que, aun en caso contrario, es preciso reverenciar en ellos la dignidad de que están investidos,

y tolerar sus abusos, si es imposible enmendarlos, a condición de que no impongan impiedades a los fieles. Erasmo está muy lejos de proscribir de la Iglesia los reglamentos sanos y piadosos del episcopado. Sólo quiere que no se multipliquen hasta el exceso las reglas puramente humanas sin conexión alguna con la piedad evangélica. Tales son los mandamientos de los obispos sobre las fiestas en que no se trabaja, sobre la obligación de comer pescado o legumbres, sobre los casos cuya absolución se reservan y otras cuestiones semejantes. Es preciso que los mandamientos de Dios pasen antes que esos otros mandamientos.

Erasmo da muestras en todas partes de su respeto por los sacramentos de la Iglesia. Tan sólo se ha permitido formular una hipótesis acerca del origen de la confesión auricular, pero no sin someterse por anticipado al juicio de la Iglesia cuando ésta formule su decisión sobre ese punto. En cuanto al matrimonio, declara en muchos pasajes que lo coloca entre los sacramentos propiamente dichos en la medida en que la Iglesia lo tiene por tal. En efecto, este punto no es muy claro: la opinión de los Padres, de San Jerónimo y de San Agustín, por ejemplo, no está muy de acuerdo con la de los escolásticos.

Erasmo venera la autoridad de los doctores, sobre todo la de aquellos que han unido la santidad a la ciencia. Pero se niega a poner esta autoridad en el mismo plano que la de la Escritura, y en su opinión se puede, sin crimen, no estar siempre de acuerdo con ellos. Acerca de la teología escolástica, se cuida mucho de hacer una condena total: remite tan sólo a las fuentes evangélicas esta ciencia que ha degenerado en una sofística de “cuestiones” facticias, y pide que no se conviertan en dogmas opiniones sobre las cuales ni siquiera los escolásticos están de acuerdo.

Erasmo se defiende de la acusación de ser revolucionario. Los abusos que se han introducido, por la complicidad de la costumbre y de los prelados, con gran detrimento de la libertad y del verdadero cristianismo, no hay que barrerlos ciertamente de

manera brutal, pero sí hay que obtener que los príncipes y los pontífices los corrijan. Erasmo no alimenta hostilidad contra ninguna clase de hombres: a príncipes, papas, obispos, sacerdotes, frailes, a todos se contenta con llamarlos al más noble ideal de su estado. Los frailes parecen sentirse molestos por ello. Su autoridad, sin duda, no puede prevalecer sobre la de los obispos y sacerdotes, representantes auténticos de Cristo y dispensadores de los sacramentos. Pero al decir esto, Erasmo no atenta en nada contra la autoridad de los frailes. ¿Acaso se le negará el derecho de recordar a ciertas personas en qué consiste la verdadera religión, y qué cosas exige el honor de su hábito? Si la mendicidad no es condenable en sí misma, perjudica muy a menudo a la dignidad de los monjes: el trabajo manual no tendría los mismos inconvenientes.

Se reprocha también a Erasmo su crítica de la guerra. Esta crítica no llega a la condenación absoluta. La que él detesta es la que, desde hace un siglo, trae enconados unos contra otros a los príncipes cristianos. “Si es algo de risa, o si es algo serio, se ignora. Para el pueblo, en todo caso, el juego no tiene nada de gracioso”. El papel de los sacerdotes y de los frailes sería el de obrar en favor de la paz, en lugar de alentar a la guerra a los príncipes que no tienen necesidad de nadie para ser locos. El Papa debería ser pacificador y no guerrero, no entrar en ninguna liga, sino, como padre común, velar igualmente por todos. En cuanto a la guerra contra los turcos, Erasmo no la condena de modo absoluto, puesto que expone, en el *Príncipe cristiano*, con qué espíritu debe emprenderse. Por lo demás, dice, “si los sacerdotes y los teólogos tienen miedo de que nos veamos completamente libres de guerras, que estén contentos: ellos tienen, y tendrán siempre, si no me engaño, muchísimo de que sentirse satisfechos”.

Por fin, Erasmo se explicaba largamente acerca de una cuestión palpitante, aquella que para la mayor parte de los contem-

poráneos señalaba la línea de división entre luteranos y católicos: la cuestión de la autoridad del Papa. Erasmo confesaba que, a propósito de autores ortodoxos, había emitido alguna duda sobre la continuidad que vendría a hacerla depender de Cristo. Esta autoridad suprema parece haber aparecido después de la época de San Jerónimo. Ha visto acrecentarse sus atribuciones de tal suerte que podría, sin gran perjuicio, ceder parte de ellas. En su *Método*, Erasmo divide el problema en dos puntos: uno, que está fuera de toda duda, es que el Pontífice romano es el soberano de la Iglesia entera; el otro es el problema de si esta soberanía se funda en la autoridad de Cristo o en el consentimiento universal de los soberanos o de los fieles. Erasmo no quiere intervenir en este debate. Lo que podría decir en pro o en contra de la supremacía pontificia no añadiría nada a la disputa, ni le quitaría nada. Los defensores de Roma han hecho a la causa romana un mal muchísimo mayor que todas las frases en que Erasmo explica en qué consiste la autoridad de un papa. Y termina con esta ocurrencia que llega muy lejos, a propósito de la infalibilidad pontificia: “Si yo supiera que basta con atribuir de palabra algunos poderes al Pontífice romano para que los posea en realidad, no me contentaría ciertamente con darle ἀναμάρτητος cada vez que él ordena una cosa cualquiera, cada vez que pronuncia algo acerca de las costumbres o de la fe, cada vez que nos interpreta la Sagrada Escritura, sino que, sobre ello, le daría también el don de lenguas, el poder de infundir el Espíritu Santo por la imposición de las manos, de curar toda suerte de enfermedades y de expulsar los demonios por su sola sombra y el solo contacto de sus vestiduras. Pues ¿qué cosa más deseable que tener semejantes pontífices? Acerca de esto, no me extenderé por el momento”. Notaba asimismo, aludiendo quizás a Gattinara y a ciertos otros consejeros del Emperador: “Si yo encuentro algo que decir de las costumbres de ciertos papas o de sus ministros, esta opinión me es común con aquellos que

en el momento actual están emprendiendo el combate, por el Papa, contra los luteranos. Éstos, en efecto, confiesan que muchas cosas necesitan corregirse, y no cesan de reclamar un concilio ecuménico”.

Después de reproducir íntegramente el prefacio de Zúñiga, en que éste lo trataba de “portaestandarte de los luteranos”, Erasmo se ponía a definir su posición frente a la revolución luterana. Estimando que, en ciertas circunstancias, se sirve mejor al interés de la humanidad abandonando parcialmente la causa de la verdad que trastornándolo todo con una revolución, él había preferido mantenerse por encima de los partidos:

Muchas razones, dice, podían empujarme dentro del campo luterano: de este lado me veía invitado, atraído, arrastrado; del otro era rechazado por hombres odiosos. Y yo veía bien que, si éstos triunfaban en su afán de aplastar a Lutero, lanzarían sus tiros directamente contra mi cabeza y contra las buenas letras, a quienes odian con no menor violencia que al propio Lutero.

No obstante, ha querido permanecer aislado para que no pudiera tratársele de sectario. Ha querido poder servir de mediador. ¿Acaso eso es ser luterano? Pero el argumento por excelencia, que Zúñiga no ha inventado, es que no se encuentra nada en los escritos de Lutero que no pueda leerse asimismo en los de Erasmo. He aquí cómo contesta a eso:

He examinado los artículos que han sido condenados por tres universidades, lo mismo que los que ha condenado la bula de León: entre ellos había muchos en que yo ni siquiera había pensado en toda mi vida; muchos otros de los cuales no comprendo bien a qué van dirigidos; muchos de los cuales enseño yo precisamente lo contrario en mis escritos; pero ni uno solo en que esté plenamente de acuerdo con Lutero.

Si Erasmo es el guía de los luteranos, ¿cómo explicar que éstos lo ataquen? Zúñiga, en su *Libellus praecursor*, le echa en cara el libelo luterano de los XV *Buntgenossen*, donde se toma como autoridad a Erasmo. Erasmo no ha visto todavía este pasquín; pero en vano se intentaría comprometer por este expediente a un hombre que se ha negado a enlistarse en el ejército de la re-

volución religiosa. ¿Acaso es él responsable de las consecuencias que alguien pueda deducir de sus escritos? ¿Y acaso se ignora que la Escritura contiene la simiente de todas las herejías de antaño?

Acepto ser el corifeo de todos los luteranos si, desde el principio, no me he negado a entrar en este camino: que se quiera imputármelo a tontería, a torpeza o a timidez, no importa; en todo caso, lo he hecho con celo. Acepto ser Lutero en persona si alguna vez he pactado una sola palabra con un solo luterano. Yo sabía que no existe bien más querido que los amigos sabios: por lo menos, ninguno existe que haya sido nunca para mí tan dulce. A pesar de ello, he preferido conocer el dolor de perderlos que no el ser auxiliar o agente de la revolución. La mayor parte de ellos se han cambiado de amigos en enemigos. Algunos se han propuesto ignorarme y muy pocos han permanecido fieles a nuestra amistad, siendo así que todos amaban a Erasmo mucho antes de que Lutero diera que hablar de sí mismo en el mundo. Y la mayoría de ellos no son únicamente sabios, sino también personas de bien. ¿Cómo es posible esto, se preguntará, si están de parte de Lutero? Es que están de parte de la doctrina evangélica, y les ha parecido que Lutero tomaba la defensa de esta causa. Y yo pregunto: ¿quién, en el principio, no se hallaba de parte de Lutero? Había evidentemente abusos que el mundo no podía tolerar durante más tiempo: y un amor fatal lo arrastra hacia la pureza y sencillez de la antigua y sana teología. No son tantos clamores, tantas bulas, tantos edictos, tantas censuras, tantas requisitorias los que podrán arrancar este amor del corazón de los fieles. A menos que se corten las raíces de donde este mal renace indefinidamente, mucho me temo que un buen día asistamos a un brote mucho más terrible.

Zúñiga había emplazado a Erasmo a probar su ortodoxia con una refutación general de la herejía luterana, en cuyo defecto, “en Roma donde escribe Zúñiga”, públicamente se le proclamaría luterano. Zúñiga, contesta Erasmo, no desaprovecha una sola ocasión de adular a los romanos, a cuya ciudad ha venido a caza de beneficios. ¿Por qué este sabio hebraizante no emprende la refutación que exige de Erasmo, lo cual será para él cosa de juego? ¿Acaso su propio cristianismo es tan evidente?, se mofa el bátavo, insinuando contra su adversario español una sospecha de marranismo.^[27]

Si yo no he de ser ortodoxo a los ojos de Zúñiga a menos que ataque a Lutero en gruesos libros muy eruditos, Zúñiga tampoco será ya cristiano a mis ojos a menos que escriba minuciosísimos comentarios sobre la epístola a los hebreos. A él le será mucho más fácil ejecutar su tarea que a mí. Porque yo no tengo ni siquiera tiempo

para leer tantos libros escritos por Lutero, y, aunque lo tuviera, buen número de ellos están escritos en lengua sajona, y en vano los leería aun en caso de que pudiese leerlos. No faltan quienes escriban contra Lutero, si este mal puede remediarse a fuerza de libros, y esto lo hacen personas mucho mejor preparadas que yo para semejantes lides. En esto, obedeceré primero a Cristo y a mi conciencia, y después a todos los hombres honestos e imparciales. No tengo órdenes que recibir de Zúñiga: tengo otra tarea que cumplir, y más útil, a mi parecer, para la cristiandad.

Una vez más, lanzaba Erasmo un llamamiento a los poderosos en favor de una solución pacífica. ¿Acaso no resplandecía una oportunidad nueva para el arbitraje soñado por él y por Faber en vísperas de la Dieta de Worms, ahora que un hombre del Norte, antiguo preceptor de Carlos V, estaba en el trono de San Pedro?

Tengo muchas esperanzas de que el nuevo Papa, con su buena fe intacta, su santidad erudita, su sagacidad política, ponga término a estas calamidades, sobre todo con la ayuda del emperador Carlos. Éste es tan poderoso que puede hacer casi todo lo que se propone: oremos, pues, por que quiera con firmeza eso que puede. Y puesto que, por su propia naturaleza, está inclinado al bien con gran celo. Cristo, escuchando las oraciones de su Iglesia, le dará el juicio necesario para discernir por sí mismo el bien, o la dicha de seguir los consejos más saludables. En fin, que ambos encomienden los intereses de la religión cristiana a hombres escogidos e incorruptibles, que sepan no abusar del poder de César y no hacer odiosa al universo la autoridad del Papa, sino que defiendan la causa de Cristo con un celo puro; y se defiende el interés de Cristo cada vez que se hacen a un lado las pasiones particulares para pensar en la verdadera piedad. Que obren así, y el mundo entero aplaudirá.

Esta réplica señala el punto culminante de la polémica, pero no le pone fin todavía. Zúñiga, después de la primera *Apología* de Erasmo, se reía ante el pensamiento de que los “erasmistas” pudiesen creerlo vencido: “Estos hombres ignoran, a lo que veo, el honor español: no nos creen de esa raza a la cual es más fácil arrancar la vida que la gloria”. ¿Dicen que Erasmo es un gran sabio? Lo creo ciertamente, decía Zúñiga inflado de orgullo; y por esa razón lo he escogido como adversario mío; de otra manera, no le habría hecho el honor de entablar una polémica con él.^[28] Poner al gran hombre bajo una acusación, obligarlo a defenderse, era ya un triunfo a medias. Pero ni Adriano VI ni Clemente VII impondrían a Erasmo esa solemne retractación

que hubiera sido, para emplear de nuevo la metáfora tauromáquica de Zúñiga, la puntilla del toro. Nuestro español plantó todavía algunas banderillas. Como Adriano VI le impuso silencio, esperó su muerte para lanzar un folleto de pocas hojas intitulado *Conclusiones principaliter suspectae et scandalosae quae reperiuntur in libris Erasmi*.^[29] Ningún editor quiso hacerse responsable del opúsculo. Lo vendieron, dice Erasmo, “esos rapaces ambulantes que van por Roma vendiendo huevos, hongos, almanaques, cancioncillas y otras bagatelitas semejantes”.^[30] Después vinieron, con el mismo carácter semiclandestino, una *Defensa* de la Vulgata^[31] y una lista de las correcciones puestas por Erasmo en la tercera edición de su Nuevo Testamento, para las cuales había utilizado sin decirlo las *Annotationes* de Zúñiga.^[32] Las respuestas de Erasmo se hicieron cada vez más breves. Se había preguntado si contestaría o no a las *Conclusiones*, Estaba ya empeñado en otro duelo con Lutero en persona. Como esta vez peleaba con la “hidra”, tenía todo derecho de despreciar al “cangrejo”. Consagró, no obstante, un día de su vida^[33] a una nueva Apología que apareció junto con la *Exomologesis* (marzo de 1524). Zúñiga, por su parte, se cansó tal vez de mostrarse más ortodoxo que el Papa. No evolucionó, como Carranza, hasta hacerse erasmista. Se conserva un aviso suyo a Clemente VII en que se manifiesta resueltamente hostil a la reunión del Concilio general.^[34] Pero renunció a la guerra de libelos con que había esperado conquistar la gloria. Erasmo respondió muy tardíamente a sus últimos ataques. Zúñiga, que había continuado trabajando sobre el Nuevo Testamento y sobre las obras de San Jerónimo con el designio de sorprender las fallas de Erasmo, se abstuvo de publicar las notas críticas que de ese modo había reunido. Cuando murió, a fines de 1531, encargó a sus ejecutores testamentarios que las hiciesen llegar a manos de Erasmo; había alrededor de ochenta notas a propósito de los escolios erasmianos sobre las Epístolas de San Jerónimo y ciento treinta

y cinco sobre las anotaciones del *Nuevo Testamento*, Al decir del cardenal D. Íñigo de Mendoza, obispo de Burgos, que hizo el envío de esos papeles a Erasmo, aquello constituía más volumen que sustancia. Las vivezas de lenguaje tenían esta vez la excusa de permanecer en la sombra discreta de lo inédito... ¡Paz a las cenizas de Zúñiga!

Era —dice el Cardenal a guisa de oración fúnebre— un hombre naturalmente mordaz y vehemente; no era dueño de sí mismo, ni en sus escritos ni en su conversación. Pero nadie carece de defectos, y, dejando a un lado este punto, en casi todos los demás mostró, en su vida y en sus maneras, una honestidad y una pureza de intenciones que dicen mucho de él. Permaneció hasta el final semejante a sí mismo, según lo que he oído decir a los testigos de sus últimos instantes.^[35]

III

La respuesta de Erasmo a las *Blasphemiae*, con su llamamiento al Papa y al Emperador para una pacificación religiosa, desbordaba del campo de la polémica personal. Era una defensa *pro domo*, una repudiación indirecta de Lutero. Pero contribuía asimismo, junto con tantos otros escritos que la enmarcaban, a definir públicamente la posición ideal del evangelismo lejos del bullicio. Esta posición es la de Erasmo en Basilea, huésped de Froben y proveedor infatigable de sus prensas. Es demasiado fácil decir que Erasmo afirma, gracias a una sagaz diplomacia, su propia seguridad. Pero lo que salva ante todo es su fe. Diplomacia y llamamiento a la opinión se combinan para promover una causa que no es la suya solamente.

Nada más notable, a este respecto, que su política frente a la Corte imperial, de la cual ha huido para no verse asociado a la represión de la herejía en Flandes. Erasmo no puede servir a Carlos V de esa manera. Pero nunca, en Basilea, deja de considerarse a su servicio, y si le dedica, el 13 de enero de 1522, su *Paráfrasis del Evangelio según San Mateo*, es para servirle según su conciencia. El cardenal Schinner, al regresar de Worms, le había instado vivamente a emprender la paráfrasis de los Evan-

gelios, puesto que ya había terminado la de las Epístolas. Erasmo se había negado, objetando la dificultad de parafrasear esos textos temibles en que alternan doctrina y relato, en que no es ya un apóstol quien habla, sino Dios mismo, y no sin oscuridades dichas a propósito. Frente a ciertas dificultades insuperables, un comentador puede confesar su derrota: una paráfrasis obliga a no omitir nada y a explicarlo todo. Ciertas afirmaciones del Evangelio corren riesgo de parecer sediciosas en nuestro tiempo, tan diferente de la edad evangélica: ¿será preciso que el parafraste ponga en boca de los evangelistas ciertas reservas concernientes a este tiempo? Si se abordan sucesivamente los cuatro evangelios, ¿cuántas repeticiones no hay que prever! Y, por otra parte, si se emprende la tarea de fundirlos en una narración única, ¿cómo resolver los problemas que plantean sus divergencias sin sacrificar la claridad que es la ley del género? Schinner había sido tan persuasivo, que triunfó de los escrúpulos de Erasmo.^[1] Éste, en fin de cuentas, había optado por la paráfrasis independiente del *Evangelio según San Mateo*. Si tenía que repetirse en lo sucesivo, ello era un peligro cuya poca gravedad le constaba: ¿qué otra cosa estaba haciendo desde que se había constituido heraldo de la *philosophia Christi*? Todos tenían hambre insaciable de aquella verdad evangélica transportada en el lenguaje erasmiano.

Al dedicar al César esta nueva tentativa, no se dirige a un príncipe cualquiera, y realiza un acto más significativo que si se dirigiera a un príncipe de la Iglesia. “César no es un doctor del Evangelio: es su campeón”. Es preciso que sepa por qué combate él. Carlos, que puede dar ejemplo de piedad a tantos abades u obispos, verá en esta paráfrasis un presente más digno de él que las piedras preciosas, los caballos, los perros de caza o los tapices orientales que se suelen ofrecer a los soberanos.^[2] Así, pues, esta dedicatoria se dirige al joven Emperador considerado como el brazo secular de la ortodoxia en Alemania y en Flan-

des. Es, para Erasmo, una manera de cumplir sus funciones de consejero, pero de cumplirlas a la luz del sol. Por encima de la cabeza del soberano, su obra se dirige a la opinión pública. Es, no nos quepa duda de ello, una especie de contestación a los luteranos que le reprochan su tibieza, que lo acusan de desertor de la causa del Evangelio. Se atreve a repetir, como el año de 1516 en la *Paraclesis*, que el Evangelio es alimento destinado a todos. No le basta con afirmar en su Epístola dedicatoria al Emperador que ha querido poner el Evangelio al alcance de todos, aun de los más ignorantes; toma pretexto de algunas páginas en blanco por llenar en las fojas preliminares para insistir en este punto candente escribiendo una epístola al lector en que leemos: “Si se cree lo que yo digo, el Evangelio será leído por los labradores, por los herreros, por los albañiles, por los tejedores, hasta por las mujeres públicas y sus mancebos, hasta por los turcos, en fin”. Son necesarias las traducciones:

¿Qué mal se ve en que los hombres repitan el Evangelio en su lengua materna, en la que ellos comprenden: los franceses en francés, los ingleses en inglés, los alemanes en alemán, los hindúes en hindú? A mí me parece mucho más malo, o por mejor decir ridículo, que los ignorantes y las mujeres, como los loros, mascullen en latín sus salmos y su oración dominical sin entender lo que dicen... ¡Cuántos hombres de cincuenta años ignoran el voto que han pronunciado en el bautismo, y no han tenido nunca la menor idea de lo que significan los artículos del Credo, la oración dominical, los sacramentos de la Iglesia!^[3]

Esta publicación iba a dar a Erasmo la ocasión de sondear las disposiciones de la Corte imperial respecto a él. Ya antes de que Froben imprimiese la *Paráfrasis*, Vives se había encargado de tranquilizarlo. Ciertamente, el proceso de Probst, que está llevándose a cabo en Bruselas y para el cual se ha movilizado a Latomus y a Baechem, ofrece a éstos un magnífico pretexto para desahogarse contra Erasmo. No es cosa nueva. Pero hay, en la Corte misma, un grupo de teólogos de la Sorbona que juzgan a Erasmo con mayor indulgencia, y que no le reprochan más que el haberse pronunciado siempre de manera ambigua acerca del

asunto de Lutero.^[4] ¿Quiénes son estos *Parisienses* que aceptan a Erasmo sin demasiadas dificultades, con tal que se aplaste a Lutero? Con toda seguridad Vives piensa en el Doctor Luis Coronel y en el Doctor Juan de Quintana, los dos hombres de confianza de Glapion, que ha hecho que se les nombre asesores de Hulst en los procesos de Probst y Grapheus.^[5] Piensa también en el propio Glapion, el omnipotente confesor.

El hombre más inquietante de todos los que rodean al soberano sigue siendo Aleandro, que exteriormente guarda a Erasmo su antigua amistad, y que se queja de ser mal correspondido por él. Aleandro hace circular el rumor de que el Duque de Alba está muy mal dispuesto con Erasmo. ¡Y por qué motivo tan extraño! Según él, el filósofo escribió en una carta a Barbier, que había permanecido en España con Adriano: “Los españoles se muestran favorables a Lutero para que se crea que son cristianos”. Esto es del todo inverosímil, piensa Vives. Aun suponiendo que Erasmo hubiera soltado esta frasecilla —pensando quizás en los marranos de Amberes—, ¿cómo hubiera podido llegar a oídos del Duque de Alba? Vives no ha visto al Duque, pero ha tenido una conversación con su hijo, Fr. Juan, el dominico, que no hubiera dejado de contarle las escandalosas palabras en caso de haber tenido conocimiento de ellas; en efecto, este personaje, que también había bebido la leche de la Sorbona, reprocha a Erasmo por haber alentado a un librero de Amberes a vender los libros de Lutero sin hacer caso de la bula, y lo tiene por uno de los instigadores de la revolución religiosa, uno de aquellos de quienes Lutero, en Worms, se declaraba solidario. Vives no ha podido sacar del hijo ninguna indicación clara acerca de los sentimientos del padre para con Erasmo.

Pero, de todos modos, éste haría mal si se alarmase por rumores sin consistencia, que le llegan a Basilea amplificados y deformados. De lejos es algo, y de cerca nada. La única precaución que hay que tomar, a juicio de Vives, es escribir a un ami-

go como Jorge Halewyn para protestar contra las murmuraciones calumniosas, y sobre todo cultivar la amistad del confesor Glapion, “que no tiene menos crédito en la corte que Cristo en persona”. Asimismo, no le costaría casi nada tener un rasgo amistoso con Aleandro, que se queja de que Erasmo, en su polémica con Zúñiga, haya utilizado sin nombrarla una conjetura que él le había participado.^[6]

Erasmo toma muy en cuenta las indicaciones de su fiel Vives. Como en esos días Froben está reimprimiendo la *Apología* contra Zúñiga, devuelve a Aleandro, “prelado sabio en las tres lenguas”, la observación que le pertenece.^[7] Sobre todo, aprovecha la publicación de la *Paráfrasis del Evangelio según San Mateo* para escribir a Jorge Halewyn. Éste se encarga, junto con Glapion, de presentar la obra al Emperador, que tiene para ella la mejor acogida.^[8] Erasmo imprimió en la segunda edición de su *Paráfrasis* el agradecimiento oficial de Carlos V, redactado y firmado por Guy Morillon: es un testimonio de favor sin reservas, que concluye con una promesa de “alentar todos los esfuerzos que Erasmo pueda hacer por el honor de Cristo y la salvación de la cristiandad”.^[9] La respuesta de Halewyn nos instruye más explícitamente acerca de los esfuerzos que de él se esperan: en ella se pinta a Glapion en las mejores disposiciones hacia Erasmo, pero ansiando que haga acto de presencia en la Corte a fin de consolidar en ella su situación, y deseando asimismo que publique algún manifiesto antiluterano “que viniera a poner fin a toda sospecha y a la calumnia de los malévolos”.^[10]

En las primeras semanas de abril, Erasmo emprendió el camino de Flandes como si quisiese mostrarse en la Corte antes de la salida de ésta para España. Pero no pasó más allá de Schleutstadt, en donde la fatiga lo obligó a cuidarse durante algunos días en casa de Beatus Rhenanus. Después de esto, volvió a Basilea.^[11] Pero sabemos ya que su estado de salud no fue la única causa que lo retuvo en el camino a los Países Bajos, ni quizá la

más importante. Tuvo miedo de una trampa. ¿Se vería verdaderamente amenazado de transformarse en inquisidor? ¿Se vería simplemente sentado al lado de Glapion, en algún estrado oficial, sancionando con su presencia el castigo, que ya en ese momento era inevitable, de Nicolás Hertogenbosch y Cornelius Grapheus, dos hombres por quienes él tenía profunda estimación?^[12] Esta sola perspectiva era más que suficiente para hacerlo huir. Prefirió entonces, para asegurar su situación en la Corte, el método epistolar que le había dado tan buenos resultados el año precedente, durante la Dieta de Worms. Ante el papel blanco, con la pluma en la mano, se sentía seguro de sí, manio-brando y no ya maniobrado.

Su secretario Hilario Bertulph, en consecuencia, no tardó en salir rumbo a Bruselas con un paquete lleno de cartas persuasivas. En marzo ya había escrito a Gattinara, no sin aludir a cierta *vía* en la cual habría que buscar la paz entre la Alemania luterana y Roma. El Canciller, a quien había deleitado mucho esta sugestión, quedó un poco decepcionado porque no se complementaba con puntos de vista más precisos.^[13] Pero la inutilidad del *Consilium* había sido una lección para el prudente Erasmo.

Frente a los teólogos de la Corte, se esfuerza una vez más por rechazar toda solidaridad con Lutero, sin renegar de sí mismo. Uno de los personajes más importantes de la casa del Emperador era el obispo de Palencia D. Pedro Ruiz de la Mota,^[14] uno de los raros españoles que, venidos a la Corte de los Países Bajos desde la época de Felipe el Hermoso, habían conseguido abrirse paso en ella. Capellán y limosnero de Carlos desde 1511, había logrado conquistar verdadero ascendiente sobre el joven soberano, que lo había elevado al obispado de Badajoz y después al de Palencia. Durante el invierno, Erasmo había concebido serios temores acerca de su benevolencia. Había sospechado que era un partidario de Aleandro, uno de aquellos a quienes el Nuncio, antes de salir de España para reunirse con el nuevo Pa-

pa, había catequizado para dejarlo mal parado ante el Emperador.^[15] Pero el Obispo de Palencia acababa de enviarle espontáneamente un cordial saludo por mediación de Jorge Halewyn.^[16] El Filósofo, después de readquirir de ese modo la confianza, le escribe. En su carta se queja de la triste suerte de los hombres de pluma, inferior a la de los mismos histriones:

El volatinero que baila mal es solamente ridículo; nosotros, si tenemos la desgracia de hacernos desagradables, resultamos al punto herejes. En cuanto a mí, he tratado menos de hacerme agradable que de ser útil a todos. Estaba lográndolo; pero entonces sobrevino esta tragedia del nuevo Evangelio. Iniciada en medio de una simpatía pasmosa y casi universal, sus actos fueron empeorando hasta llegar a un desenlace tumultuoso y colérico. Desde el principio me desagradó, justamente porque yo preveía que había de terminar con una sedición. Y yo no he amado nunca una verdad sediciosa, mucho menos una herejía., Sin embargo, tenéis en los Países Bajos personas que, con desprecio de su propia conciencia, hacen de mí un luterano; sin duda su fin es empujarme, quiera que no, con sus odiosas maquinaciones, al campo de Lutero. Pero ni la muerte ni la vida podrán desprenderme de la comunión de la Iglesia católica. Lo que vale mi luteranismo, los luteranos mismos lo dicen, emprendiendo contra mí un violento asalto de injurias públicas y de hirientes libelos. Pero no admitiré que se me alabe por haberme *separado* de Lutero: prefiero que se me tenga todavía ahora por luterano si alguna vez lo he sido.

Expresaba la esperanza de que el nuevo Papa y el Emperador devolviesen muy pronto la paz al mundo cristiano. El único medio, para ello, era “cortar las raíces de donde renace incessantemente el mal”. Una de ellas era la saña de la curia romana, cuya avaricia y tiranía habían llegado a hacerse intolerables. Y, por otra parte, ciertos reglamentos humanos parecían pesar excesivamente sobre la libertad del pueblo cristiano. “A todo esto la autoridad del César y la integridad del nuevo Pontífice pondrán remedio sin trastornar el mundo”.^[17]

Así Erasmo, sin solidarizarse con Lutero, se niega a aplaudir su condenación, y opina que ciertos problemas planteados por él siguen todavía sin resolverse. La misma independencia de juicio se transparenta en la carta, muy diferente, que escribe al Doctor Coronel.^[18] Lo trata como amigo cuyos sentimientos le son conocidos gracias a amigos comunes, como Vives, Luis Ber

y Guy Morillon. Pero el teólogo se ha espantado de los atrevimientos de la *Paráfrasis*, y sobre todo de la epístola al lector que figura al principio. Había, en esas cuantas páginas, un acento acerca del cual no se equivocó Alemania. Botzheim la tradujo al alemán y se indignó muchísimo cuando supo que había habido un teólogo de la Sorbona que la censuró. ¿Acaso había que traicionar al Evangelio por pura saña contra Lutero? ¿Acaso Erasmo había de renunciar a su misión “por miedo de algunos de nuestros maestros, fuesen españoles, judíos o Coroneles”?^[19] Pero Erasmo no había esperado el juicio de Botzheim para defender su prefacio, con una especie de dejadez que no excluye la firmeza:

Este prefacio —dice al teólogo español— lo he añadido sin darle ninguna importancia, sólo por complacer al impresor... Vale lo que vale, pero soy yo quien lo ha parido, o, si así lo prefieres, abortado. No hay que execrar ninguna herejía hasta el punto de no atreverse, por odio a ella, a enseñar lo que es justo.^[20]

En sus explicaciones a Glapion es sobre todo donde Erasmo se muestra cuidadoso de dar señales de ortodoxia sin enajenar la libertad de pluma. Aquí, lo mismo que en todas las demás cartas que dirige a la Corte, se presenta como víctima de su propia moderación, amenazado en Alemania por los luteranos, atacado en los Países Bajos por algunos ortodoxos furibundos. Pero la preocupación que lo obsesiona, al escribir al confesor de Carlos V, es la de los escritos antiluteranos que se esperan de él. Sin cesar vuelve a ese punto, haciendo protestas de buena voluntad, pero ocultando mal su poco entusiasmo por esta manera de servir: “No soy hombre que sepa callarse —explica—. Había comenzado cierto librito sobre la manera de poner fin al asunto luterano, pero la enfermedad ha interrumpido todos mis trabajos. Entre tanto, de palabra o por cartas, he moderado a no pocas personas que eran partidarias decididas de Lutero”. “Mi vena, a la que tú llamas divina, es bastante miserable. Tal como es, servirá en primer lugar a la gloria de Cristo y en segundo al

honor de mi soberano”. “Que éste me asegure solamente el ocio y la tranquilidad: yo obraré de tal suerte que Su Majestad no tenga que hacer nunca otra cosa sino ufanarse de su consejero”. Pero el final de la carta deja entender claramente que Erasmo no proyecta hacer una refutación en regla de Lutero: “La primacía del Papa ha sido ya suficientemente defendida por Cayetano, Silvestre y Eck, de manera que mi refuerzo está por demás. No hablemos de Catharinus, que no trata con mucha habilidad esta cuestión. En cuanto a los sacramentos, ya he explicado lo que pienso en los versos que he añadido al librito intitulado *Catón*. Existe sobre el mismo asunto el libro del Rey de Inglaterra, que algunos, en Roma y aquí mismo, creen mío equivocadamente”. ¡Qué lástima, ironizaba Erasmo, que estas sospechas no vayan a alojarse en otra parte!^[21]

Esta pequeña campaña epistolar fue el único esfuerzo que intentó para consolidar su posición en la Corte imperial. Había encargado a Bertulph, su mensajero, que propagara, en términos vagos, el rumor de su próximo regreso a los Países Bajos.^[22] Pero se guardó mucho de regresar antes de la partida de Carlos V, y todo nos inclina a creer que estaba resuelto a permanecer lejos por tanto tiempo como Hulst empuñara la “espada” inquisitorial, con Latomus y Egmont por acólitos. En su carta a Glapion, con mucha mayor claridad que en las demás, deja entender que muy gustoso volvería a Brabante para instalarse en la residencia campestre de Anderlecht, junto a las puertas de Bruselas y a buena distancia de Lo vaina; sin embargo, para este regreso pone dos condiciones: que el Emperador le garantice el pago regular de su pensión de consejero, y que imponga silencio a sus enemigos. Insinúa también que la fecundidad de su pluma, en esa hora decisiva en que se trata de escribir sobre el asunto de Lutero, dependerá de la tranquilidad y de los ocios que se le aseguren.^[23] Pero se siente que en otros lugares, y no en Brabante, es donde encuentra clima más favorable para el

cumplimiento de su misión histórica. La Corte de Bruselas, después de la partida de Carlos V, representará desde ese momento, en su vida, la vaga esperanza de una pensión a la cual renunciará antes que comprarla con una restricción de su independencia. El Gobierno de los Países Bajos, lo mismo que la cancillería imperial, serán sobre todo para él poderosas garantías ortodoxas. Aprende el arte de servirse de ellas desde lejos, arte poco maquiavélico en verdad, puesto que sus libros le han ganado tantos fieles amigos en todos los grados de la escala social.

Ya el Emperador se encuentra en Inglaterra. Guy Morillon, que va a reunirse con él, en una carta que escribe desde Brujas al Filósofo, le asegura que todos los grandes personajes de la Corte lo ven con buenos ojos. Sus cartas han obrado maravillas. De ellas han sacado todos en limpio que Erasmo no es luterano, y que nunca lo ha sido. Morillon se hace el propósito de pedir a Glapion una comunicación del sensacional mensaje.^[24] Algunos días antes. Vives ha visto a Coronel, muy ocupado en sus funciones inquisitoriales, pero desbordante de admiración por Erasmo, “este nuevo Jerónimo, este nuevo Agustín”. El teólogo español se encoge de hombros cuando se alude a las personas que acusan a Erasmo de luteranismo. “Éste es asunto concluido, no se habla más de ello. Los imbéciles son quienes creen esas cosas”. El obispo de Lieja, Érard de la Marck, a quien Erasmo había creído ganado por Aleandro, no jura sino por Erasmo, y tiene siempre sus libros en la mano (Vives sabe esto por un español de la casa del prelado). El Señor de Praet es otro admirador incondicional, que está en el colmo del gozo por haberse asociado a la inmortalidad de Erasmo con la publicación de las *Epistolae ad diversos*. Con muchísimo gusto recomendaría a Erasmo con el Emperador si esta recomendación no fuese completamente inútil. El estadista flamenco está en la cumbre del favor de Carlos V: éste acaba de designarlo para la embajada de Londres en el momento en que vuelve a estrecharse la alian-

za angloespañola contra Francisco I. En cuanto al canciller Gattinara, su simpatía por Erasmo no es un secreto para nadie: hasta el personal subalterno de la Corte sabe de ella.^[25]

IV

Fortificado con estas seguridades, Erasmo puede mantenerse en su posición de árbitro. Puede definir mejor esa vía media de que hablaba con palabras encubiertas a Gattinara, esa reforma que resumía en carta al Obispo de Falencia designando la doble raíz del mal que había que extirpar: abusos de la fiscalidad romana y trabas a la libertad evangélica. No ha venido a Basilea para refugiarse en una neutralidad silenciosa. Nunca en su vida expresó Erasmo su pensamiento bajo más formas. Son años de adaptación y de labor ardiente,^[1] de que son testimonio los dos célebres retratos de Holbein: lo mismo el Erasmo escritor (imagen viva de la atención y el dominio de sí) que el Erasmo con las manos descansando en un libro, cuya mirada parece escrutar el porvenir con una lucidez preñada de inquietud. Un cuarto de siglo de trabajos está como plasmado en ese libro-símbolo, que el pintor ha intitulado: **ΗΡΑΚΛΕΙΟΙ ΠΟΝΟΙ ΕΡΑΣΜΙ**. Por estos mismos días levanta de su obra un Catálogo rico en numerosas páginas de autobiografía espiritual, a cuya primera edición agrega la carta a Laurin, verdadera confesión de su debate interior en presencia de los principios del luteranismo. También se esboza en su espíritu el plan de una gran edición de sus obras completas.^[2] Pero, infatigablemente, añade a ellas otras nuevas obras. Apologías aceradas, abundantes paráfrasis, monumentales ediciones, opúsculos pequeñitos: todo converge hacia una determinada interpretación del cristianismo que se ha hecho su razón de vivir, y que requiere incesantemente que su pluma alerta la complete, la vulgarece, la defienda, la precise en un nuevo punto. Erasmo no se sobrevive a sí mismo. Sus obras nuevas rivalizan en popularidad con las que ya le han valido la gloria.

Sus *Paráfrasis* de los cuatro Evangelios^[3] se cuentan entre sus libros predilectos. Jamás se siente Erasmo tan contento como cuando improvisa sobre los temas evangélicos. Nada le importa repetirse, pero tampoco sus lectores se cansan del Evangelio interpretado por él. El *Novum Instrumentum* grecolatino era libro para el mundo de los eruditos y los teólogos. Las *Paráfrasis* se dirigen a todo hombre de mediana cultura que sepa leer un latín accesible. Fácilmente podrían, si se las tradujera en lengua vulgar, llegar a manos de los más humildes lectores, de ese público de trabajadores manuales para el cual reivindica Erasmo el derecho de leer el Evangelio. Ninguno se engaña acerca de la osadía de Erasmo en esta materia, ni los teólogos de la Sorbona como Coronel, que ven en esta reivindicación una enojosa coincidencia con el programa de Lutero, ni los adeptos de la *philosophia Christi*, como Botzheim, que traducen y difunden ese manifiesto.^[4] Los soberanos ortodoxos a quienes van dedicadas las cuatro *Paráfrasis* cubren con su prestigio, quieranlo o no, esta empresa de vulgarización evangélica. Cuando ofrece la de San Marcos a Francisco I, el 1.º de diciembre de 1523, Erasmo puede asentar con satisfacción que el Nuevo Testamento se encuentra en manos de todos, aun en manos de los ignorantes, que no pocas veces dan verdadero ejemplo a los profesionales de la ciencia escritural. Los editores pueden imprimir miles de ejemplares sin alcanzar a saciar la avidez del público. Escribase lo que se quiera acerca del Evangelio, es ésta una mercancía que se vende hoy. Ahora bien, Erasmo tiene fe sin límites en el poder de esta palabra divina: “Una vez tomado este medicamento tan eficaz —escribe al Rey de Francia—, no podrá menos de manifestar sus efectos”.^[5] Ya en su prefacio a los *Comentarios* de Arnobio sobre los Salmos había dicho al papa Adriano: “No hay una sola parte de la Sagrada Escritura que no tenga acentos eficaces, a condición de que no nos tapemos los oídos para im-

pedir que la fuerza de los divinos encantos penetre en nuestras almas”.^[6]

En esta sola fuerza confía Erasmo para que la paz vuelva a la cristiandad. Nunca le han parecido más vanos los esfuerzos de la dialéctica que define y que disputa. Realizando su obra de erudito, editando, por ejemplo, las obras de San Hilario, se deleita al encontrar un cristianismo sobrio en afirmaciones dogmáticas, exento aún de las sutilezas metafísicas de que va a invadirlo irrevocablemente la herejía de Arrio. ¡Qué lección, si los modernos saben comprenderla!

Lo esencial de nuestra religión es la paz, la unanimidad. Pero ésta no es casi realizable sino a condición de que limitemos al mínimo las definiciones, y de que, en muchos puntos, dejemos a cada cual su libertad de juicio... Lo propio de la verdadera ciencia teológica es no definir más allá de lo que se da en los textos sagrados, y enseñar con buena fe eso que en ellos se da. En el momento presente multitud de problemas se remiten al Concilio ecuménico: más valdría remitir las cuestiones de este género al tiempo en que, sin espejo interpuesto, sin enigma, veamos a Dios cara a cara.^[7]

Pero no basta ya con deplorar en términos generales, como en la época del *Novum Instrumentum*, los excesos de carga dogmática y ceremonial que ocultan el cristianismo verdadero. La rebelión contra estos excesos de carga hace su camino con una violencia revolucionaria. Se hace ostentación de un cristianismo radicalmente anticeremonial, sin ningún temor de escandalizar a los católicos de estrecha observancia. En la misma Basilea, a dos pasos de la casa de Erasmo, el Domingo de Ramos de 1522, un círculo de burgueses del que forma parte el cirujano Steinschneider, se sienta a la mesa para comer, ostentosamente, carne de cerdo. Erasmo ve su propio pensamiento erguirse frente a él, cristalizado en un ademán provocador. Él desaprueba el ademán, pero no la idea. Se siente obligado a exponer al Obispo soberano de Basilea sus puntos de vista sobre esta cuestión de las prohibiciones de alimentos en el catolicismo, lo mismo que sobre cierto número de leyes de la Iglesia que tienen, a su

juicio, el mismo carácter humano y contingente. Ése es el origen del *De esu carnum*.^[8] Iba a volver a hablar del mismo asunto, un año después, en una curiosísima carta, esta vez confidencial, a Ulrich Zäsi.^[9] Erasmo no reclama la abolición de una regla consagrada por siglos de tradición: lo que desea es que aquellos cuyo estómago no puede tolerar bien los ayunos o la abstinencia, puedan liberarse de semejante regla sin causar escándalo. Italia, menos rígidamente supersticiosa que los países del Norte, tolera la venta de carnes blancas en plena cuaresma, y cualquiera puede comprarlas sin que se le señale con el dedo. Basilea está siguiendo el mismo camino gracias a tener un obispo tan liberal. ¿Por qué obstinarse en una odiosa policía religiosa que se mofa de la verdadera religión? Si a los poderes públicos es a quienes corresponde hacernos piadosos por autoridad de policía, ¿por qué no la emprenden con los verdaderos azotes destructores de la piedad? “Pero en pleno Viernes Santo es lícito beber hasta vomitar, beber hasta caer borracho perdido, y en cambio el enfermo cuya vida pelagra no puede comer pollo sin pecado mortal”. El mismo farisaísmo tiránico reina en materia de descanso dominical, y con no menor arbitrariedad, puesto que el trabajo que está prohibido a los zapateros y otros artesanos no lo está a los carreros ni a los marinos. También en esto se necesita mayor tolerancia, y es indispensable reducir el número de los días feriados que, sumándose a los domingos, agobian a los hombres obligados a ganarse la vida trabajando. Por fin, una vez metido en este camino, Erasmo no teme admitir una reforma más atrevida, que, lo mismo que las anteriores, viene a chocar menos contra la religión que contra una farisaica hipocresía: el matrimonio, para los sacerdotes, le parece preferible al concubinato; no se ve por qué habría de estarles prohibido. En este campo de las reglas externas, que dejan intacto el fondo de la religión, toda reforma le parece buena a Erasmo desde el momento que afloja lazos odiosos y que se lleva a efec-

to por la autoridad eclesiástica misma, no conquistada por sedición. La libertad que reclama tiene una contraparte, que es la integridad del poder de los obispos, y no carece de interés observar que admite y aun desea un control de la imprenta. Claro está que en su espíritu, hastiado de polémicas, esta censura no habría de aplicarse a la expresión serena e impersonal de un pensamiento, sino únicamente a los libelos dirigidos contra un hombre, sobre todo si este hombre se llama Erasmo.

La *Exomologesis* y el *Modus orandi* examinan, dentro del mismo espíritu, dos problemas delicados que conciernen a lo más íntimo de la vida religiosa, y que la revolución luterana acaba de poner en el primer plano de la actualidad: la confesión y la oración. Erasmo, que no quiere suprimir brutalmente la confesión, sino reformarla, no oculta que le cuesta mucho trabajo crearla instituida por Cristo. Se atreve a poner en balanza los argumentos en pro y en contra de la confesión auricular, y enumera una a una, sin la menor consideración, las fallas de esa institución. Muestra qué esfuerzos serían necesarios, lo mismo en los penitentes que en los confesores, para devolverle su virtud. Toca, a propósito de la “satisfacción”, el asunto de las indulgencias, problema ignorado por la Escritura y por los doctores antiguos, pero controvertido hasta el infinito por los modernos; y si no condena totalmente las indulgencias pontificias, sí cree más seguro contar, para la plena remisión de los pecados, “con el amor y la misericordia de Cristo más que con diplomas humanos”. El más auténtico de los diplomas es el del Evangelio: *dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*.^[10]

La oración se devuelve en el *Modus orandi* a su esencia: es la elevación del alma a Dios. No tiene sino una lejana relación con las fórmulas invariables a las cuales atribuyen los ignorantes un poder mágico, con la repetición mecánica de los padrenuestros y avemarías que se cuentan en el rosario. Las únicas oraciones suficientemente venerables para que se respete su letra son

las que provienen de la Escritura, y entre todas el *Pater noster*, cuyas peticiones ha parafraseado Erasmo recientemente:^[11] la mayor parte de su nuevo opúsculo sobre la oración se consagra a la invocación de los santos y de la Santísima Virgen. Sin reprobarla, muestra que el culto de los santos y de sus imágenes se ha derivado, como un mal menor, del politeísmo pagano. Se extiende e insiste largamente en las supersticiones que deshonran este culto, y de las cuales sería preciso limpiarlo. Desea que el culto divino mismo, que se compone de himnos, de enseñanzas y de oración, se celebre en una lengua inteligible a todos los fieles; y lo desea, a decir verdad, aunque casi no lo espere.^[12]

Pero él ha descubierto una fórmula maravillosamente flexible y atractiva para proponer ante la conciencia cristiana estos problemas que la revolución luterana no resuelve más que al precio de un cisma, y de los cuales la ortodoxia no puede, sin embargo, desembarazarse por una brutal negativa a tratar de ellos. En marzo de 1522, dedica al pequeño Erasmus Froben una nueva edición de sus *Coloquios*: el modesto manual escolar de conversación latina se transfigura en un manual de piedad evangélica que a cada nueva reimpresión habrá de enriquecerse.^[13] La *Piadosa conversación* de dos niños define un ideal de piedad interior que está respaldado por John Colet. En el verano de ese mismo año, el manual vuelve a enriquecerse: el *Banquete religioso* esbozado en la edición de la primavera cobra esta vez singular amplitud. Replicando, a su modo, al banquete agresivo de Steinschneider y sus amigos, desarrolla en los jardines y en la casa de Froben conversaciones serenas y libres acerca de la perfección evangélica, de las relaciones que existen entre la *philosophia Christi* y la filosofía eterna, y de la cuestión candente de las ceremonias. A cada nueva edición aparecen nuevos diálogos, trayendo a escena interlocutores mitad reales, mitad simbólicos, cuyos nombres eran casi siempre enigmas transparentes para el lector informado. Todos los problemas actuales de la vida reli-

giosa y social se plantean al capricho de los acontecimientos o de los recuerdos: superstición, vida monástica, matrimonio, educación, papel de las mujeres. Entre los coloquios añadidos en marzo de 1524, la *Inquisición de la fe* ofrece un excelente ejemplo de la libertad que el diálogo da a Erasmo para agitar las cuestiones más temibles. Aulo (es decir, Erasmo o cualquier ortodoxo) interroga en él a un excomulgado que se llama Barbado y que se parece a Lutero como un hermano; el interrogatorio se refiere a todos los puntos del Credo. Aulo no saca de Barbacio sino respuestas irreprochablemente cristianas. “Pero —exclama admirado— puesto que tú estás de acuerdo con nosotros en tantos puntos, y tan difíciles, ¿qué es lo que se opone a que seas por completo de los nuestros?”. Y Barbacio le contesta: “Esto es lo que quisiera que tú me dijese”. E invita a Aulo a comer, como un enfermo que invitara a su médico para prolongar la consulta. El otro acepta sin hacerse mucho de rogar: “¡Que los augurios nos sean propicios!”. “—No hables de buenas aves, bromea Barbacio, sino de malos peces...^[14] ¿Has olvidado que hoy es viernes?”. —“He ahí algo que no se encuentra en nuestro Símbolo”, dice Aulo. Y es ése el *mot de la fin*...

V

Pero eso no es más que un juego. En el momento en que este coloquio sale a la luz, Erasmo ha escrito ya, o por lo menos esbozado, la *Diatriba sobre el libre albedrío*^[1] que dentro de muy poco habrá de hacer pública una irremediable divergencia entre Lutero y él. Erasmo, en Basilea, domina el enorme debate gracias a su voluntad de paz. Pero la vía media en que él busca la paz interior y la paz general se le impone de tal manera por las amenazas que le llegan de diestra y siniestra, que podría preguntarse con mucha frecuencia si se movía según su conciencia o si otros lo movían. Y ambas cosas eran verdaderas. La historia del *De libero arbitrio* nos ofrece una inextricable mezcla de firme juicio y de obediencia a las coacciones externas. Es preciso

detenerse en él un poco, porque a causa de este librito, y más todavía a causa de la respuesta luterana del *Siervo arbitrio*, se abrirá un abismo entre Lutero y Erasmo, transformándose éste, de grado o por fuerza, en campeón de un evangelismo católico y garante de su ortodoxia.

La curia romana, a pesar de su descrédito, seguía siendo una máquina temible. Inquietante, mejor dicho. Difícil era saber qué energía y qué consecuencia mostraría en su política de defensa ortodoxa. León X, algunos meses antes de morir, había estado a punto de ceder a la presión de Zúñiga: Erasmo se había visto amenazado, si no de una condenación, sí por lo menos de un emplazamiento a escoger entre Roma y Lutero. Ciertamente, las *Erasmi Blasphemiae* habían sido prohibidas por el consistorio que gobernaba a Roma mientras se esperaba la venida de Adriano. No obstante, durante varios años, Zúñiga seguiría siendo un peligro crónico; y, sobre todo, si es cierto que el gobierno romano refrenaba los ataques violentos de Zúñiga, no por ello dejaba de ejercer una presión discreta para obtener que Erasmo repudiara ruidosamente a Lutero. Erasmo se pintaba solo para responder diplomáticamente a esta presión diplomática. La incertidumbre lo turbaba más que una invitación un poco insistente. Nos engañaríamos si pensáramos que se sentía muy tranquilo durante el breve pontificado de Adriano de Utrecht, compatriota suyo, casi su amigo, uno de los primeros teólogos que saborearon la filosofía cristiana del *Enchiridion*, uno de aquellos que la habían sostenido después de la publicación del Nuevo Testamento. Erasmo le había dedicado, a su advenimiento, una edición de Arnobio,^[2] y, en espera de una respuesta a su mensaje, el Filósofo perdía la serenidad. Su imaginación le representaba en Adriano no ya el pacificador a quien había dedicado una invocación tan noble en la dedicatoria, sino el teólogo “escolástico de pies a cabeza”,^[3] capaz de sacrificar la causa de las buenas letras. Después llega la respuesta del Papa,

redactada y firmada por Heeze; se le insta a escribir contra la herejía luterana y a no escurrirse con sus protestas de modestia. Se desea que vaya a Roma...^[4]

Erasmus respiraba por fin: ya sabría encontrar fórmulas a la vez moderadas y firmes para rechazar de sí toda solidaridad con la herejía negándose al propio tiempo a entablar una guerra contra ella. Si quería tomar la pluma para escribir un *Anti-Lutero*, se le caía de las manos, pues era del todo evidente que semejante intervención sería no solamente inútil, sino funesta. El mal era demasiado grande para que se le pudiera remediar por medio de refutaciones y con una represión sin misericordia.^[5] Erasmus se atreve a escribir a su viejo amigo Barbier, capellán de Adriano: “Las acusaciones de Lutero contra la tiranía, la rapacidad, la corrupción de la curia romana, ¡pluguiera a Dios, querido Barbier, que fuesen mentirosas!”^[6] No hay pacificación posible sin reforma. Y Erasmus, puesto que se le ha permitido exponer sus puntos de vista, indica al Papa, si no las direcciones de la reforma deseable, sí por lo menos la clase de árbitros independientes y llenos de mansedumbre que es preciso hacer venir de todos los países para determinar estas direcciones.^[7] En cuanto a hacer el viaje a Roma, el Filósofo se ve impedido por una razón más poderosa aún que el peligro de su salud. Él es, en el umbral de Alemania, una especie de lazo de unión entre los pueblos carcomidos por el cisma y los católicos fieles a Roma. El ascendiente moral que podría conservar en tierra luterana quedaría reducido a nada si sus escritos, fechados en Roma, estuvieran señalados por una indeleble sospecha.^[8] Adriano queda decepcionado; no juzga que esta actitud sea de un luterano, pero difícilmente podía satisfacerle. No responde una sola palabra al programa de arbitraje por el cual Erasmus se dispensa de tomar partido contra Lutero. Este silencio tiene mucho para hacer reflexionar a Erasmus.^[9]

De la misma manera, cuando Clemente VII sucede a Adriano, menos de un año después de estas explicaciones, vemos a Erasmo cultivando con mayor apresuramiento la simpatía del nuevo papa Médicis. Escribe a Bombace diciendo que arde en deseos de ir a Roma: “Me arrastraré hasta allá —dice—, aunque sea medio muerto”.^[10] ¿Una capitulación? Sea, si así se quiere llamarla. Pero es también que Erasmo siente cómo Alemania se le escapa cada vez más.^[11] Lutero ha avanzado muy gran trecho desde la *Cautividad de Babilonia*. Con la *Abrogación de la misa*, se ha metido por un camino que es el mismo de Huss.^[12] Desprecia la sabiduría de Erasmo. Las hábiles seguridades que éste da a los poderosos se interpretan en Alemania como otras tantas traiciones. Se le reprocha mezclar demasiada agua con su vino, amar demasiado la paz.^[13] Hutten, espada-chín de pluma y de espada, lo arrastra a la más áspera de las polémicas. Muerto Hutten, es Brunfels quien, en su lugar, esgrime las armas contra el viejo Filósofo. Erasmo siente que ha llegado el momento de salvar lo más posible en esta revolución luterana a la cual durante tanto tiempo ha tratado con consideraciones porque su derrota hubiera sido la ruina de la *philosophia Christi*: “Estos hombres tienen siempre en la boca el Evangelio, la palabra de Dios, la fe. Cristo, el Espíritu; pero si se observa su conducta, ¡cuan lejos está de su lenguaje! ¿Se va a arrojar a los maestros, a los pontífices y a los obispos para tolerar a tiranos más duros, sarnosos como Brunfels, rabiosos como Farel?”.^[14] La licencia se desencadena. ¿Quién sabe si no existe un lazo secreto entre la negación luterana del libre albedrío y la violencia de las pasiones de que va acompañada la lucha por la libertad cristiana? Ya en la epístola a Marc Laurin, Erasmo insistía una y otra vez en el reproche que se le hace en Alemania de haber dejado un papel al libre albedrío en su *Paráfrasis de la Epístola a los Romanos*.^[15] Esta paráfrasis, anterior al caso de Lutero, está sin embargo impregnada de ese sentimiento de la gracia que domina

al humanismo cristiano. En ella se dice: “Alguna cosa depende de nuestra voluntad y de nuestro esfuerzo: es una parte tan débil que, comparada con la bondad gratuita de Dios, parece no existir siquiera. Nadie es condenado sino por su propia culpa; nadie se salva sino por beneficio de Dios. Dios juzga digno de ello a quien bien le parece, de tal suerte que el hombre tiene motivo para darle gracias, pero no para quejarse”. A los luteranos resueltos les parece que eso es todavía medirle su parte a Dios, cuando Él lo es todo y nosotros nada. Pero este nuevo cristianismo, para escapar del peligro de la confianza farisaica en las obras, se salva de Escila para caer en Caribdis. Si nuestro esfuerzo no debe cambiar nada en el decreto eterno de Dios, se dirá, sigamos nuestra pendiente. Ya muchos dicen eso. Se presenta una amenaza inmoralista, o cuando menos quietista, que es aún más temible que la amenaza farisea. La antinomia de la libertad y la fatalidad es más vieja que el cristianismo. Es un abismo insondable en el cual confiesa Erasmo humildemente que se le van los pies. Se atiene a la tradición cristiana que va de Orígenes a Santo Tomás, pasando por San Jerónimo, San Juan Crisóstomo, San Hilario, Amobio y Duns Escoto. Contra esta tradición, Lutero afirma que el libre albedrío no puede nada. Suponiendo que demuestre esto hasta la evidencia misma, ¿podría alguien tener el derecho de vulgarizar en crudas fórmulas una verdad como ésa? Pero ante todo, ¿es de hecho una verdad? Ciertamente no se impone al espíritu de Erasmo.^[16] No se ve ningún lazo necesario entre esta tesis extrema y la defensa del Evangelio, que es una lucha común a Erasmo, a Lutero y a muchos otros. En consecuencia, ¿no es servir a la causa del Evangelio el distinguirla de un dogma que puede ser mortal para ella, y decir no a Lutero en este solo punto?

Al mismo tiempo que concibe la idea de una defensa pública del libre albedrío,^[17] Erasmo se representa las dificultades de semejante empresa. ¿No irá a romper sin provecho los últimos la-

zos que lo unen a la Alemania estudiosa? ¿Podrá encontrar siquiera un impresor en tierra germánica? ¿Si se tratara al menos de escribir un ingenioso diálogo para reencaminar los espíritus hacia la razón y la concordia! Su demonio se lo dictaría. No le faltaría la inspiración para semejante tarea; tiene entre sus apuntes ciertos diálogos de Eubulo y Trasímaco, que publicaría de muy buena gana si no estuviera seguro de que al punto lapidarían a sus pobres títeres los furibundos contendientes de ambos bandos.^[18] Pero es una demostración de orden teórico, dogmático. ¿Tendrá las fuerzas necesarias para fundar esa demostración, él que predica desde hace tantos años un cristianismo sin dogmas, una religión resumida en la paz y la concordia de las almas? Después, un buen día, sin entusiasmo, con clara conciencia de no hallarse en su elemento, pone manos a la obra. En menos de una semana redacta el primer borrador de lo que habrá de ser el *De libero arbitrio*. Pero ¿acaso este esbozo vale siquiera la pena de que se le dé una redacción definitiva? Erasmo se lo comunica a Luis Ber, y en seguida a Enrique VIII.^[19] Dijérase que, a falta de su propia aprobación, solicitara la de los demás. Sin duda, también, procura cosechar el beneficio moral de este esfuerzo ante las potencias ortodoxas, aplazando al mismo tiempo el momento de afrontar la cólera luterana. Con ello se escuda en una carta al cardenal Campeggio:

Lo que sobre todo me ha impedido hasta ahora escribir volúmenes para atacar a Lutero es la certidumbre de no conseguir ningún resultado, a no ser el de reavivar esta agitación. Sin embargo, ya que los príncipes me instan a hacerlo, el Rey de Inglaterra en particular, publicaré contra Lutero un libro acerca del libre albedrío. No quiero decir que espere de él un resultado, pero cuando menos mostrará a los príncipes la verdad de mis protestas, que no querían creer. Mi salud es tal, que me preparo cotidianamente para mi último día: por lo mismo, quisiera menos que nunca correr el riesgo de ofender a Cristo. Vuestra benevolencia y la sabiduría del Papa actual, a quien todo el mundo alaba a una voz, me dan la esperanza de que vosotros no tomaréis en Roma ninguna decisión hostil a mi respecto.^[20]

Pero del lado ortodoxo no se comprendería que aplazase indefinidamente la publicación de este libro, cuya gran razón de

ser es el tomar partido contra el hereje. Del lado luterano, se han escuchado rumores de que prepara un ataque contra Lutero. Éste dirige a Erasmo una solemne advertencia llena de una compasión un poco despectiva por el pobre anciano que fue, por su fervor de humanista, el pionero de la causa evangélica, pero al cual ha negado Dios la inteligencia verdadera del Evangelio y el valor de defenderlo: si no puede ni osa sostener las verdades por las cuales se combate, que se abstenga mejor de tocarlas, que se ocupe de las que están a su alcance. Conténtese con ser espectador en esta tragedia, sin pasarse al enemigo. No se lance a una polémica con Lutero, si quiere ser tratado con consideraciones por Lutero. Esta carta misma, a la cual Erasmo contesta con una amargura contenida y digna,^[21] ha recibido tal difusión que, si el libro anunciado no sale a la luz, podrá decirse que Erasmo ha cedido a la intimidación. Lo único que consiga será que los luteranos se encarnicen más contra él; será entonces más que nunca el traidor que trabaja a hurtadillas contra el Reformador sin atreverse a atacarlo cara a cara. La publicación del *De libero arbitrio* es el único medio de cortar por lo sano los rumores injuriosos. Froben se encarga con gusto de imprimirlo, contrariamente a los temores manifestados en público por Erasmo, y aquel librito, tan importante para el porvenir del evangelismo erasmiano, aparece sin suscitar al principio ninguna otra tormenta.^[22]

No hay necesidad de analizarlo aquí. Trabajos excelentes^[23] han mostrado con qué seguridad toca Erasmo en él el punto central del luteranismo, el punto, también, en el cual el “nuevo Evangelio” es impenetrable para su humanismo cristiano. La importancia del *De libero arbitrio* en la historia del pensamiento cristiano, por otra parte, sería muy débil si no hubiera provocado la formidable réplica del *Siervo arbitrio*: afirmación de un Dios que, apoderándose de Lutero —como en otro tiempo de San Agustín—, le ha hecho medir para siempre su nada. De un

Dios así, Erasmo, que no renuncia jamás a su puesto de hombre, no tiene experiencia personal: no puede concebirlo más que como un límite abstracto cuyo paso está vedado por el sentido común y por la moral. Su defensa del libre albedrío no es otra cosa que la protesta de la conciencia común contra una negación atrevida, genial si se quiere, pero tan poco susceptible de vulgarización como los teoremas de la ética spinoziana. Erasmo podría repetir una vez más lo que escribía poco tiempo antes, al confesar humildemente que él no pertenecía a la especie de los grandes inspirados:

No puedo ser distinto de lo que soy. Si algún otro ha recibido de Cristo mayores dones de espíritu y se fía de sí mismo, que los emplee para gloria de Cristo. En cuanto a mí, prefiero seguir un camino más humilde, con tal que sea seguro. No puedo menos de execrar la discordia, no puedo menos de amar la paz y la concordia.^[24]

Es tentador considerar este debate del libre albedrío como el punto de divergencia a partir del cual humanismo y reforma, *philosophia Christi* y justificación por la fe, se separan irrevocablemente después de haberse dado la mano durante tanto tiempo. Pero la realidad es mucho menos simple. El tercer partido erasmiano, con su evangelismo hostil al farisaísmo de las obras, pero seducido por la universalidad y por la paz, no desaparece en ese momento, aplastado entre Roma y Wittenberg. Por el contrario, es entonces cuando comienza su papel histórico; bregando necesariamente entre Escila y Caribdis, habrá de buscarse su camino sin romper con la Iglesia oficial, pero sin perder tampoco el contacto con los elementos moderados del luteranismo, hasta las primeras reuniones del Concilio de Trento.

Erasmo sabe que lo amenazan tres ejércitos a la vez, *triplex agmen*,^[25] En primer lugar, el de los frailes y los teólogos, que, movilizados contra él desde los días de la *Moria*, y enemigos del humanismo cristiano tanto por lo menos como de la herejía luterana, no renunciarán a meter a Lutero y a Erasmo dentro de un mismo saco. He aquí que los franciscanos de Colonia han

lanzado una de esas imágenes que hacen fortuna: “Erasmus ha puesto el huevo: Lutero lo ha empollado”.^[26] Estos ortodoxos más papistas que el papa no son peligrosos, a decir verdad, sino en la medida en que logran hacerse escuchar de las potencias. Zúñiga, afortunadamente, ha sido reducido al silencio por Clemente VII. Sus últimos libelos, impresos clandestinamente, no pueden venderse. Todo el mundo se burla de él en España. Hulst y Egmont acaban de recibir la desaprobación del Emperador y del Papa. El humanismo cristiano triunfa en los Países Bajos a pesar de la rabia impotente de los teólogos. Gritan que Erasmus es hereje, pero nadie se lo cree.^[27] Los luteranos son los otros enemigos con quienes Erasmus se resigna a verse luchando. Frente a Lutero, él es quien ha roto las hostilidades con su *De libero arbitrio*. Lucha leal ésta, entre dos adversarios de los cuales sabe cada uno cuánto vale el otro. Detrás de Lutero está, por desgracia, la turba de los energúmenos, aprobados o desaprobados por él: los Brunfels, los Eppendorf; están los fanáticos del “nuevo Evangelio” que no perdonan a Erasmus sus coqueterías con el “Anticristo” de Roma. Pero en Wittenberg hay personas con quienes sigue siendo posible la conversación. Melanchthon tiene, en el fondo, mayor simpatía por un papista de la especie de Erasmus que por demoledores intrépidos del estilo de Zwínglio o de Farel. Conoce desde hace largo tiempo el desacuerdo que existe entre el pensamiento erasmiano y el pensamiento luterano. No se admira cuando Erasmus le confiesa que sus *Loci communes*, “frente dogmático admirablemente ordenado contra la tiranía farisea”, le chocan por ciertos dogmas, aquellos precisamente contra los cuales arremete el *De libero arbitrio*. Antes que sentirse molesto, más bien se alegra por la moderación de este ataque. Deseaba desde hacía mucho tiempo que le saliese a Lutero un adversario sagaz que entablara con él la controversia sobre este punto capital. Erasmus es ese adversario. El teólogo del luteranismo pone mucha insistencia en asegurar a Erasmus

que su libro ha sido acogido con calma en Wittenberg.^[28] Por último, Erasmo ve apuntar en Italia una tercera especie de enemigos: los humanistas puros que le disputan su gloria de sabio, que le oponen a Budé, a quien por cierto desprecian los bárbaros del Norte con una ingenuidad comparable a la del propio Zúñiga. Erasmo sospecha de ellos que son más paganos que las letras paganas^[29] cuyos sumos sacerdotes se han constituido. Se llaman ortodoxos a sí mismos, pero visiblemente el Evangelio les molesta; la *philosophia Christi*, tan cara a Erasmo, no tiene para ellos interés alguno. Si a estos enemigos de su fama y de sus obras les atribuye una importancia comparable a la de los ultra-ortodoxos o de los “evangélicos furibundos”, no es únicamente por su vanidad de autor. Su fino olfato distingue en el viento hostil que sopla de Roma el perfume de un racionalismo a la antigua cuya influencia aumentará a medida que vaya declinando el humanismo cristiano.

Pero a raíz del *De libero arbitrio*, el evangelismo moderado de Erasmo sigue teniendo ante sí un porvenir bastante sonriente a pesar de las amenazas que lo cercan. Aparece un poco en todas partes como sólida línea de repliegue para las aspiraciones reformadoras que retroceden ante el cisma. ¿Acaso no salva todo lo esencial de la revolución luterana? Ciertos ortodoxos resueltos y clarividentes que admiran a Erasmo, que han puesto su confianza en él en todo tiempo, se entristecen al verle proseguir su obra bajo el manto de la protección papal. Tal es, en 1525, el caso de Hezius, encargado por Roma de imponer discretamente silencio a Egmont y a Dierx. ¿A dónde va la ortodoxia, si reduce a la impotencia a sus más celosos servidores? Ya la Regente, “advertida por las sugerencias de consejeros cegados por la avaricia”, ha destituido a Hulst de sus funciones de Inquisidor, dando así un grave golpe a la represión de la herejía en los Países Bajos. ¿Se van a tolerar oficialmente en Erasmo opiniones que se han perseguido en otros? ¡Ay! —escribe Hezius al datario

Giberti, patrono de Erasmo en el Vaticano—, “le hemos instado a escribir contra Lutero. Se me dice ahora que escribe sobre la Eucaristía contra Ecolampadio. Pero temo que más valdría disuadirlo de escribir cualquier cosa de hoy en adelante, a no ser que se consideren como santas y puras todas las obras que se pueden leer de él sobre la confesión o el libre albedrío, sobre el comer de carnes, el valor de las constituciones humanas y otras cosas semejantes”.^[30] Así, pues, no es sólo el *De esu carniuum*, sino la *Exomologesis* y hasta el *De libero arbitrio* lo que Hezius considera como sucedáneos peligrosos de la herejía. Poco importa que Farel cubra de inmundicias la *Exomologesis* (“insulsísimo et ómnibus merdis concacando libello”): este librito admite la confesión después de haber llevado de tal manera su discurso, que la arruina. La defensa del libre albedrío está concebida en tales términos, que reduce a nada la idea de mérito.^[31] No es extraño que esta literatura erasmiana, peligrosa a los ojos de los ortodoxos, despreciable a los de los revolucionarios, conserve enorme atractivo para una numerosísima categoría de lectores, conquistados por una religión de la gracia, hostiles al farisaísmo ceremonial, pero que respetan o temen el orden establecido.

¿Qué hace en Francia Luis de Berquin, amenazado con la hoguera por haber traducido a Lutero, salvado una primera vez por favor real, pero obligado a renegar públicamente del herejarca y a prometer solemnemente no divulgar jamás sus libros? Se arroja sobre las obras de Erasmo. La traducción francesa del *Enchiridion* no parece que deba atribuírsele: es de una pluma menos humanista que la suya. Pero Berquin traduce, en cambio, la *Querela pacis*, la *Declamación de las alabanzas del matrimonio*, una *Breve admonición de la manera de orar* que está compuesta de muy curiosa manera con fragmentos de las *Paráfrasis* erasmianas de *San Mateo* y de *San Lucas*, junto con un prefacio de Farel, un *Símbolo de los Apóstoles* sacado del coloquio *Inquisi-*

tio de fide y enriquecido con algunas interpolaciones luteranas referentes a la justificación por la fe.^[32] El caso de Berquin no es aislado.

Erasmus puede sentir alrededor de sí mismo, hasta los confines de Europa, la presencia de un público fervoroso que lee sus libros, que espera siempre de él libros nuevos. Este público va desde los reyes hasta la más modesta burguesía. Erasmus es mucho más que el consejero del emperador Carlos: es como el consejero común de todos los príncipes en cuanto concierne al gran asunto de la paz cristiana y a la causa del Evangelio. Nada más significativo que la manera como distribuye las dedicatorias de sus últimas *Paráfrasis* del Nuevo Testamento. Después de Carlos V, se dirige a su hermano el archiduque Fernando, después al Rey de Inglaterra, y por último al Rey de Francia. Y cuando, con los *Hechos de los Apóstoles*, da por concluida esta parte de su obra (puesto que no se preocupa de parafrasear el *Apocalipsis*), a quien ofrece ese último volumen es al papa Clemente VII.^[33] A Zwinglio, que quería evidentemente que se hiciera ciudadano de Zurich, le responde que quiere ser ciudadano del mundo.^[34] Cuando escribe al cardenal Campeggio para anunciarle el *De libero arbitrio* y para expresar la esperanza de que Roma se abstenga de medidas hostiles para con él, añade:

Si tomáis semejantes medidas, causaréis con eso mismo un placer inmenso a la facción luterana y una pena enorme a gran número de personajes cuyo favor he conquistado por medio de mis trabajos, sin violentarlo. Entre ellos, cuento a nuestro Carlos y a no pocas personas de su corte, al Rey de Inglaterra, al Rey de Francia, al Rey de Dinamarca, al príncipe Fernando, al Cardenal de Inglaterra, al Arzobispo de Cantórbery y a tantos otros príncipes que no nombro, a tantos obispos, a tantos hombres sabios y honorables no solamente en Inglaterra, en Flandes, en Francia y en Alemania, sino hasta en Hungría y en Polonia: todas estas personas creen que deben mucho a mis trabajos, o cuando menos que he merecido bien de los estudios públicos. Sería para ellos gran mortificación si ciertos hombres, animados de odio personal, consiguieran los fines que persiguen desde hace largo tiempo. Y yo sufriría por su dolor más que por el mío propio.^[35]

España no aparece nombrada expresamente en estas líneas en que Erasmo describe, no sin coquetería, pero con sentimiento justo de su fuerza, esa vasta solidaridad cuyo centro es él mismo. Le consta que se le ama en la corte del Emperador, pero todavía no cuenta a la opinión española. Sin embargo, seis meses después, enumerando una vez más los apoyos de que dispone, concluye: “Polonia está de mi parte, y ahora ocurre que comienzo a gozar del favor de los españoles”.^[1] Es que, unos cuantos días antes de la Pascua de ese año de 1524, ha recibido un paquete de cartas enviadas desde la Corte imperial a fines del verano precedente, y que le han traído esta sorpresa: la existencia de un escogido grupo de erasmistas en España. Desgraciadamente, no llegó a publicar las cartas de sus amigos Michel Gílles y Guy Morillon.^[2] Pero, por los documentos que se nos han conservado, conocemos a grandes rasgos el tenor de las noticias que le llegaron de la Corte. El Emperador había escrito a su tía, la archiduquesa Margarita, para ordenar el pago de la pensión de Erasmo.^[3] Éste tenía la seguridad de la benevolencia de personajes importantes, como el canciller Gattinara, el secretario Jean Lallemant, el Señor de la Roche, el arzobispo de Compostela D. Alonso de Fonseca, el Doctor Coronel. A su conocimiento llegaba la noticia del buen éxito de su doctrina entre el gran público español, gracias, en particular, a la traducción de la *Querela pacis*. “Me regocijo mucho —escribe a Morillon— de que ese país me sea favorable. ¿Por qué no me habré dirigido hacia allá, en lugar de haberme marchado a Alemania? ¿Aquí encontré tales pestes que, si hubiese podido preverlas, antes habría ido a vivir entre los turcos! Pero es culpa del destino...”.^[4] Vives, el valenciano trasplantado a Brujas, funda grandes esperanzas en una España que se abre a Erasmo:

Conque también nuestros españoles —escribe a su maestro— se interesan por tus obras; es la noticia más grata que he recibido desde hace mucho tiempo. Espero que, si se acostumbran a esta lectura y a otras semejantes, se suavicen y se despojen de ciertas concepciones bárbaras de la vida, concepciones de que están imbuidos estos

espíritus penetrantes, pero ignaros en las humanidades, y que se transmiten los unos a los otros como de mano en mano.^[5]

La influencia de Erasmo en España está, en efecto, en pleno vigor. Durante los años de 1522 a 1525 comienzan a congregarse en torno al nombre de Erasmo todas las fuerzas locales de renovación intelectual y religiosa; en ese momento es cuando nace el erasmismo español. Los testimonios, a este respecto, son pocos, pero irrecusables. Y, en parte, se puede reconstruir la atmósfera en que nace.

España, en esos días en que acaba de pasar por una grave crisis política y social, es extrañamente permeable a una palabra que se dirige a sus tendencias universalistas, y que llega de “Alemania”, como dicen con cierto estupor los súbditos españoles del joven emperador cuando hablan de sus lejanos dominios del otro lado de Francia. Gracias a la represión de la revolución comunera, el espíritu particularista y xenófobo ha sufrido una seria derrota en Castilla. Cuando Carlos V, en el verano de 1522, regresa a este país del que había salido dos años antes cuando estaba hirviendo en desórdenes, llega con el prestigio de un monarca que es el brazo secular de la Iglesia universal, y que rechaza victoriosamente las incursiones de los franceses contra Navarra. Su justicia puede condenar a muerte a los cabecillas de la rebelión y perdonar a la masa de los rebeldes. Después de una entrada triunfal en Falencia, se ha establecido temporalmente en Valladolid para poner en orden los negocios internos. Su Corte se transforma en el centro móvil de la vida nacional. Entre el soberano que se españoliza y sus pueblos de la Península que se van habituando a sus nuevos destinos mundiales, se está realizando en esos momentos un pacto, como ya se ha demostrado perfectamente, en el único campo posible de entendimiento: la dominación del mundo.^[6] El tiempo que vive entonces Carlos V en España es el más largo de todo su reinado. Así se comprende que la influencia de Erasmo, poderosa en hom-

bres como Gattinara, y que suscitaba un verdadero culto en un Vergara o un Valdés, y un apasionamiento superficial pero locuaz entre los elementos más mundanos de la Corte imperial, se haya difundido desde esta misma Corte con una autoridad acrecentada en el curso de estos siete años. Esa influencia de Erasmo había de sumarse a otras corrientes de erasmismo brotadas de manera más oscura de los centros de la vida eclesiástica e intelectual.

Vergara, no bien desembarca en España, puede escribir a Vives:^[7] “Es pasmosa la admiración inspirada por Erasmo a todos los españoles, sabios e ignorantes, hombres de iglesia y laicos”. No obstante, una sola traducción, en esta época, es la que vulgariza el pensamiento de Erasmo: la de la *Querela pacis*, y ésta no tiene una demanda muy grande, que haga que se multipliquen las ediciones. Es preciso admitir que, durante los años precedentes, Erasmo se conquistó en España un público de lectores entusiastas en la clase más ilustrada, y que, desde allí, su gloria se derramó de boca en boca con ciertas fórmulas fáciles de transmitir, ya sobre la ley de amor y de paz que es lo verdadero del cristianismo, ya sobre los excesos de carga y las tiranías eclesiásticas que sofocan el cristianismo auténtico. El erasmismo parece hallarse en armonía preestablecida con ciertas reivindicaciones del espíritu público castellano. Las Cortes reunidas en Valladolid en 1523 solicitan de Carlos V que procure por todos los medios posibles la paz con los príncipes cristianos y que no emprenda guerras sino contra los infieles. Las Cortes, sobre todo, se ven muy preocupadas por los abusos a que da lugar la venta de las bulas de la cruzada: nada menos que seis artículos se consagran a este punto entre las peticiones de los delegados. Su predicación, según ellos, debería confiarse a personas honestas, de buena conciencia e instruidas, que sepan lo que predicar. Debería llevarse a efecto únicamente en las iglesias catedrales o colegiadas, y corresponder, en las ciudades de menor im-

portancia, al cura de cada parroquia. Se debería invitar a los fieles con ocasión de las fiestas, y no obligarlos a días de descanso suplementarios para ir a oír sermones hechos a propósito. Los comisarios de la Cruzada no deberían tener autoridad para sacar un tributo de los fondos que las cofradías locales constituyen para organizar corridas de toros y distribuciones de beneficencia. Por último, sería preciso que el dinero de las bulas fuese realmente a su destino oficial: lucha contra los infieles, defensa de las plazas de África. Pero contra el principio mismo de las bulas, observémoslo bien, no se alza la menor objeción. Entre los capítulos de las Cortes hay también párrafos en que se expresa el deseo de que se obligue a los prelados a la residencia, y que a sus ausencias correspondan ciertas incautaciones de sus rentas a beneficio de las fábricas; de que la justicia eclesiástica no exija derechos más elevados que los de la justicia secular; de que un espíritu verdaderamente justiciero inspire a los tribunales de la Inquisición, demasiado a menudo sedientos de lucro, y que éstos no vivan ya de los bienes confiscados. Estas reivindicaciones son, en términos generales, las que habían formulado ya las Cortes de 1520. No son un eco de los *Centum gravamina* de Alemania. Continúan un esfuerzo, ya antiguo, de resistencia de la sociedad civil a las exacciones de los clérigos.^[8]

Pero si el erasmismo encuentra terreno favorable entre la burguesía urbana cuya emanación son los “procuradores a Cortes”, es en otras partes donde tiene sus núcleos, en la porción más selecta de los clérigos mismos, en particular en las Universidades. Salamanca, probablemente, no fue extraña a ello. Desde 1522, el Maestro Juan de Oria, que ocupaba la cátedra de Biblia, había escandalizado a los dominicos de San Esteban por ciertas proposiciones atrevidas que le valieron, hacia 1525, un proceso ante la Inquisición de Valladolid. No sólo se le privó de su cátedra, sino que se le condenó con una prohibición general

de enseñar teología o artes liberales, y se le encerró en el monasterio de San Pedro de Cardeña, cerca de Burgos.^[9]

Pero donde el erasmismo tiene sus mejores éxitos es, sobre todo, en Alcalá. El espíritu de su fundación predisponía a esta universidad nueva a entusiasmarse por la *philosophia Christi*. Cuando Carlos V regresa a España, Alcalá está en plena crisis. El Colegio de San Ildefonso, con su rector a la cabeza, había tomado el partido de las libertades castellanas a pesar de la oposición de una minoría legalista compuesta sobre todo de andaluces. Esta casa, hija del arzobispado de Toledo, había aclamado al Obispo de Zamora elevado al trono de Primado de las Españas por los comuneros. Una vez derrotada la rebelión, el Comendador griego Hernán Núñez, gravemente comprometido, había tenido que salir de allí.^[10] Por otra parte, la Universidad acababa de perder al gran Nebrija: había decidido erigirle un hermoso sepulcro en su capilla y conmemorar cada año su muerte.^[11] Era preciso proveer sin tardanza las dos cátedras, la de griego y la de latín. Ya se habían entablado negociaciones para arrancar de Salamanca al Comendador griego, que había buscado allí refugio, y a Hernando Alonso de Herrera, autor de la *Disputa contra Aristótil y sus secuaces*.^[12] Pero nada se había conseguido con ellas. Entonces los de Alcalá sondearon a Juan de Vergara, que, desembarcado apenas en la Península, había venido a buscar en Alcalá un poco de descanso. Pero Vergara no aceptó; sugirió, en cambio, para la cátedra de retórica, el nombre de Luis Vives, encargándose él de transmitirle las ofertas de la Universidad. Vives no aceptó tampoco: casi no tenía amor por la enseñanza, y además había encontrado en Brujas su verdadera patria.^[13] Alcalá tuvo que contentarse con un humanista mucho menos conocido, el bachiller Juan Ramírez de Toledo. Si este Ramírez no llegó a publicar casi nada, dejó por lo menos de sí mismo en sus discípulos el recuerdo de un educador excepcional, de un profesor lleno de saber de cariz socrático, que

les enseñaba a reflexionar sobre el hombre y a permanecer en contacto con la naturaleza.^[14] En cuanto a la cátedra de griego, su titular fue Francisco de Vergara, que antes tenía la suplencia.^[15]

El humanismo, bajo la dirección de maestros jóvenes, toma en Alcalá una dirección resueltamente erasmiana. El navarro Miguel de Eguía sucede a Arnao Guillén de Brocar como impresor de la Universidad. Uno de los primeros libros que edita es un voluminoso comentario sobre los Salmos, en cuyas páginas iniciales Francisco de Vergara celebra en versos latinos los poemas de David.^[16] La edición crítica de Valerio Flaco publicada el año siguiente por Lorenzo Balbo de Lillo es un curioso monumento de esta hora decisiva para Alcalá. Es obra de un buen discípulo del Comendador Hernán Núñez y de un admirador de Erasmo. Está dedicada a Pedro de Lerma, y contiene, al final, versos de Constantino de la Fuente en honor de Balbo.^[17] Más interesantes aún son las primeras producciones griegas de las prensas de Miguel de Eguía. La única de éstas que ha llegado hasta nosotros es una pequeña crestomatía que Francisco de Vergara manda imprimir a su costa, con un prefacio que nos viene a explicar las dificultades de aquel momento. La guerra con Francia ha cegado la fuente de importación de libros. La producción nacional languidece, paralizada por la indolencia y la avaricia. Como no ha habido nadie que suceda a Cisneros en el mecenazgo que ejercía, es imposible encontrar editor dispuesto a anticipar los costos de impresión de libros en griego, y hasta de libros en latín cuya venta sería fácil.^[18] En ese mismo año de 1524, Francisco de Vergara publica un nuevo libro que simboliza mejor que ningún otro las tendencias erasmizantes de Alcalá: una edición griega de las *Epístolas*.^[19] Si un solo ejemplar de éstas se nos hubiese conservado, pocos testimonios habría más conmovedores del esfuerzo que hacían entonces ciertos es-

pañoles para mantener, a pesar de la adversidad de las circunstancias, la llama del humanismo cristiano.

Desde ese momento los humanistas de Alcalá reconocerán a Erasmo por maestro. Zúñiga y Sancho Carranza están lejos. Juan de Vergara no vacila en escribir a Zúñiga que el efecto de las *Blasphemiae* ha sido desastroso para la fama que le habían dado las *Annotationes*. A pesar del afecto que seguía guardando al incorregible polemista, no se siente con fuerzas para defenderlo contra los admiradores de Erasmo.^[20] ¿Acaso no es él, en esta España cada vez más erasmizante, el hombre que ha conversado con el Filósofo en Lo vaina, que ha comido a su mesa en Brujas? Ciertamente es que sus conversaciones no tuvieron todo el abandono de una amistad plena de confianza: la sombra siniestra de Zúñiga pesaba sobre ellas. Pero Vergara, acusado más tarde de ser amigo de Erasmo, reivindicará el honor de haberse acercado a él, y deplorará que estas relaciones directas hayan sido tan superficiales. Y es que, en el intervalo, Erasmo habrá alcanzado en España una importancia capital, que no tenía todavía en 1520 o en 1521; habrá llegado a ser el alma de una revolución religiosa española. En el momento en que comienza esta revolución, Vergara es un vivo lazo de unión entre los medios erasmistas de la Corte y los de Alcalá. A principios de 1523, se encomendó al propio Vergara la misión de hablar ante la Corte en nombre de la Universidad, que estaba en pleito con la corona a causa de la herencia del cardenal Cisneros.^[21] Regresa a Alcalá durante el otoño, y puede pasar el invierno en estudioso retiro. Pero el arzobispado de Toledo, que seguía vacante desde la muerte del Cardenal de Croy, se ha entregado finalmente a Don Alonso de Fonseca (31 de diciembre de 1523), arzobispo de Compostela, prelado cortesano en quien Erasmo encuentra un apoyo precioso. El nuevo prelado, que quiere a un humanista por secretario, llama a Vergara. Éste, durante cuatro meses, responde con cartas evasivas, pues quiere conservar su libertad.

Pero el Arzobispo insiste en tener una conversación con él, y una carta del Rey lo llama a Burgos, donde reside la Corte desde la primavera. Queda cogido. Los poderosos poseen encantos irresistibles: la persuasión está en sus labios como antaño en los de Pericles. Una situación aceptable y grandes promesas atan una vez más a Vergara a aquella corte de que había huido lo más que le había sido posible desde su regreso a la Península.^[22] Carlos V se traslada a fines de 1524 a Castilla la Nueva.^[23] En Madrid, la Corte está a dos pasos de Alcalá. Cortesanos y estudiosos a porfía entonan un verdadero coro de alabanzas que se levanta en ese momento de España hacia el hombre de Basilea.

Los flamencos de la Corte imperial se quedan pasmados de aquello. En Amberes, el mercader Erasmo Schets recibe los ecos de esa admiración por diversos amigos, en particular por Francisco de Vaylle, comerciante cuyo nombre traiciona su origen español^[24] (marrano tal vez), pero ciudadano de Amberes, donde más tarde habrá de ser *aman* (teniente de alcalde). Vaylle escribe a Schets que lo que algo vale en España, así por la nobleza como por la ciencia, está consagrado a la gloria de Erasmo: si el gran hombre visitase la Península, todo el mundo se lanzaría a porfía a su encuentro. No se contentan con celebrarlo: leen sus obras, no quieren más libros que los suyos, todos se impregnan de ellos. Se sienten, con esa lectura, “iluminados por el espíritu divino”; las conciencias quedan reconfortadas. La palabra de Dios, comentada por Erasmo, llega hasta las almas y las pacifica como ninguno otro ha sabido hacerlo antes de él. En otras palabras, todos se lanzan sobre sus paráfrasis de los Evangelios y de las Epístolas, y quisieran que, antes de morir, comentara de la misma manera los Salmos.^[25]

Este testimonio es infinitamente precioso, porque nos revela la existencia, en la porción más selecta de los españoles, de un fervor evangélico análogo al que animó, en Francia, a las personas que rodeaban a la princesa Margarita o al obispo de Meaux,

Brignonnet. Pero —diferencia notable entre los dos países— el evangelismo francés tiene a un Lefèvre d'Étaples, cuya acción es independiente de la de Erasmo y difiere sensiblemente de ella; Meaux tiene sus hombres eruditos en la Biblia, menos atraídos por Erasmo que por Farel; la Reina de Navarra, a quien Claude Chansonnette dedica su traducción de la *Exomologesis*, acoge este presente con frialdad, por parecerle sin duda que el evangelismo erasmiano peca por prudencia humana. Berquin se alía con el erasmismo para escapar de la barrera de fuego que la ortodoxia opone al luteranismo, y hasta cuando traduce a Erasmo mezcla en lo que escribe algo de Lutero.^[26] El evangelismo español, en cambio, toma de Erasmo su alimento casi exclusivo. En todo caso, lo adopta como guía, como si su mezcla de osadía y de prudencia, de ironía y de fervor, se encontrase exactamente a su medida.

Esta palabra, “fervor”, a la cual es preciso volver por cierto, puede muy bien admirar, pues estamos muy acostumbrados a considerar la religión de Erasmo como fríamente racional. El catolicismo ha visto en ella, con irritación, la crítica de sus disciplinas y de la devoción de la gente sencilla. El protestantismo se ha encarnizado en descubrir, tras su paulinismo, un sentimiento insuficiente de la gracia. Todos han execrado en él al gran reidor, discípulo de Luciano. Pero estaríamos en peligro de no comprender nada de su influencia si nos empeñáramos en ver en su ironía la explicación de su buen éxito. Por muy pobre que pueda parecer a protestantes o a católicos, hay en Erasmo un cristianismo interior que sedujo entonces a millares de hombres y de mujeres, haciéndoles cercanas, íntimas, las fórmulas más sublimes de los Evangelios y de San Pablo. El testimonio de Francisco de Vaylle está plenamente confirmado por el estudio de los libros que los erasmistas españoles juzgaron conveniente difundir. En efecto, en el momento mismo en que el triunfo de Pavía anuncia la paz y la reapertura del “camino fran-

cés” a los cambios de toda especie, el impresor de la Universidad de Alcalá se indigna a su vez de la esterilidad de las prensas españolas, esterilidad deplorada el año anterior por Francisco de Vergara. Eguía se dirige “a hombres ilustres por su ciencia y su experiencia” para saber qué libros serán los más útiles a los amigos de las buenas letras y a todos los cristianos. La minoría consultada de ese modo responde con el nombre de Erasmo. Los benévolos consejeros de Eguía hacen que imprima en primer lugar el *Enchiridion*, que debió de aparecer en mayo o junio de 1525. Como ocurre a menudo con los libros de gran éxito, no subsiste un solo ejemplar conocido de esta edición. Pero su existencia nos está atestiguada por el prefacio de Eguía a la segunda de sus producciones erasmianas, un volumen fechado en junio de 1525, que contiene el *De copia*, el *De ratione studii* y el *De componendis epistolis*.^[27] Hacia esa misma época, aprovecha el pretexto de la visita del nuevo Arzobispo de Toledo a su buena ciudad de Alcalá para dedicarle una edición de la *Precatio dominica*, seguida de la *Paraphrasis in tertium Psalmum*. El volumen se enriquece, mientras se está imprimiendo, con el *De libero arbitrio*, para hacer evidente ante todo el mundo la loca desvergüenza de los calumniadores de Erasmo: éstos lo acusan de impiedad luterana, pero, viéndolo de cerca, odian las buenas letras más que a Lutero. Eguía decora el frontispicio del libro con las armas de Fonseca, y se dirige al protector de la Universidad en una epístola que es un curioso documento. Como más tarde Rabelais en el prólogo del Libro Tercero, se compara a Diógenes, haciendo rodar su tonel “pour entre ce peuple tant fervent et occupé n'estre veu seul cessateur et ocieux”. Entre sus conciudadanos afanados en los preparativos de la “entrada” del prelado, él hace trabajar su prensa para componer con papel y tinta un modesto regalo de bienvenida:

¡Pluguiera al cielo —exclama— que las imprentas fuesen entre nosotros lo bastante fecundas para que un editor se hiciera ridículo al dedicar a grandes personajes las

obras ajenas, simplemente porque él las imprime! Pero, a causa de no sé qué fatalidad, los talleres tipográficos de España están acaparados permanentemente por canciones vulgares, y hasta obscenas, por versos ineptos o por libros de menor valor aún.

Eguía, que toma muy en serio su papel de impresor universitario, quiere ofrecer a Fonseca un espécimen de los libros provechosos que su casa publicará si el Arzobispo le concede su apoyo. ¿Qué autor mejor indicado que aquel que ha reconciliado la erudición y la piedad durante tanto tiempo divorciadas? ¿Y qué presente más digno de un prelado que estos muestrarios de los dos Testamentos? ¡Ojalá que logren inducir a Fonseca a leer las demás obras de Erasmo!

Entonces —concluye Eguía— diréis que os he ofrecido los tesoros de Crespo. Por otra parte, quizá, si nuestros esfuerzos son agradables a Vuestra Grandeza, vuestra ciudad de Alcalá dará a luz otros libros excelentes bajo vuestros auspicios y por nuestro cuidado, a fin de que no seamos ya tributarios del extranjero, y que los doctos no esperen ya los libros como si fueran riqueza de las Indias.^[28]

Con privilegio imperial.



LÁMINA III

Escudo de Fonseca.

Frontispicio de la *Declaración del Pater Noster*.

Logroño, 1528.—Cf. lám. VIII. Staats-Bibliothek de Munich.

Erasmus es el hombre en quien aparece entonces, más que en ningún otro, el nuevo poder del libro. Nada tiene de extraño que lo encontremos íntimamente relacionado con un esfuerzo de la imprenta española para de allí elevarse a una función de alta cultura. Pero, para quien quiere comprender la naturaleza de su influencia en España, es muy significativo que Miguel de Eguía, al proseguir su campaña de ediciones erasmianas bajo el patrocinio de Fonseca, elija ahora las *Paráfrasis* del Nuevo Testamento: las de los cuatro Evangelios aparecen sucesivamente entre el 30 de junio y el 24 de noviembre.^[29] Sabemos (por la segunda edición del *De copia*) que a ellas siguió la *Paráfrasis* de las Epístolas,^[30] otro volumen cuyo éxito fue tal que todos sus ejemplares han perecido por el uso. La *Paráfrasis de San Mateo* sale a la luz precedida ostensiblemente de su epístola dedicatoria al Emperador, de la elogiosa respuesta del soberano y de la *Exhortatio ad studium evangelicae lectionis*; está dedicada por el impresor al Arzobispo de Toledo en términos que dicen muchísimo sobre el favor de que disfruta Erasmo en los medios oficiales. Se presenta al prelado como lector asiduo de Erasmo. Como hacía poco que el Emperador había invitado al gran hombre a venir a España, Fonseca se apresura a tenderle un puente de oro para el caso de que venga.^[31]

Esta serie de reimpresiones de Erasmo efectuadas en 1525 en Alcalá de Henares constituye la primera manifestación en masa del erasmismo español. Destinadas a un público que lee latín, vienen a satisfacer aquella avidez espiritual de la minoría erasmiana que Schets describe con elocuencia en su mal latín de mercader según los informes de su amigo Francisco de Vaylle. No se ven figurar entre ellas los *Coloquios*, ni el *Elogio de la locura*. En cambio, las *Paráfrasis* ocupan lugar de honor, y el *Enchiridion* les abre el camino. Este solo hecho bastaría para ponernos en actitud de desconfianza ante una interpretación del erasmismo según la cual la “hegemonía” intelectual de Eras-

mo, “sólo comparable a la de Voltaire”, vendría a fundarse “sobre todo” en el contenido satírico y negativo de su obra.^[32] En España, cuando menos, es una acción positiva, “edificante”, la que le vemos ejercer sobre las almas. Acción infinitamente sospechosa a los ojos de un teólogo ortodoxo por el solo hecho de que se la siente como una “iluminación”, de que es una piadosa semi-embriaguez, y de que, contagiosa por esencia, esta piedad completamente interior tiende a acabar con las formas usuales de la devoción. Pero acción favorecida, además, por poderosas influencias. En esta misma primavera de 1525 en que Miguel de Eguía reimprime el *Enchiridion* en latín, Erasmo sabe ya por sus amigos que el libro está traducido en lengua española, y que su impresión tiene que chocar con la censura de un dominico que denuncia dos de sus pasajes como heréticos. Pues bien —señal de los tiempos—, es Luis Coronel en persona, el *Doctor parisiensis*, colaborador hasta hacía poco tiempo de Hulst en la Inquisición de los Países Bajos y ahora secretario del Inquisidor General Don Alonso Manrique, quien toma la defensa del *Enchiridion* calumniado.^[33] Así el evangelismo, que va creciendo desde la época de Cisneros, llega a su florecimiento sin sufrir demasiado por la atmósfera nueva que crea la condenación de Lutero. Está cerca el momento en que el Inquisidor General en persona cubra con su autoridad la traducción española del *Enchiridion*. Este libro, levantado hasta las nubes por la minoría, rápidamente acogido por un público cada vez más vasto, va a realizar en España una verdadera revolución espiritual, que la guerra entre el Emperador y el Papa contribuirá a hacer más grave.

CAPÍTULO IV

ILUMINISMO Y ERASMISMO

EL *ENCHIRIDION*

I. *El iluminismo en Castilla la Nueva: recogimiento y abandono.* II. *Aspectos sociales del movimiento: las “beatas”; los franciscanos reformados; los “cristianos nuevos”; los grandes señores. Relaciones con la revolución religiosa europea. Primeras infiltraciones erasmianas.* III. *El Enchiridion traducido al español: manual de cristianismo en espíritu.* IV. *Metamorfosis del iluminismo en erasmismo. María Cazalla. Rodrigo de Bivar. El caso de Ignacio de Loyola.* V. *Maldonado, testigo de la revolución erasmiana. Efervescencia monástica. Escaramuza en Palencia entre un fraile y el traductor del Enchiridion.*

I

PARA COMPRENDER el carácter del erasmismo español y para poder explicar lo brusco de su auge, es indispensable hacerlo sumergir en el seno de un movimiento espiritual más vasto, que la Inquisición trata por esos días de contener con un dique: el de los “alumbrados, dejados o perfectos”. Semejante método puede parecer peligroso, y lo es efectivamente, puesto que este movimiento no nos es conocido más que de manera fragmentaria. No obstante, cuando se le estudia en sus fuentes, es decir, en los documentos de la Inquisición, se ve al erasmismo mezclado con el iluminismo de modo tan inextricable, que se comprende la necesidad de esta incursión por regiones mal exploradas. El ries-

go, por otra parte, es menor de lo que parece, puesto que el *iluminismo* se hace a su vez mucho más comprensible cuando se le estudia relacionado con el movimiento erasmiano. Las tendencias de los alumbrados ofrecen analogías evidentes con las de la gran revolución religiosa que conmueve por entonces a Europa, y que palabras como *protestantismo* o *reforma* resumen de manera tan engañosa. Y no se puede hacer a un lado el problema con la simple comprobación de que las afirmaciones de los *iluminados* coinciden en ciertos puntos con las de los protestantes, mostrando que el “iluminismo español”, nacido antes que Lutero publicara sus noventa y cinco tesis, es una doctrina distinta e independiente del “protestantismo”.^[1] El “protestantismo” también tiene orígenes anteriores al 31 de octubre de 1517.

La verdad es que no podemos reducir estos movimientos a doctrinas. Para quien lee el Edicto inquisitorial^[2] promulgado en 1525 contra los alumbrados del reino de Toledo, es evidente que las cuarenta y ocho proposiciones que condena no son otros tantos artículos de un credo confesado por todos los adeptos de una secta; examinando los procesos que dieron lugar a este Edicto, es posible observar que esas “proposiciones” son en realidad “frases” atribuidas a tal o cual persona determinada. Entre todas estas frases la Inquisición percibe, ciertamente, unidad de tendencia. Por otra parte, registra el rumor público que acusa a los alumbrados de formar *conventículos* y de distinguirse del común de los fieles. Pero los documentos no revelan la existencia de capillas en que se entrara por una especie de iniciación. El iluminismo español es, en sentido amplio, un cristianismo interiorizado, un sentimiento vivo de la gracia. Se expresa con mayor precisión en ciertos métodos o en ciertas fórmulas cuyo valor se discute entre alumbrados, y que, en cierta medida, definen tendencias rivales. Boehmer, desde hace ya bastante tiempo, distinguió entre estas tendencias la del *recogimiento* y la del *abandono*.^[3] No estará mal que, para penetrar bien el pensa-

miento de los alumbrados, empecemos por seguir a Boehmer en esta división, a reserva de demostrar posteriormente que ambas corrientes, en la realidad, mezclan sus aguas.

El *recogimiento* es la espiritualidad que florece entonces entre los franciscanos reformados de Castilla la Nueva. Es un florecimiento del misticismo alentado por Cisneros, que encontrará su expresión más rica y refinada en el *Tercer abecedario espiritual* de Fr. Francisco de Osuna.^[4] Es un método por el cual el alma busca a Dios en su propio seno, en un desprendimiento tan total del mundo, que hace a un lado el pensamiento de toda cosa creada, y hasta todo pensamiento discursivo. Lo que tiene de atrevido, en una época en que la *Vita Christi* del Cartujano se considera casi siempre como la última palabra de la contemplación, consiste en decir que la evocación de la santísima Humanidad de Cristo no es un medio de unirse a Dios. De la misma manera que “los apóstoles estaban detenidos en el amor de la sacra Humanidad, la cual era menester que les quitasen para que así volasen a mayores cosas deseando la venida del Espíritu Santo”, así también “conviene a los que se quieren allegar a la alta e pura contemplación dejar las criaturas e la sacra Humanidad para subir más alto y recibir más por entero la comunicación de las cosas puramente espirituales”.^[5] Esta espiritualidad se apoya en las enseñanzas de San Bernardo y de Gersón; es una disciplina del alma que tiende a hacerla disponible para “la amistad e comunicación de Dios”.^[6] Es preciso “que desembaracemos el corazón, y en tal manera se debe desembarazar que dél se vacíe y eche fuera todo lo criado, para que el señor dello sólo more dentro en él”.^[7] Todo el tratado de Osuna es una guía minuciosa que conduce a ese resultado final a través de una purificación de las pasiones y de los deseos.

Pero ¿debe llegar este gran despojamiento hasta el punto de rechazar la dulzura de los éxtasis, de los arrobamientos y de otros favores espirituales, como si éstos fueran un lazo que retu-

viera al alma cautiva del amor de sí misma? Osuna no lo cree así. El deseo de “la divina dulcedumbre” no aleja de Dios, todo lo contrario, a condición de que el alma favorecida con alguna gracia no se detenga en ella curiosamente, sino que se abra simplemente al don del Señor y se entregue a él: Dios está por encima de los gozos que otorga a quienes lo buscan.^[8]

Osuna muestra cómo el conocimiento de Dios a que conduce el recogimiento es un conocimiento amoroso del alma purificada por las virtudes morales, iluminada por las virtudes teológicas, perfeccionada por los dones del Espíritu Santo y las bienaventuranzas evangélicas; “teología mística, que quiere decir escondida”, muy diferente de la teología escolástica; oración mental a la cual no bastan la lectura y la palabra; arte de amor; unión: el recogimiento merece todos estos nombres y muchos otros.^[9] El corazón es lo que importa, mucho más que las manos, que la cabeza, que los ojos o los pies: las ceremonias exteriores no son nada sin las disposiciones íntimas.^[10] Por otra parte, para quien llega a cierto grado de la vida espiritual, los gemidos de amor que salen de los labios vienen a la vez del corazón, y de una fuente mucho más misteriosa. Es, como dice San Pablo, el Espíritu Santo que ora en nosotros con gemidos inenarrables. Es precisa una preparación: “ca debes saber que Dios sea como el pulido tornero, que no pone sus sotiles herramientas sino en lo que primero está labrado de azuela; y por esto no infunde la fe, que es virtud teológica, sino a los que tienen fe de suyo, aunque ésta, en comparación de la que Él infunde, valga muy poco”.^[11] Osuna pone una ingeniosidad extrema en sugerir la parte preponderante de la gracia divina en la vida espiritual más elevada, sin negar el valor del esfuerzo humano. Este esfuerzo desempeña un papel sobre todo negativo: “el recogimiento no hace otra cosa sino vaciarnos de nosotros mismos, para que Dios se extienda más en el corazón”.^[12] Su suprema recompensa es un estado de quietud, un estado de “no pensar na-

da” que el seudo-Dionisio simboliza en la “divina tiniebla”. Pero, atención: “este *no pensar nada* es pensarlo todo”; esta ausencia de pensamiento resume en realidad todo pensamiento posible, “pues que entonces pensamos sin discurso en Aquel que todo lo es por eminencia maravillosa”.^[13]

Esta mística del *recogimiento* no ha incurrido aún en la censura inquisitorial. La profesan religiosos demasiado penetrados de toda la tradición cristiana para que quepa la posibilidad de una incauta inclinación por la pendiente quietista. Los alumbrados que predicán el *abandono* a Dios parecen obrar con menos prudencia. A medida que su propaganda va inquietando más y más a la Inquisición, los “recogidos” se preocupan cada vez más por distinguirse de ellos, y por presentar a los “dejados” como innovadores. Gracias a las declaraciones de Nicolás de Enbid y del sacerdote Olivares, de Pastrana,^[14] se entrevé por lo menos cómo esta espiritualidad más atrevida tiende, hacia 1523, a suplantar el recogimiento entre los alumbrados de una pequeña ciudad castellana. Olivares, Enbid y otros varios habían sido iniciados por Fr. Francisco de Osuna, Fr. Francisco Ortiz y Fr. Cristóbal de Tendilla en la oración de recogimiento. Este método consistía esencialmente en impedir que los sentidos se derramasen al exterior, y en rechazar todo pensamiento, para llegar a un estado de quietud en que el alma, sin pensar ya ni en sí misma ni en Dios, se unía sin embargo a éste. Los maestros franciscanos habían enseñado a los espirituales de Pastrana a arrodillarse primero durante un instante y a sentarse después en un rincón, cerrando los ojos para recogerse mejor. Pero esta manera de hacer oración, dice Olivares, no gozaba de la aprobación de la “beata” Isabel de la Cruz ni del iluminado lego Pedro Ruiz de Alcaraz, cuya influencia se iba acrecentando en la región, y que enseñaban el abandono completo a Dios.

Ya en 1522 ciertos franciscanos de Cifuentes, discípulos de Alcaraz y de Isabel, Fr. Diego de Barreda en particular, habían

conseguido cuando menos un adepto decidido en Pastrana: se llamaba Francisco Jiménez de Santo Domingo. En 1523, Alcaraz en persona había venido a Pastrana, y se le había acogido como gran siervo de Dios en diversas casas, en particular en la de Jiménez, en la de Gaspar de Vedoya y en la de Alonso López Sebastián.^[15] En todas partes, Alcaraz fundamentaba sus palabras en la Biblia, principalmente en San Pablo. Como Ortiz se hallaba presente en la ciudad, “recogimiento” y “dejamiento” habían podido enfrentarse en largas discusiones. Un testigo muestra al franciscano Ortiz y al laico Alcaraz discutiendo sobre la mejor manera de servir a Dios: “Alegaron, dice, autoridades de la Sagrada Escritura, y me pareció que Ortiz hacía muchas concesiones a su interlocutor”.^[16] Es lástima que no conozcamos al menos la sustancia de semejante plática. Lo que de ella se nos dice basta para demostrar que “recogidos” y “dejados” no están en desacuerdo violento. Pero nos gustaría saber con mayor precisión sobre qué puntos se apoyaban sus discusiones. Sólo podemos adivinarlo en parte por las deposiciones de los procesos y por ciertas páginas polémicas del *Tercer abecedario* de Osuna.

Acabamos de ver que Alcaraz e Isabel de la Cruz son hostiles a un método de oración que recomienda a sus adeptos cerrar los ojos para recogerse. El principal reproche que tienen contra esta práctica parece ser el del escándalo. La práctica se ejercita en público, en la iglesia, y los que quieren entregarse a ella sin ostentación tienen que abrir los ojos cada vez que alguien pasa cerca de ellos. Es el mismo vicio de ostentación que Alcaraz reprueba en los arrobamientos de los franciscanos de La Salceda y de sus discípulos de Pastrana. Reprocha particularmente a Fr. Cristóbal de Tendilla el mostrar así en su persona “cosas para admiración”.^[17] En esto nos topamos, al parecer, con uno de los principales puntos de divergencia entre “recogidos” y “dejados”.

Los espirituales que desconfiaban de los arrobamientos invocaban en su contra el juicio de San Vicente Ferrer. Éste, en el *Tratado de la vida espiritual*, pone en guardia contra las visiones y otras maravillas sospechosas; compara los arrobamientos con crisis de rabia (*rabiamenta*). Este tratado, como se recordará, se había traducido y vulgarizado ya en 1510 por orden de Cisneros, junto con el libro de Santa Ángela de Foligno;^[18] pero los capítulos XI y XII, donde se reprueban los arrobamientos, se han suprimido en esta traducción, elaborada sin duda en medios franciscanos favorables, como el Cardenal mismo, a la espiritualidad visionaria de la Madre Marta o de la Beata de Piedrahita. Fr. Francisco de Osuna, tomando la defensa de los arrobamientos y aludiendo, sin nombrarlo, a San Vicente Ferrer, no vacila en opinar que el libro de este santo ha sido interpolado por algunos enemigos de la devoción. Y, como para replicar al *Tercer abecedario*, veremos aparecer muy pronto una traducción nueva, íntegra esta vez, del *Tratado de la vida espiritual*, “porque, observa el traductor, quien antiguamente en lengua castellana le puso dejó de poner algunos capítulos que están en latín de mucho provecho”.^[19]

Parece como si, al acentuarse la “pululación” mística y al chocar la “unión divina” con la competencia victoriosa del “abandono a Dios”, se hubiera agudizado de nuevo el debate hacia 1525. “Aunque en nuestros tiempos —dice Osuna— haya muchas personas visitadas de Dios con abundancia de gracia, también hay muchos tan ajenos della, que viendo en otros por algunas señales exteriores lo que no ven en sí, tiénenlos por locos y engañados o endemoniados, y *el menor mal que otros les atribuyen es la hipocresía...*”. Estas últimas palabras parecen responder precisamente a los “dejados”. Osuna dice además: “Los que ni por sanctidad, pues no la tienen, ni por letras, pues no las saben, no pueden conocer los movimientos que suelen tener las personas devotas, luego dan mala sentencia en lo que no son

jueces, y dicen que ninguno sancto hizo cosas semejantes, como si ellos tuvieran conversación con todos los sanctos mientras vivieron en este mundo. Aunque no se escribieron todas las cosas que los sanctos tuvieron, bien sabemos que Sancto Domingo e Sant Francisco e muchos de sus compañeros tuvieron cosas que no pudieron encubrir sin dar voces e gritos y tener otros movimientos no acostumbrados; y pues que ellos los tuvieron, no es mucho que agora los tengan otras personas devotas”.^[20]

Es difícil no pensar en estas líneas cuando se lee, en las deposiciones de Alcaraz, una reprobación de los éxtasis públicos de Fr. Cristóbal de Tendilla, de Fr. Juan de Olmillos y de sus discípulos de Pastrana. Ni Alcaraz ni Isabel de la Cruz, representantes típicos del “dejamiento”, tienen esta clase de éxtasis, de palabras o de visiones sobrenaturales en que abundaban la Madre Marta o la Beata de Piedrahita, de las cuales no está exenta Francisca Hernández, y que cultivan ciertos franciscanos dados a la oración de recogimiento. La tendencia de los “dejados” se caracteriza por una gran desconfianza hacia toda manifestación vidente de amor divino. Las gracias sobrenaturales que una espiritualidad ambiciosa se complace en publicar, las tienen ellos por engañosas del demonio, y aun sospechan que son pura comedia.

Esto no quiere decir que los “dejados” vean con repugnancia la idea de una milagrosa acción de Dios en el hombre. Por el contrario, semejante acción nada tiene de insólito a sus ojos. No se reviste de apariencias anormales. Es el milagro cotidiano del amor. En efecto, el amor de Dios, para quien sabe comprenderlo, no es sólo el término de la vida espiritual, sino también su principio. Es divino por su fuente lo mismo que por su objeto. Dios es el único que puede infundir en los hombres un amor digno de Él. Tal es, sin duda, el sentido de la impresionante fórmula atribuida a Alcaraz: “El amor de Dios en el hombre es Dios”. Melchor Cano^[21] verá más tarde en esto, y muy

certeramente, la quintaesencia del iluminismo. Es un punto sobre el cual “recogidos” y “alumbrados” no debían de tener gran trabajo en ponerse de acuerdo. Osuna, en el *Tercer abecedario*, celebra el maravilloso poder del amor por el cual Dios, que es indivisible, reside en el alma de todos aquellos que aman a su Hijo.^[22] Fr. Francisco Ortiz, en uno de los sermones que predica durante la cuaresma de 1524 en Burgos, ante la Corte imperial, llega a decir que Cristo se halla más perfectamente presente en el alma de los justos que en el Santísimo Sacramento del altar. Esta última proposición se incluirá el año siguiente en el Edicto contra los alumbrados.^[23] No bien la lanza el fraile, produce un escándalo en el monasterio de los franciscanos de Burgos, pero encuentra un defensor en la persona de Fr. Gil López,^[24] discípulo, como Ortiz, de Francisca Hernández, y futuro predicador imperial.

De esta importancia primordial que se concede al amor se desprende una ética atrevida, muy desconcertante para los devotos timoratos. Lo esencial es “dejarse al amor de Dios”, pues este amor “ordena la persona en tal manera que no puede pecar mortal ni venialmente”.^[25] Inútil es destacar el peligroso carácter de esta creencia en la impecabilidad que da a la persona el amor. Francisca Hernández, cuya castidad no estaba por encima de toda sospecha, tenía fama, entre sus adictos, de haber alcanzado tal grado de santidad que ya no le era necesaria la continencia.^[26] ¿Será esta doctrina de la impecabilidad, como dice Boehmer, una falsa interpretación de la libertad evangélica? Es posible. Viene a relacionarse claramente con un sistema moral emparentado con el siervo arbitrio de Lutero. Alcaraz, según un alumbrado de Pastrana, decía que todas nuestras buenas obras proceden de Dios, y que el hombre no puede hacer nada por sí, como no sea someterse a Dios y reconocer su nada: claro está que este mismo conocimiento es un don de Dios. Decía también “que entonces se usaba mejor de la libertad del libre arbi-

trio cuando se sujetaba a Dios, pues sin Él no podía bien escoger”.^[27] Pero sería craso error creer que esta fe en el abandono a Dios disimule un puro y simple abandono a sí mismo y, en fin de cuentas, un “laxismo” moral. Si por azar se le reprocha a una alumbrada una especie de glorificación del acto de la carne realizado en el matrimonio,^[28] si Francisca Hernández queda convicta de haber llegado con algunos de sus fieles a extremas libertades de contacto,^[29] por lo general no se observa en este movimiento iluminista de Castilla la turbia mezcla de sensualidad y misticismo que caracterizará, medio siglo después, a los alumbrados de Llerena. La Inquisición reprocha a los alumbrados del arzobispado de Toledo palabras “que parecían desviarse de nuestra santa fe católica e de la común observancia”, pero no les reprocha por apartarse de la moral común; los acusa de que “se juntaban e facían conventículos particulares secreta e públicamente”, pero no dice que estas reuniones dieran lugar a secretas orgías.^[30]

El abandono que profesa Alcaraz no es en manera alguna abandono a la inclinación natural: por el contrario, enseña “que debía el hombre siempre andar contra sí venciendo nuestras pasiones, porque la naturaleza viciosamente nos inclina”. A alguien que le pregunta de qué manera debe servir a Dios, le responde: “*Mortificate membra vestra*, que no habéis menester agora otra cosa”.^[31] Parece más bien que el iluminismo de los “dejados” o “perfectos” se caracteriza por una especie de radicalismo moral, que se inspira en el Sermón de la Montaña para juzgar el formalismo que sirve de moral a la mayor parte de los hombres. Entre las proposiciones condenadas en el Edicto de 1525 figura esta palabra de Cristo: “Que en ninguna manera se había de jurar”.^[32]

Pero si el iluminismo invocaba la inspiración divina era sobre todo para ir en contra del formalismo religioso. A decir verdad, las “voluntades” humanas contra las cuales lanzaban mayor nú-

mero de dardos eran los mil actos interesados de la rutina devota. De allí la asociación que existía en la crítica de los alumbrados entre dos palabras en apariencia contradictorias: los devotos son hombres “llenos de voluntad y ataduras”.^[33] A causa de no saber “dejarse al amor de Dios”, creen servirlo multiplicando las señales de la cruz y las genuflexiones, tomando agua bendita, golpeándose el pecho, besando la tierra al *incarnatus est*. Lo esencial de la misa consiste para ellos en levantarse, sentarse o arrodillarse, es decir, en “jugar con el cuerpo”.^[34] Se dedican al culto de las imágenes y a la adoración de la cruz, cosas que los alumbrados rechazan como idolátricas.^[35] La oración misma, acto por excelencia del culto en espíritu, está llena de “ataaduras”.^[36] ¿Por qué orar en la iglesia mejor que en cualquier otra parte? ¿Por qué orar con tales o cuales palabras y no con tales o cuales otras? ¿Por qué orar vocalmente? ¿Por qué abrumar a Dios con peticiones particulares? ¿Por qué ha de decir uno a sus amigos: “rogad al Señor por mí”? Dios tiene cuidado de todos, y sabe lo que nos conviene. En verdad, no hay más que una sola oración, que resume todas las demás: *Fiat voluntas tua*.

Si se añade a estas tendencias una gran libertad de juicio con respecto a la vida monástica, a las bulas de indulgencia, a las excomuniones, a los ayunos y a las abstinencias, que son “ataaduras” mortales para la libertad del alma; si se piensa que el evangelismo decidido de ciertos iluminados llega hasta el grado de hacer buenamente a un lado la doctrina de los santos, pretendiendo no conocer más que la Sagrada Escritura,^[37] se comprenderá que la Inquisición se haya alarmado de la propaganda de los “alumbrados o dejados”, y que el Edicto que denuncia esta propaganda encuentre en algunas de sus proposiciones cierto sabor luterano.

Después de lo dicho, nos podríamos ver tentados a considerar el “dejamiento” como una corriente nítidamente heterodoxa, más que semiprotestante, y a oponerle el “recogimiento” co-

mo una forma de espiritualidad ortodoxa que va más allá de las formas usuales de la piedad católica, pero sin negarlas. No es fácil, sin embargo, en esta época, trazar una frontera divisoria entre catolicismo y protestantismo, o, como se dice por entonces, luteranismo. No hay que olvidar que el “recogimiento” se nos aparece sobre todo a través del *Tercer abecedario*, es decir, a través de un libro bastante voluminoso, en el cual sus tendencias espirituales tienen lugar de sobra para desarrollarse y formularse evitando las interpretaciones desfavorables de la ortodoxia suspicaz; libro, por otra parte, dos años posterior al Edicto y que, como es natural, evita las fórmulas condenadas. El “dejamiento”, por el contrario, lo conocemos gracias al Edicto mismo y gracias también a uno de los procesos que dieron ocasión para él: el de Pedro Ruiz de Alcaraz. Las proposiciones incriminadas, en las que nos vemos obligados a buscar la expresión del pensamiento de los “dejados”, son las puntas más atrevidas de una propaganda oral, frases entresacadas de un sermón, ocurrencias lanzadas en la conversación familiar. Ya hemos visto cómo Fr. Francisco Ortiz, al defender en Pastrana el “recogimiento”, da la razón ampliamente al maestro de los “dejados”, y cómo entre las fórmulas condenadas en 1525 hay cuando menos una que es de él. Estas observaciones deben impedirnos abrir un abismo infranqueable entre las dos tendencias.

La iluminación a que aspira el “dejamiento” tiene un carácter menos excepcional que los arrobamientos o las revelaciones de los “recogidos”. Uno de los temas de la predicación de Cazalla a los iluminados de Pastrana es que cualquier hombre puede ser “alumbrado”. Pero esto no basta para señalar una oposición clara entre dos espiritualidades de las cuales una florece sobre todo en el claustro o entre las “beatas”, mientras que la otra es más laica, y también más desembarazada de todo ascetismo y de toda armadura ceremonial. Cazalla es fraile, lo mismo que Ortiz y que Osuna. Isabel de la Cruz es hermana terciaria, lo mismo

que María de Santo Domingo. Aunque no estén de acuerdo en cuanto a la mejor manera de hacer oración, ciertamente coinciden en reconocer la superioridad de la oración mental. Su actitud para con las ceremonias y las obras tiene que diferir sobre todo por matices individuales que dependen del humor más bien que de un propósito doctrinal. El lego Alcaraz, ante la Inquisición, somete sus afirmaciones a la ortodoxia, como lo hará finalmente Ortiz.^[38] Osuna no vacila en escribir que los religiosos mendicantes que no se entregan a la oración mental son ladrones de limosnas.^[39] Por lo demás, él está muy lejos de considerar esta elevada vía espiritual como reservada a los religiosos, o bien incompatible con el estado de matrimonio. Dirige su enseñanza, de manera expresa, a las personas que viven en el siglo. Él ha visto personalmente cómo ciertos comerciantes, a quienes su gran fortuna y el cuidado de sus negocios parecerían *a priori* apartar de la contemplación, fueron muy adelante en el camino del recogimiento del alma.^[40]

El abandono a Dios, ya lo hemos dicho, no es la negación de todo esfuerzo ascético, puesto que adopta como fórmula el *mortificate membra vestra*. El recogimiento, por su parte, se basa en un ascetismo moderado y humano. Osuna, sin duda, ve en las penitencias y asperezas la condición necesaria de toda vida espiritual digna de este nombre.^[41] Pero ve en ellas algo así como un régimen que cada contemplativo tiene que adaptar a su uso. Recuerda que, a juicio de los teólogos lo mismo que a juicio de los médicos, el ayuno sin discernimiento es más perjudicial que un ligero exceso de alimento.^[42] Los perfumes, dice en otra parte,^[43] deben rechazarse lo mismo que los malos olores; pero si hay que escoger entre las dos cosas, más vale un buen olor que uno malo, pues si el primero corre peligro de hacerse causa de deleite, el segundo provoca en el hombre limpio “una manera de indignación, y así es más inquietado”.

Estamos demasiado acostumbrados a considerar Reforma y Contrarreforma como dos escuelas de sombrío pesimismo, dominada la una por la inhumana predestinación, y afanada la otra en mantener carne y espíritu en la obediencia al precio de una ascesis sin misericordia. De modo semejante, nos cuesta cierto trabajo llegar a la comprensión de ese momento en que ambas están aún mezcladas y comulgan en un sentimiento optimista de la gracia. Tal es, no obstante, la fuerza que anima por entonces al gran movimiento de renovación religiosa a través de Europa entera. No sólo en la doctrina de Lutero tiene la libertad cristiana dos fases, una exterior y negativa —liberación del temor servil y de las coacciones eclesiásticas— y otra interior y positiva —fe del alma regenerada en un poder divino del que ella es participante—:^[44] también en España muestra el iluminismo esa mezcla de libertad con respecto a las ceremonias y de confianza en un Dios que da la paz y la alegría. También aquí las diferencias que se notan entre “recogidos” y “dejados” son menores que su común oposición a la piedad sierva y amarga. El ascetismo se humaniza porque se siente la gracia como una marea que va subiendo, pronta a llenar las almas que se han vaciado de amor propio. El cuerpo no es enemigo demasiado temible para que se le trate con crueldad.

Por otra parte, el sufrimiento aparece como señal de un insuficiente acuerdo con Dios. Mucho nos gustaría saber qué cosa exactamente entienden los alumbrados cuando dicen que “en la bienaventuranza hay fe”.^[45] Sospechamos que para ellos la bienaventuranza es la señal suprema de la fe. “Recogidos” y “dejados” dan unánimemente la espalda a la devoción triste, inquieta, que evoca con todo detenimiento los sufrimientos del Crucificado para llorar por ellos. Los “dejados” no quieren que se derramen lágrimas a causa de la Pasión: se regocijan el Jueves Santo lo mismo que el Domingo de Resurrección.^[46] Osuna mismo, a pesar del cuidado minucioso que tiene en no oponer

la oración de recogimiento a la contemplación de la humanidad dolorosa de Jesús, no deja de señalar con gran nitidez el contraste que hay entre la tristeza de que ésta se alimenta y la alegría que conviene a aquélla: “Lo que he conocido en esta vía del recogimiento es que aprovechan poco en ella los hombres que son naturalmente tristes; y los que de sí mismos son alegres y ordenan su alegría a Dios aprovechan mucho, y en el ejercicio de la sacra Pasión es al revés”.^[47]

“Quitar el temor y poner seguridad”: tal es, a juicio de un teólogo español,^[48] uno de los rasgos gracias a los cuales el iluminismo se emparenta con el luteranismo. Es impresionante la justeza de este juicio cuando nos encontramos por azar en presencia de una expresión algo espontánea de la piedad de los “alumbrados”. Hay, por ejemplo, cierta carta devota del humanista Castillo a su hermana Petronila de Lucena, que está como bañada de alegre confianza en un Dios que se instala en el alma como un “buen huésped” para colmarla de beneficios, que “obra en nosotros obras de vida eterna”, que es “nuestra vida, nuestro mantenimiento, nuestro Dios, nuestro Señor”.^[49] Comparada con otro documento de la misma naturaleza, dirigido por la Beata de Piedrahita al Cardenal Cisneros,^[50] esta carta nos hace medir el camino que recorre en una quincena de años el iluminismo: el alma que busca a Dios se detiene cada vez menos en gemir por su propia indignidad, se complace cada vez menos en la evocación del Crucificado, se siente cada vez menos desterrada en la vida terrestre. La promesa de la iluminación divina se propaga ahora como una buena nueva; libera a las almas de sus pobres “temorcillos”. Nada más comunicativo que semejante fe. Ciertamente, no es fácil decir hasta qué profundidades afecta a la sociedad española en el momento en que la Inquisición ve, estupefacta, sus progresos. Pero el movimiento presenta curiosas características sociales que vale la pena señalar.

La más palpable de todas es el papel capital que en él desempeñan algunas mujeres. Éstas, por otra parte, complican singularmente el estudio del movimiento, pues constituyen centros de atracción más o menos rivales. Como la Beata de Piedrahita hacia 1509, estas mujeres tienen fama de estar iluminadas por el Espíritu Santo; si no tienen éxtasis como aquélla, todos admiran la profundidad con que comentan la Escritura sin saber latín ni teología; estas “siervas de Dios” llevan a cabo verdaderas curaciones espirituales, cuyo secreto parece residir en la sencillez familiar con que enseñan el amor de Dios. Algunas de ellas causan también su poco de escándalo por el atractivo de que gozan entre todo un mundillo de eclesiásticos y religiosos. En Salamanca, hacia 1519, y en Valladolid, varios años después, la habitación de la beata Francisca Hernández es asiduamente frecuentada por jóvenes clérigos, en particular por Bernardino Tovar, hermano del Doctor Juan de Vergara, por el franciscano Fr. Gil López y por el Bachiller Antonio de Medrano. Pero aquí no se trata ya de visitas como las que recibía la Beata de Piedrahita, que acogía a los espirituales que llegaban de todas partes para consultarla (recordemos a Fray Melchor): Sor María besaba a todos sus visitantes con la mayor sencillez del mundo, sin recatarse; Francisca tiene sus familiares; admite a Medrano a una intimidad muy vecina del concubinato. Se les denuncia a la Inquisición ya en 1519, y se les condena a vivir separados.^[1] Pero a Francisca Hernández, ya lo hemos visto, la consideran “sus *devotos*” demasiado perfecta para que puedan dañarle tamañas libertades.

Francisca viene entonces a residir en Valladolid, durante año y medio, en casa del Licenciado Bernardino, y después en la de Pedro Cazalla. Medrano no respeta la sentencia que lo obliga a vivir a cinco leguas cuando menos de la ciudad en que vive Francisca. Se abstiene de conversar con ella, pero le dice la mi-

sa, y ella cocina para él. Un día que el Obispo Cazalla se encuentra invitado a almorzar en casa del Licenciado Bernardino en compañía de Francisca, el propio Tovar, Villarreal y Cueto, Medrano se acerca a la puerta de la sala y dice al Obispo: “Hágamela comer Vuestra Reverendísima a mi hija”. Esto da ocasión a ciertos sarcasmos con respecto a las censuras y excomuniones eclesiásticas. El que se burla de ellas con mayor desenfado es Tovar.^[2]

El mismo Bernardino Tovar es muy adicto a Francisca. El Doctor Vergara, al partir a Flandes en 1520, había intentado en vano separarlo de ella. A su regreso, en 1522, lo encuentra instalado en una aldea de los alrededores de Valladolid, donde lo tiene cogido la hechicera. Esta vez llega a llevarse consigo a su hermano a Alcalá.^[3] La ruptura no es todavía desunión. Desde lejos, Tovar le envía sus recuerdos haciendo que vayan a verla sacerdotes que son amigos o discípulos suyos: Villafaña y Olivares, de Pastrana; Santo Domingo y Gumiel, de Toledo. Pero se va apartando cada vez más de Francisca.^[4] Ésta, en 1523, ha encontrado, por otra parte, un nuevo *devoto* de especie más fervorosa y más fiel en la persona de Ortiz, que arrostrará la persecución por ella.

La acción de Isabel de la Cruz es menos amplia y también menos turbia, pero quizá más profunda. Hermana de la tercera orden franciscana, vive en Guadalajara, su ciudad natal, en la parroquia de Santo Tomás, y enseña a bordar a las hijas de los principales.^[5] Desde 1519 se denuncia a Isabel en compañía de Pedro Ruiz de Alcaraz, que por cierto se confiesa a grandes voces discípulo suyo en materia espiritual. Pero la maledicente Mari Núñez —Mala Núñez, como la llamaba el provincial de los franciscanos— la acusa de herejía, no precisamente de libertad de costumbres. Ella es también quien enseña el *abandono* a Fr. Diego de Barreda, maestro de los alumbrados de Pastrana.^[6] Por mediación de Alcaraz y de los Cazalla, Isabel es la principal

inspiradora de los “dejados” de Castilla la Nueva. Su proceso, desgraciadamente, se ha perdido, y carecemos de detalles sobre su influencia.

Mejor informados estamos acerca de María Cazalla, gran admiradora de Isabel,^[7] que hace a su lado, y luego como sucesora de ella, un papel bastante considerable en la vida religiosa de Guadalajara y de los alrededores. Hermana del obispo Fr. Juan de Cazalla, antiguo capellán de Cisneros, María está casada con un importante burgués de la villa, Lope de Rueda; es madre de varios hijos. Atormentada por un gran deseo de perfección, sigue durante cierto tiempo la inspiración de la beata Mari Núñez, que vive en casa de ella, y que le aconseja huir de los deleites carnales en el matrimonio; su vida conyugal pasa entonces por días bastante tormentosos. Después aprende a respetar mejor la voluntad de Dios y llega a considerar el acto del matrimonio sin escrúpulo alguno, como un acto en que se halla más cerca de Dios que si estuviera en la oración más elevada del mundo.^[8]

María Cazalla ejerce, en compañía de su hermano el Obispo, un verdadero apostolado por la predicación íntima. La encontramos a su lado en Pastrana en 1522, en los momentos en que el evangelio del abandono se difunde por estos lugares. Huésped de la viuda Cereceda, hace de su aposento un lugar de reuniones piadosas en que las damas aprenden la verdadera manera de servir a Dios. Una de las oyentes resume así un sermón que alguna vez le oyó: “Bien creo yo, hermanas, que todas vosotras querríais ir al paraíso; pues bien, amad a Dios y guardad sus mandamientos”. Después de lo cual, María toma un libro escrito en romance y lee una epístola de San Pablo.^[9] De vuelta en Guadalajara, difunde la buena palabra en los palacios de la aristocracia y hace sentir su atractivo hasta entre los clérigos de Alcalá: Tovar se hace uno de sus *devotos*, como antes había sido uno de los de Francisca Hernández.^[10]

Al lado de esta importancia del elemento femenino, cabe señalar en el movimiento iluminista contactos múltiples con las órdenes mendicantes, y en particular con el franciscanismo reformado. La Beata de Piedrahita, que pertenecía a la orden tercera de Santo Domingo, atraía ya, según se ha visto, a los franciscanos. Isabel de la Cruz es terciaria franciscana. Franciscanos son Fr. Francisco Ortiz y el obispo Fr. Juan de Cazalla. Franciscano Osuna, maestro del recogimiento. Ya hemos visto el papel desempeñado en Pastrana por ciertos franciscanos del monasterio de Cifuentes, y cuando el “dejamiento” invade la región de Escalona, el terreno ha sido abonado anteriormente por dos alumbrados franciscanos, Fr. Francisco de Ocaña y el guardián del monasterio, Fr. Juan de Olmillos, cuyos éxtasis, sermones y atrevimientos proféticos arman gran revuelo.^[11] Ciertamente, lo que faltó fue que el iluminismo estuviera patrocinado oficialmente por los superiores de la Orden. El capítulo provincial celebrado en 1524 en el monasterio toledano de San Juan de los Reyes se espanta de los progresos de esta herejía contra la cual la Inquisición ha comenzado a enderezar sus persecuciones; el padre general, Fr. Francisco de Quiñones, da orden de tratar sin misericordia estas iluminaciones imaginarias con las tinieblas del calabozo. El provincial Fr. Andrés de Écija se traslada a Escalona y fuerza a Fr. Juan de Olmillos a renunciar a sus éxtasis públicos. Encarcela a Isabel de la Cruz y hace que le quiten el hábito de hermana terciaria.^[12] Ortiz, por permanecer fiel a la sospechosísima Francisca, se ve abrumado de humillaciones y de persecuciones por sus superiores. A pesar de todo, es incontestable que la reforma franciscana, por su voluntad misma de crear hogueras de vida espiritual, ha dejado terreno propicio para una fermentación mística como el iluminismo. Cuando Mari Núñez calumnia a Isabel de la Cruz, un franciscano le demuestra su indignación diciéndole que toda la orden de San Francis-

co tomará la defensa de Isabel.^[13] Semejantes palabras tienen, cuando menos, valor de indicio.

No menos impresionante es la participación de los “cristianos nuevos” en el movimiento iluminista. Ya hemos dejado entrever la importancia de este elemento en la vida religiosa de España al hablar de Fr. Melchor y de Fr. Juan de Cazalla. Ahora vemos cómo este último difunde el evangelio iluminista con la colaboración de su hermana María. El hermano de ambos, Pedro, casado con Leonor de Vibero, y que ocupa lugar prominente entre la burguesía de Valladolid, por el elevado cargo que tiene de funcionario de las finanzas reales, da a Francisca Hernández hospitalidad permanente.^[14] Los Ortiz son también conversos, naturales de Toledo. Fr. Francisco, hijo de Sancho Ortiz y de Inés Yáñez, es, lo mismo que los Cazalla, de origen judío por las dos líneas, paterna y materna.^[15] Otros Ortiz, igualmente de Toledo e igualmente “confesos”, están mezclados en el movimiento iluminista: el Maestro Gutierre Ortiz, miembro del Colegio, y el Licenciado Miguel Ortiz, cura de la capilla de San Pedro, siguen los cursos de griego del alumbrado Juan del Castillo, y tanto estos dos Ortiz como el propio Castillo están predestinados, según Juan López, a transformarse en “apóstoles”.^[16] Beteta, amigo de ellos y sacerdote de Toledo, perseguido por iluminismo, “de todos cuatro costados viene de confesos”.^[17] Su padre es un joyero originario de Cuenca. Bernardino Tovar y los Vergara son también de ascendencia judía,^[18] cuando menos en parte. A Isabel de la Cruz se la considera como conversa.^[19] Alcaraz, hijo de un panadero de Guadalajara, procede de una familia de conversos.^[20]

No es ciertamente mera casualidad el que todos los alumbrados cuyos orígenes familiares nos son conocidos pertenezcan a familias cristianas de fecha reciente.^[21] El erasmista Maldonado, aludiendo varios años después a este movimiento, afirma categóricamente que los alumbrados de la región de Toledo son

conversos en su mayor parte.^[22] El hecho se explica probablemente por razones múltiples. Desenraizados del judaísmo, estos hombres constituyen en el seno del cristianismo un elemento mal asimilado, un fermento de inquietud religiosa. Se ha podido decir, a propósito de la metafísica de Spinoza y de Uriel da Costa, que la misión del “marrano” es buscar a Dios.^[23] Esta consideración es válida también, sin duda, para los alumbrados del reino de Toledo. Pero es preciso tal vez tener en cuenta la situación social de estos conversos. Todas esas familias, especializadas en buena parte en el manejo del dinero, constituyen el elemento más activo de la burguesía española. Ya sea a causa de su inclinación más ardiente a las ocupaciones intelectuales, ya a causa de su poderío económico, ellas proporcionan al clero, según parece, un contingente desproporcionado con su importancia numérica en el seno de la sociedad española. Y en todos los países, la revolución religiosa encuentra sus servidores más influyentes precisamente en la burguesía y en la porción más escogida del clero. Los cristianos nuevos de España aspiran tanto más ardientemente a la libertad religiosa cuanto que se sienten amenazados en sus personas y más todavía en sus bienes por la Inquisición, en la cual ven ante todo una máquina montada para hacer presión sobre ellos. Un día que Pedro Cazalla ha sido convocado por los Inquisidores, que arden en deseos de despojarle de su oficio de pagador de la gente de guerra, se encierra en una habitación en compañía de su mujer y de Francisca Hernández para expresar a gritos su cólera contra la Inquisición, contra el Emperador y la Emperatriz que la sostienen, contra la reina Isabel que la ha dejado como funesto don a España, y contra todos los andrajosos que viven de ella.^[24] Se apresura a esconder su vajilla de plata por precaución. Sin embargo, no se denuncia a Pedro como judaizante. Este hombre rico, poco favorable a la limosna, enemigo de las indulgencias y

de todo cuanto sirve para sacar dinero, era un iluminado a su manera. Sabía que “entre él y Dios no había más de un hilo”.

Por último, faltaría en este esbozo del iluminismo un rasgo esencial si dejáramos de señalar su influencia en ciertos aristócratas (y de la más alta nobleza española). Los conversos no son quizá extraños a esto. Cuando se estudian sus genealogías en los procesos de Inquisición, se queda uno asombrado al ver a tantos miembros de esas familias marranas al servicio de los grandes, especialmente en calidad de administradores, mayordomos o secretarios. Es como una simbiosis que une a los manejadores hereditarios del dinero y a los detentadores hereditarios de la fortuna territorial. De los tíos maternos de Cazalla, tres están al servicio del Conde de Palma, uno de ellos como contador y otro como mayordomo.^[25] El padre de Fr. Francisco Ortiz es mayordomo del embajador Rojas, y su hermano mayor secretario del Almirante de Castilla D. Fadrique Enríquez.^[26] Alcaraz es, de 1519.a 1523, contador del Marqués de Priego, (y

El caso de Alcaraz es particularmente notable, pues llega a gozar de un considerable ascendiente sobre el anciano Marqués de Villena, D. Diego López Pacheco, que en 1523 lo admite como criado en su palacio ducal de Escalona. Pero los servicios que Don Diego reconoce son de orden espiritual, y por ellos asigna a Alcaraz un salario anual de 35,000 maravedís.^[27] Las predicaciones laicas de este criado del Marqués de Villena tienen por fieles oyentes al propio marqués y a la marquesa, a su capellán Sebastián Gutiérrez, a las dueñas de la marquesa, a ciertos pajes, como Marquina^[28] y Juan de Valdés, hermano mellizo del secretario de la Cancillería Imperial, y a gente principal de la ciudad, como el gobernador Antonio de Baeza.^[29]

Pero no es Escalona la única ciudad de Castilla en que el palacio de un gran señor se muestra hospitalario con el iluminismo. Éste florece también en Guadalajara, a la sombra de la mansión poco menos que real de los Mendoza, Duques del In-

fantado.^[30] María Cazalla va a conversar a menudo con la duquesa y entra en otros palacios de la aristocracia local.^[31] El tercer duque, poco antes de morir, había admitido en su casa a Petronila de Lucena, hermana de Juan del Castillo e impregnada por éste de piedad alumbrada. Este gran señor deja recuerdo de hombre accesible a las ideas de Lutero sobre la salvación.^[32] Entre el personal de su capilla, Isabel de la Cruz, maestra de los alumbrados de Guadalajara, cuenta con varios discípulos.^[33]

El Almirante de Castilla, Don Fadrique Enríquez, que ocupa tan prominente lugar en la sociedad española de la época como hombre de Estado y como protector de las letras,^[34] no queda menos seducido que su cuñado el Marqués de Villena por la piedad interior de los alumbrados. En 1525^[35] llama a Medina de Ríoseco al alumbrado Juan López y concibe junto con él un plan de evangelización de sus estados. Encomienda a López la tarea de reclutar clérigos a quienes él pagará un salario de 20,000 maravedís anuales, y López recluta efectivamente algunos en Toledo y Alcalá. El Maestro Juan del Castillo lo sigue a Medina de Ríoseco. Entre los alumbrados atraídos al lado del Almirante por esta tentativa de apostolado figuran^[36] Diego López de Husillos, Beteta, Villafaña, el impresor Miguel de Eguía, un canónigo de Palencia,^[37] un joven dominico llamado Fr. Tomás de Guzmán,^[38] ya conocido como predicador, y quizás un mercader de Burgos llamado Diego del Castillo.^[39] Se indica asimismo que otras tres personas fueron sondeadas, a saber: Miguel y Gutierre Ortiz de Toledo y Fr. Francisco Ortiz. El Almirante aloja durante algún tiempo a Juan López y a la gente por él reclutada en una casa de campo que posee en los alrededores de Medina. En fin de cuentas no lleva a cabo su proyecto. Pero éste ha sido público y notorio; la opinión ha tenido tiempo de ocuparse de los “apóstoles” del Almirante.

Está averiguado que la difusión del evangelio iluminista fue alentada por el favor que le concedían algunos de los más pode-

rosos señores de Castilla. Éstos, a su vez, se ven favorecidos con una inmunidad de hecho que los pone muy por encima de las persecuciones inquisitoriales. Se persigue y se condena a Alcaraz sin que en su proceso se implique para nada al Marqués de Villena, principal mecenas de su apostolado: la Inquisición no atenta contra el honor de éste sino de manera indirecta, decidiendo que su antiguo protegido aparezca sobre el cadalso en Escalona misma, igual que en las demás ciudades en que ha predicado, para ser azotado y oír la sentencia que lo condena a prisión perpetua.^[40] El anciano Marqués morirá poco después de esta afrenta. En cuanto al Almirante, sobrevive unos diez años a su cuñado, y no se ve que sus simpatías por los alumbrados se hayan enfriado por la muerte de Juan López en la hoguera. En sus últimos años, recibe la visita de Isabel de la Cruz, condenada más tarde a cárcel perpetua, y procura atraer a su palacio a Fr. Francisco Ortiz, que prolonga voluntariamente su retiro en el monasterio de Tordelaguna después de haber purgado en él su pena de reclusión.^[41]

El iluminismo, hacia 1525, según lo que acabamos de ver, podrá ser cualquiera cosa, menos una aberración espiritual o una doctrina esotérica para uso de unos pocos círculos de iniciados. Es un movimiento complejo y bastante vigoroso, análogo a los movimientos de renovación religiosa que se producen entonces en todas partes, y no sólo en Alemania. Maldonado, en el mismo pasaje en que habla del papel de los cristianos nuevos en el iluminismo, deja escapar la hipótesis de que se trata de una “chispa luterana” que hubiera causado “un gran incendio” de no haber sido apagada rápidamente por los Inquisidores. Es preciso entender este luteranismo en sentido muy amplio. La solidaridad del iluminismo con la revolución religiosa europea es algo que no deja lugar a la más pequeña duda. Pero su parentesco está, sobre todo, en sus orígenes comunes.

Tanto el iluminismo como la revolución religiosa tienen sus raíces en la *devotio moderna* de la última Edad Media; el iluminismo continúa la espiritualidad que floreció bajo el patrocinio de Cisneros. Una terciaria como Isabel de la Cruz, un seglar como Alcaraz, se alimentan de literatura mística como un Fr. Francisco de Osuna. Alcaraz conoce a San Jerónimo, a San Agustín y a San Juan Clímaco, a San Bernardo y a San Buenaventura, a Santa Ángela de Foligno y a Santa Catalina de Siena; conoce a Gersón, lo cual no quiere decir únicamente que haya leído la *Imitación*, atribuida comúnmente por esa época al doctor parisiense, pues el *De probatione spirituum*, tratado clásico por entonces entre los espirituales, fue traducido al español por un discípulo de Alcaraz, seglar como él, el gobernador de la plaza de Escalona, Antonio de Baeza.^[42] Así, pues, el iluminismo es heredero de toda una tradición de interioridad que constituye buena parte de su riqueza positiva.

Por lo demás, en su oposición a las devociones puramente exteriores, en su propaganda por un cristianismo más digno de Cristo, lo sostiene, indiscutiblemente, la espera de una gran reforma de la Iglesia. El estado de espíritu mesiánico que ya hemos visto manifestarse en 1512 resurge hacia 1523 entre ciertos franciscanos de Escalona: Fr. Francisco de Ocaña, en su ansia de reforma, llega a decir que los que gobiernan la Iglesia deben ser arrojados “como puercos”. Profetiza la victoria de Carlos V, la caída de Francisco I, y ya se ve investido, junto con el guardián Fr. Juan de Olmillos, de una alta misión reformadora: el piadoso Marqués de Villena tendrá que ir a sentar a uno de los dos en la silla de San Pedro. ¡Francisca Hernández, la gran inspirada, tendrá que presidir a la revisión de la Biblia! ¿Ensueños de gente enfermiza? Sin duda; pero que expresan las inquietudes de la época.^[43]

En otros, esta inquietud se traduce en elogios a Lutero. Francisca Hernández pretende haber oído a Tovar darle plenamente

la razón a Lutero en la cuestión de las indulgencias;^[44] Juan y Diego López, a juzgar por lo que ella dice, consideraban a Lutero como un gran siervo de Dios, y sus “escrituras” como “muy santas y católicas y buenas”; cree haber oído que querían marcharse de España para reunirse con Lutero.^[45] Es posible que haya habido en este mundillo de alumbrados uno o dos luteranos decididos, capaces de proclamarse tales hasta el martirio: Juan López es, entre los alumbrados de la época, uno de los raros que la Inquisición condenó a la hoguera.^[46] Parece que, en la mayor parte de ellos, el elogio de Lutero era algo así como una manera atrevida de proclamar la necesidad de reforma, y que sólo conocían al reformador de oídas, pues sus escritos les eran prácticamente desconocidos.^[47]

Por el contrario, desde 1523 se distingue en el iluminismo español una influencia apreciable de los libros de Erasmo. Esta influencia no pasa todavía más allá de los medios letrados, puesto que esos libros, con excepción de uno solo, no están traducidos en lengua vulgar: así, la influencia no se observa en un autodidacta como Alcaraz, pero en cambio es ya muy clara en el Obispo Cazalla, franciscano teñido de humanismo, que consulta al Doctor Juan de Vergara sobre la antigüedad de la lengua griega, y que está al corriente de las críticas lanzadas por Lefèvre d'Étaples a propósito de los tres matrimonios de Santa Ana y de la Magdalena única.^[48] Cuando Cazalla predica a los alumbrados de Pastrana que no hay consejos en el Evangelio, sino sólo preceptos, uno de los oyentes, el Bachiller Olivares,^[49] reconoce en eso, y no sin razón, el pensamiento del *Enchiridion*, según el cual las palabras del Sermón de la Montaña se dirigen a todo verdadero cristiano. Olivares recuerda, de las palabras del mismo predicador, esta otra proposición, tan erasmiana: lo que se venera en la Cruz no es un pedazo de madera, sino el Crucificado. Hacia el mismo tiempo, Fr. Juan de Cazalla manifiesta públicamente su erasmismo defendiendo una de las obras más sos-

pechosas de Erasmo. Fr. Francisco Ortiz había predicado en Alcalá un sermón en que se exaltaba el estado de virginidad, y, aludiendo a las ironías de la *Moria* contra los religiosos, había dicho que con esa sal se hervían las calderas del infierno. Los erasmistas de Alcalá pusieron el grito en el cielo. Cazalla escribió a Ortiz una carta llena de reproches. Ortiz contestó reivindicando el derecho de criticar los excesos de Erasmo y de aprobar lo que tenía de bueno.^[50]

La anécdota es instructiva porque demuestra que Fr. Francisco Ortiz, a pesar de sus invectivas contra la *Moria*, estaba lejos de ser un erasmófobo. No era hombre que se ofuscará por lo del *Monachatus non est pietas*, él que, en su defensa, se indignará contra las personas que no quieren que Francisca Hernández sea una santa simplemente porque no es religiosa, como si el estado monástico fuera la única vía de perfección.^[51] Por otra parte, ya hemos visto que Fr. Francisco de Osuna se niega de modo semejante a establecer un lazo necesario entre el recogimiento y la vida claustral. Y, aunque es cierto que el *Tercer abecedario* no tiene muchos otros puntos de contacto con el pensamiento religioso de Erasmo, se puede distinguir en él, con todo, una reminiscencia posible del *De libero arbitrio* en un punto delicado como es la conciliación de la utilidad de las obras con la impotencia del hombre para salvarse por sus méritos.^[52]

La espiritualidad iluminada está en acuerdo con Erasmo también en un punto capital: vuelve la espalda a la meditación de los sufrimientos del Crucificado. “Jesús, dice Erasmo en sus anotaciones del *Nuevo Testamento*,^[53] ha querido que su muerte fuera gloriosa y no lúgubre; no ha querido que la lloremos, sino que la adoremos, pues Él la afrontó espontáneamente por la salvación del mundo entero...”. “Si Cristo, dice en otro lugar, ha querido que nos aflijamos por su muerte a la manera del vulgo, ¿por qué, cuando iba cargando la cruz, reprendió a las hijas de Jerusalén?”. Palabras que la Sorbona censurará muy pronto co-

mo impías, del mismo modo que la Inquisición reprueba la tendencia correspondiente entre los alumbrados.

Por lo demás, se entrevé demasiado bien la deuda de los iluminados de España con el *Nuevo Testamento* de Erasmo y con sus *Paráfrasis*. La lectura y el comentario de la Sagrada Escritura tienen importancia central en la vida religiosa de los grupos de alumbrados, lo mismo que en la de las jóvenes comunidades luteranas. Urban Rieger, en 1522, habla de una dama de Augsburgo que diserta sobre la ley y el Evangelio según la Epístola a los Romanos mucho más doctamente que cualquiera de los teólogos profesionales de la vieja escuela. Y, a este propósito, alaba a Erasmo, que embocó la trompeta para despertar al mundo entero a la filosofía de Cristo. Margarita Peutinger, a quien alude probablemente Rieger en ese pasaje, leía los Evangelios en la traducción latina de Erasmo, ayudándose con la traducción usual en lengua vulgar.^[54] María Cazalla, como ya hemos visto, se contenta con leer a las mujeres de Pastrana la traducción española de las Epístolas. Pero los clérigos que apoyan sus predicaciones en el texto sagrado —como Juan López y el Obispo Cazalla^[55]— difícilmente pueden ignorar los trabajos de Erasmo. El Obispo, después de haber predicado al pueblo de Pastrana dos sermones por día, el segundo de los cuales es una lectura comentada de la Biblia, se decide, ante el escándalo que provoca, a reemplazar esos sermones de la tarde por una reunión privada en la cual explica el texto griego del Nuevo Testamento.^[56] lo que utiliza es probablemente el *Novum Instrumentum* de Erasmo. En términos generales, es posible sospechar una influencia erasmiana allí donde el griego hace su aparición junto con la piedad iluminista. Tal es el caso en Toledo, donde Juan del Castillo se instala en 1525, llevado desde Sevilla por su protector el Inquisidor General Manrique,^[57] y da un curso de griego; sus principales oyentes son sacerdotes, a dos de los cuales, por lo menos, se señala como discípulos de Francisca Hernán-

dez: el cura de San Pedro, Miguel Ortiz, y el Licenciado Gu-miel.^[58]

Ahora bien, el erasmismo de los iluminados de España había de acentuarse necesariamente en 1525 por causas análogas a las que impulsan a Berquin, hacia esa fecha, a leer los libros de Erasmo. Las persecuciones lanzadas contra algunos de ellos, en particular Alcaraz, Isabel de la Cruz y Vedoya, habían puesto de manifiesto ciertas analogías entre su manera de juzgar las obras de devoción y la herejía luterana. Hacia el 1.º de febrero de 1525, Carlos V había recibido aviso de que tres galeras venecianas cargadas de libros de Lutero habían anclado en un puerto del reino de Granada: el corregidor del lugar había atajado el peligro apoderándose de la carga y aprehendiendo capitanes y tripulaciones.^[59] El 2 de abril, el Inquisidor General promulgaba en Madrid un edicto en que se renovaba la prohibición absoluta de leer los libros de Lutero y sus secuaces.^[60] El 23 de septiembre aparecía en Toledo su Edicto contra los “alumbra-dos, dejados o perfectos”, en que se condenaban como erróneas, blasfematorias, heréticas o locas cuarenta y ocho proposiciones, algunas de las cuales se comparaban con los errores de los be-gardos o se juzgaban de sabor luterano.^[61] Nada de raro tiene que el evangelio anticeremonial de esos hombres a quienes se bautiza como *alumbra-dos* procurara entonces apoyarse en los li-bros de Erasmo, ninguno de los cuales está condenado, sino que, por el contrario, disfrutaban de una amplia protección ofi-cial, y algunos de los cuales son perfectos manuales de cristia-nismo interior. El *Enchiridion*, traducido en lengua vulgar, va a ser su libro de cabecera: por ese mismo hecho el iluminismo se transformará en un movimiento más vasto e infinitamente me-nos fácil de coger en las mallas de la red inquisitorial.

III

La traducción castellana del *Enchiridion*^[1] se remontaba sin duda a 1524: desde la primavera de 1525 Erasmo había tenido

conocimiento de un incidente provocado en España por cierto dominico que había lanzado un grito de alarma al saber que ese libro temible iba a ponerse en manos del gran público.^[2] La versión francesa del *Enchiridion* atribuida a Berquin no había visto aún la luz. Pero, traducido ya al inglés (1518), al checo (1519), al alemán (1520) y al holandés (1523), este *Manual* se revelaba maravillosamente adaptado a los tiempos nuevos.^[3] Erasmo tenía mucha razón en asombrarse de los ataques de que era objeto, después de haber aparecido, tiempo hacía, en Lovaina sin levantar ninguna tormenta, y de haber merecido la aprobación de Adriano de Utrecht. Avanzado el siglo, el *Enchiridion* había sido comprendido por el siglo una quincena de años después de su aparición, por los días en que estallaba la revolución luterana. Erasmo había tenido que reconocer su candente actualidad cuando agregó a las ediciones incesantemente multiplicadas esa carta-prefacio a Paul Volz que a muchos parecía más inquietante que el libro mismo.

El *Enchiridion* había encontrado traductor entre los canónigos de Falencia, medio favorable a Erasmo desde los tiempos de Cisneros. Ese traductor no era otro que el Arcediano del Alcor, Alonso Fernández de Madrid, hermano y sucesor de Francisco, a quien se debía la traducción del *De remediis* de Petrarca. De muchacho, había tenido por maestro de moral y de religión al apóstol de Granada, Fr. Hernando de Talavera. En 1524 estaba ya muy cerca de los cincuenta años, y ejercía en Palencia una influencia profunda por la predicación. Buen humanista, además, se entregaba cuidadosamente a la corrección de los libros litúrgicos y era capaz de restituir, si la ocasión se presentaba, un pasaje alterado de San Jerónimo.^[4]

Había traducido el *Enchiridion* en bella prosa, fácil y familiar, prosa de predicador cuidadoso ante todo de ser comprendido y de persuadir; colaborando a su modo con el autor, sin traicionarlo jamás, había sabido atenuar el efecto de las fórmulas

más atrevidas, y glosar el contenido de las frases cuya brevedad podía originar un enigma para los espíritus simples. Nuestro Arcediano tiene el arte de no sacrificar nada: ocurre, ciertamente, que aquí o allá suprime una frase embarazosa; prefiere añadir a cada instante ciertos toques que matizan el pensamiento, o que lo comentan; cuando una imagen le parece hermosa y fuerte, no vacila en detener sobre ella, un poco morosamente, la atención de su lector. En una palabra, adapta, transmuta; hace suyo ese pensamiento. Las alusiones mitológicas, entonces, se desprenden de él como hojas muertas. Los adagios se reemplazan, como por ensalmo, por los refranes del terruño.^[5] Los españoles de gusto delicado soborearán esta traducción como una de las obras maestras de su literatura, y hay que reconocer que pocos libros huelen menos a traducción.

Forma y contenido, todo destinaba a este *Enquiridion* al buen éxito. Pero ese buen éxito fue tal que ningún libro religioso lo había tenido semejante desde la introducción de la imprenta en España. Este enorme entusiasmo no se explicaría sin las circunstancias exteriores de la publicación. El libro, ya lo hemos visto, no estaba impreso todavía cuando un dominico español denunciaba su peligro: señalaba como heréticos dos pasajes, el famoso *Monachatus non est pietas* y algunas líneas de la Regla XX que parecen negar toda realidad material al fuego del purgatorio. Es posible que este ataque haya hecho que el Arcediano modificase esos dos pasajes dándoles la forma prudente que tienen en su traducción.^[6] Ésta tuvo un efecto mucho más importante. El dominico hostil no era otro que el confesor de Carlos V, Fr. García de Loaysa;^[7] los protectores de Erasmo en la Corte le impusieron silencio. El *Enquiridion* encontró un abogado en la persona del Doctor Luis Coronel, secretario del Inquisidor General. Coronel respondió, con su mejor pluma, a la doble acusación, y los erasmistas de la Corte se apresuraron a enviar esa respuesta a su maestro. El libro apareció con la apro-

bación inquisitorial, sin duda en la primera mitad de 1526.^[8] La edición se agotó inmediatamente. En el verano era preciso hacer una segunda tirada, para la cual el Arcediano compuso una hermosa epístola dedicatoria dirigida al Inquisidor General, Arzobispo de Sevilla.

El libro quedaba así colocado bajo el patrocinio de Don Alonso Manrique, personaje poderoso por las funciones de que estaba revestido, pero importante también por sus lazos familiares: era hijo del Gran Maestre de Santiago, Don Rodrigo Manrique, y hermano de Jorge Manrique, el “muy generoso caballero y católico filósofo”,^[9] cuyas *Coplas* cantaban gravemente en la memoria de todos. Y, siempre bajo la protección del Inquisidor General a quien se dirigía, Alonso Fernández de Madrid ampliaba atrevidamente el problema planteado por una traducción tal como la suya; lo que él reclamaba era la difusión en lengua vulgar de la Escritura misma, y esto con argumentos y exhortaciones sacados de la *Paraclesis* y sobre todo del prefacio puesto por Erasmo a su *Paráfrasis de San Mateo*.^[10] Cuatro años apenas habían pasado desde el tiempo en que este prefacio, aparecido recientemente, espantaba al Doctor Luis Coronel.

¿Qué dice a los españoles este libro “visto y aprobado por el muy Ilustre y Reverendísimo Señor don Alonso Manrique, Arzobispo de Sevilla, Inquisidor General en estos reinos, y por los señores del Consejo de Su Majestad de la Sancta Inquisición”?

[11]

A las almas que sufren oscuramente por una religión y una ética desecadas por la rutina, que aspiran a verse llevadas más allá de las prácticas devotas y del egoísmo decente, les habla en ese tono íntimo, familiar, que llega hasta lo más secreto del ser. Multiplica las comparaciones tomadas de la vida del cuerpo para despertar en el hombre el presentimiento de una vida más preciosa:

Vees también... a tu prójimo padecer mil desventuras, y con tal que tu hacienda esté en salvo, en lo demás ni tienes compasión dél ni se te da un maravedí. ¿Qué me dirás que es la causa porque esto no lo siente tu alma? A la fe, hermano: porque está muerta. ¿Cómo muerta? Porque no tiene en sí a su verdadera vida, que es Dios. Ca donde Dios está, allí mora la caridad, pues el mismo Dios es caridad. Porque, de otra manera, si tú eres miembro vivo de Cristo, dime, ¿cómo puede alguna otra parte deste cuerpo (como es el prójimo, que es también miembro) tener dolor, sin que tú también te duelas ni aun sientas?^[12]

Así, de la manera más sencilla del mundo, la estupenda metáfora paulina se instala en el espíritu del lector, le sugiere la presencia en él, desde ahora, de ese divino socorro al cual lo acercan tan poco las devociones prolijas. ¡Ánimo! “Por cierto no desmayarás si miras cuán presente y cuán a la mano tienes el socorro de Dios... Si Dios es por nos, ¿quién contra nos?”.^[13] San Pablo es quien habla, y sin embargo, no es ése su lenguaje abrupto, no es ésa su oscuridad surcada por relámpagos; es un amigo persuasivo que ofrece talismanes invencibles contra la miseria espiritual. La gracia de Dios no es un favor excepcional e inaccesible: Cristo es la cabeza de ese cuerpo cuyos miembros somos todos nosotros: su fuerza y su gracia descenderán sobre ti. “De tuyo, claro está que no eres sino muy flaco y para poco. Pero de parte de Cristo, *que mora en ti y te da vida verdadera como tu cabeza*, no hay cosa que no puedas”.^[14]

Suavemente, Erasmo invita a cada uno a sentir nacer en sí mismo un hombre nuevo. Después lo confirma y lo arma contra el pecado siempre amenazante. El caballero cristiano cuya imagen ideal traza dispone de dos armas fortísimas:^[15] la oración y el conocimiento de la ley divina. La oración es el lenguaje en que se habla a Dios. Pero atención:

Tú,^[16] por ventura, cuando oras solamente tienes ojo a cuántos salmos mal rezados has pasado por la boca, y piensas que en el mucho hablar está puesta *toda*^[17] la virtud de la oración. Y éste es un vicio principalmente de aquellos que aún son como niños principiantes en la letra sin levantarse ni crecer a la madurez del espíritu. Mas oye lo que en este caso nos enseña Cristo por Sant Mateo: “Cuando oráredes no curéis de multiplicar muchas palabras, como hacen las gentes que no conocen a Dios, que piensan ser oídos por su mucho hablar. No queráis vosotros parecer a éstos, pues

sabe vuestro Padre celestial lo que habéis menester antes que se lo pidáis”. Y Sant Pablo tiene en más cinco palabras bien sentidas y que salgan del corazón que diez mil pronunciadas así solamente por la lengua. No hablaba Moisés palabra por la boca, y decíale Dios: “¿Qué me quieres para que me llames tan recio?”. A dar a entender que no el ruido de los labrios, mas el deseo ardiente de las entrañas es el que toca las orejas de Dios más adentro que ningunos alaridos recios por acá defuera.

Así, pues, oración que es impulso del corazón antes de expresarse en palabras, y que será tanto mejor entendida cuanto más se acompañe de actos de caridad.

En cuanto a la ciencia de la palabra divina, es nuestro alimento espiritual y nuestro confortamiento: el maná celestial, el agua viva oculta bajo la roca de la letra. “Créeme tú a mí,^[18] hermano mío muy amado, que ninguna tentación [hay], por muy recia y grave que sea..., a la cual no deseche y rechace el ardiente estudio de las letras sagradas.. No será malo que el ‘caballero novel’ se prepare^[19] a este estudio leyendo los ‘poetas y filósofos gentiles’ que sean ‘honestos y limpios’ en sus pensamientos y en su estilo”. Entre los filósofos, los platónicos presentan grandes analogías con las figuras de los Profetas y del Evangelio. “Mas peligrosa cosa es saberlos”. Importa sobre todo que los preliminares de nuestro estudio no se transformen en su término. La sabiduría divina nos espera en los libros sagrados, y, si sabemos acercarnos a ellos con reverencia, con corazón humilde, ¡qué iluminación en nosotros! “Luego sentirás una divina inflamación, una nueva alegría, una maravillosa mudanza, *una consolación increíble, una afición muy de otra manera que antes, con deseo de una reformation nunca pensada*”.^[20]

Entre los comentadores de la Sagrada Escritura, escoge a aquellos que mejor saben elevarse de la letra al espíritu: San Pablo tuvo continuadores dignos de él en Orígenes, Ambrosio, Jerónimo, Agustín. “Digo esto^[21] porque veo algunos destos nuevos teólogos insistir y arrimarse a la letra más de lo que es menester, y gastar su tiempo más en argumentos sotiles y ingeniosos que en sacar a luz los misterios provechosos que están es-

condidos. Como si no hubiera dicho verdad sant Pablo que nuestra ley es espiritual”. Pero todos se pierden en “las sotilezas del Escoto”, y muchos que quizá nunca en su vida han leído la Sagrada Escritura se tienen ya por perfectísimos y cumplidos teólogos. Sin embargo, lo que de veras es alimento es la Sagrada Escritura, si sabemos llegar hasta su íntima sustancia. “Mejor te sabrá y mejor provecho te terná el entendimiento de un versico, si, quebrada la cáscara, sacares el meollo de dentro y rumiares bien en él, que si todo el psalterio cantases de boca, solamente atendiendo a la letra”.^[22]

El cristiano acostumbrado a la meditación de la Biblia caminará cubierto con invulnerable armadura, como ese caballero que Alberto Durero grabó con rasgos tan precisos, resplandeciente de fuerza y de fe, y que cabalga con la visera levantada sin ver la muerte ni el diablo que están a sus lados.^[23]

El *Enchiridion* no tiende a otra cosa que a hacer presentir ese estado de inquebrantable seguridad: es, en manos del caballero novel, un “arma pequeña y muy manual, como una daga o puñal” que basta para no estar nunca desprevenido.

Ya desde estos capítulos preliminares, el librito se insinúa maravillosamente en el alma, la desprende sin esfuerzo de la rutina devota, la limpia de pretensión y de timidez, la invita a sentirse participante de una fuerza y de una sabiduría que la sobrepasan infinitamente. Sí, toda la sabiduría humana está detrás de nosotros, llevada a la cumbre por Cristo crucificado, que le da su verdadero sentido. El viejo oráculo griego “conócete a ti mismo” es verdaderamente la respuesta divina a nuestras inquietudes.^[24] En esto se presiente ya que el hombre tiene que medir su pequeñez. Pero ¿cómo conocerse a sí mismo? El hombre aprende a conocerse reconociéndose en la imagen que los filósofos han trazado de él. Y por eso Erasmo eleva a su *miles christianus*, por encima de las necesidades urgentes de la acción, hasta la consideración de una naturaleza humana dividida, en la

cual hay que poner orden. Según Platón, el alma racional tiene su sede en la cabeza: es preciso que, desde lo alto de su atalaya, gobierne al alma afectiva que tiene su sede a la altura del corazón, y, por medio de la afectiva, a la concupiscible, ligada con las vísceras del vientre. Los afectos, alojados entre los más bajos apetitos y la porción inmortal de nosotros mismos, ofrecen a esta última dos preciosos “esecutores”, la ira y la fortaleza.^[25] Se puede disputar acerca de la política más hábil con respecto a las pasiones. ¿Hay que extirparlas, como quieren los estoicos, o bien, con los peripatéticos, utilizarlas como “espuelas y incitamientos para la virtud”?^[26] Erasmo no toma aquí ningún partido. Pero de todo ello saca en limpio dos cosas: “la una, que es necesario tener hombre bien conocidas todas las pasiones y inclinaciones de su ánimo; la otra, que no hay ninguna destas aficiones tan recia ni tan forzosa que no se pueda refrenar o traerse a que sea virtud”. Y, esbozando una clasificación de los temperamentos, con su porción respectiva de virtudes y vicios, muestra con ejemplos cómo se puede sacar partido de cada uno de ellos.^[27]

Por lo demás, esta ojeada sobre la naturaleza humana no tendrá todo su verdadero valor si no se traduce a lenguaje cristiano: sólo con esta condición pondrá en plena luz las fórmulas de la divina sabiduría. Ahora bien, en el lenguaje de San Pablo la razón se llama “unas veces espíritu; otras, hombre interior, y otras, ley del alma”; la inclinación o vicio contrario a la razón se llama “a veces, carne; a veces, cuerpo; a veces, hombre exterior, y otras veces, ley de los miembros”.^[28] Y Orígenes, desarrollando la doctrina de San Pablo, distingue tres partes en el hombre: espíritu, alma y carne.^[29] “El espíritu nos hace divinos; la carne, bestias; el ánima... nos hace hombres... El espíritu nos hace buenos, la carne, malos; el ánima, ni buenos ni malos”.^[30] Ya entrevemos en este análisis del hombre el fundamento de una jerarquía de nuestras obras. Éstas no son siempre tan virtuosas

como parecen: la castidad, para quienes ignoran las tentaciones de la carne, no es ni virtud ni vicio.^[31] Si las inspira el interés, o simplemente el deseo de aprobación, entonces las obras surgen de la carne, no del espíritu: hasta la oración, hasta el ayuno pueden ser carnales, de esa manera. El amor conyugal puede ser carnal o espiritual, según que sea egoísta o que esté encaminado a lo más noble del ser animado.

Pero esta oposición de la carne y del espíritu es el tema mismo del *Enchiridion*, el punto en torno al cual Erasmo va a ordenar todo su concepto de la esencia del cristianismo. En vano se afana por distinguir hasta veintidós “reglas generales del verdadero cristianismo”. En todas partes, o casi en todas partes, la verdad central brota a la superficie; y el meollo del libro se encuentra en la regla quinta, que enseña a tener en poco “las cosas visibles” y a levantarse a las invisibles: admirable manifiesto del cristianismo interior, cuyos ecos resonarán durante largo tiempo en España, y que contrasta poderosamente, por su abundancia y su plenitud, con la inconsistencia de las demás “reglas”. La cuarta y la sexta, sin embargo, la escoltan de modo apretado y sólido. Pero es que éstas exponen dos aspectos esenciales de la religión en espíritu.

El asunto de la cuarta es “que el fin de todas nuestras obras, oraciones y devociones ha de ser sólo Jesucristo”. Que sea necesario cultivar las virtudes, aborrecer los vicios, es la evidencia misma. Pero hay que saber orientarse respecto a las cosas que son moralmente indiferentes.^[32] ¿Qué cosa mejor que el estudio para ayudarnos a vivir bien? Sin embargo, también es preciso que hagamos buen uso de ese estudio. Amar el saber por sí mismo es hacer como un hombre que sube una escalera y se sienta en el primer peldaño. Si tú te clavas en el estudio en lugar de hacerlo servir a la ciencia y al amor de Cristo, todo tu saber es vano: vuelve al preceptor primero, conócete a ti mismo, toma tu propia medida. “Más vale saber poco y amar a Jesucristo mu-

cho que mucho saber y amarle poco”.^[33] Y lo que es verdad de la ciencia, lo es con mucho mayor razón de las cosas menos elevadas en la jerarquía de las cosas indiferentes: salud, fuerza, don de agradar, autoridad, gloria, nacimiento, dinero. Si el dinero no te estorba para hacer bien, si, por el contrario, está en tus manos como en las de un tesorero de Dios y fluye incesantemente hacia los pobres, entonces muy bien. Pero si no, arrójalo al mar como hizo Grates el filósofo tebano: “Más vale que lo dejes tú perder, que no que ello te eche a perder a ti, apartándote del camino de Jesucristo”.^[34]

Es preciso ir más allá, y juzgar por su intención cristiana las prácticas devotas que parecen no necesitar justificación:

Item, ayunas. Buena obra es ésa, a lo que parece de fuera. Mas ¿a qué fin tira esa tu abstinencia? *Si es porque lo manda la Iglesia, bien haces.*^[35] Mas si es por cobdicia de ahorrar el gasto, o porque quieres ser tenido por santo, ya tu ayuno va enlodado y el ojo *de la intención* no le tienes sano... Como vemos que muchos son devotos de ciertos santos a quien ellos más honran y celebran con unas ciertas ceremonias. Y uno hay que tiene por devoción de saludar cada día a Sant Cristóbal, pero esto no así como quiera, sino teniendo por fuerza delante su imagen. Mas ¿por qué fin, si piensas? Porque tiene creído que con hacer aquello está ya seguro aquel día de muerte desastrosa. Otro adora a otro santo llamado Sant Roque. Y esto, ¿por qué? No por más de porque cree que aquél le ha de escapar de pestilencia. Otro reza sus ciertas oraciones a Santa Bárbara y a Sant Jorge, *sin saber lo que se dice*, por no venir a manos de sus enemigos *que aborrece*. Otro tiene por devoción de ayunar a Santa Apolonia, porque no le duela la muela. Otro visita el bulto de Job ordinariamente, porque *andando en sus vicios*, no se le pegue cualquier lepra. Hay otros tratantes que prometen dar a los pobres cierta parte de la ganancia, *no con otra ninguna caridad* sino porque su mercadería no se pierda por la mar. Otros encienden su candelica a Sant Jerón o a Sant Antón, porque les depare lo perdido.

En una palabra, tenemos santos para todos los usos, y no sólo eso, sino que esos santos no son los mismos en todos los países: los franceses piden a San Pablo lo servicios que los flamencos piden a San Antonio. Así la devoción a los santos degenera en grosero paganismo.^[36]

No se trata de criticar la veneración de los santos, que, a través de ellos, se dirige a Dios mismo. No se trata siquiera de cri-

ticar a la gente simple, que venera supersticiosamente a los santos: los culpables son los mercaderes que les presentan tales supersticiones como la última palabra del cristianismo.

Yo terné por bueno que pidan salud a Sant Roque, su abogado, si la salud y la vida la ofrecen toda a Jesucristo. Verdad es que ternía por mejor que no se curasen de otra petición, sino que, con aborrecimiento de los vicios, les acrecentase Dios cada día el amor de las virtudes; y que el morir o el vivir lo remitan y dejen en mano de Dios, diciendo con Sant Pablo: “Ahora vivamos, ahora muramos, para gloria del Señor vivimos, y para le glorificar también morimos”. Y aun ternía por oración más perfeta que desearan ser sueltos ya deste cuerpo y unidos con Jesucristo *en el cielo*; y que también con esto en cualquier enfermedad o pérdida o otros tales reveses de la fortuna *tuviesen conformidad con Dios, tan verdadera*, que el padecer fuese su gloria y lo aceptasen con mucha alegría, viendo que eran habidos por dinos desta manera de conformarse como miembros con Cristo nuestra cabeza.^[37]

Como se ve, sin aplastar con una condenación brutal la ignorancia y el materialismo religioso, Erasmo, siguiendo a San Pablo, muestra a los cristianos una vía más alta. Elevarse de la carne al espíritu, de lo visible a lo inteligible: tal es la regla quinta a la cual el *Enchiridion* reduce todo lo esencial del cristianismo. Sócrates^[38] presintió esta conversión del alma a lo eterno, puesto que hacía depender la vida de ultratumba de una preparación a la muerte que nos libera de nuestra prisión terrena. Esta *meditatio mortis* tiene otros nombres en el Nuevo Testamento: es la cruz a la cual Cristo nos convida..., la muerte que, según San Pablo, debemos sufrir junto con Jesucristo, nuestra cabeza. Consiste esencialmente en un movimiento del pensar que no se detiene jamás en las cosas visibles, sino que se desprende de ellas sin cesar para elevarse hacia Dios: “Ruegas a Dios que llueva, por que no se sequen tus panes. Pídele, y con más deseo, el agua de su gracia, por que la mies de la virtud jamás se pierda en tu alma”.^[39]

Todos los libros sagrados deben leerse según este método que busca el espíritu bajo la letra. El método se aplica también a los poetas y a ciertos filósofos, como Platón. Pero “sobre todo están muy llenas de misterio las Escrituras Sacras del *Testamento Viejo*

y *Nuevo*, que son en esto semejantes a aquellas figuras que le dicen los *Silenos de Alcibiades*, de quien en otro libro más largamente tratamos^[40] las cuales son un cobertura vil y a sabiendas desfrazada encerraban otra cosa cuasi divina”. El relato del *Génesis*, tomado a la letra, no es más que una fábula análoga a la de Prometeo. El Antiguo Testamento, más aún que el Nuevo, requiere una interpretación alegórica. Ésta no debe ser puramente personal: para no extraviarse, ha de seguir a los grandes doctores místicos, Dionisio Areopagita, San Agustín

y Sant Pablo asimismo, que después de Cristo fue el primero que descubrió algunas fuentes y mineros de las alegorías y misterios. A quien siguiendo Orígenes es cierto en esta parte de Teología el más principal de todos. Mas esta teología alegórica o mística, los teólogos deste nuestro tiempo, o no la tienen en mucho o la tratan muy tibiamente; los cuales en la agudeza del disputar, verdad es que se igualan y aun echan el pie delante a los doctores antiguos, mas en la manera del declarar los misterios no llegan a cuenta con ninguno de aquéllos, ni hay entre ellos comparación. Y esto, a mi parecer, viene de dos causas principales: la una, que no puede tratarse sino muy fríamente el misterio donde no se ponen algunas fuerzas de elocuencia para exprimirlo, quiero decir, si no se guisa con algún sabor de buena gracia en el hablar y en el escribir, en lo cual los antiguos tuvieron muy conocida ventaja, y nosotros no alcanzamos allá con gran parte; y la otra, que contentándose los de agora con sólo Aristóteles, echan fuera del juego a los platónicos y pitagóricos, a quien San Agustín tiene en más que a otros, así porque las más de sus sentencias son conformes a nuestra religión cristiana como porque su manera de decir figurativa (como habemos dicho) y llena de alegorías se llega muy cerca a la de la Santa Escritura.^[41]

Esta oposición del espíritu a la letra o a la carne es la regla de la interpretación de las Escrituras, y es al mismo tiempo la más profunda doctrina de éstas, la enseñanza fundamental de un Isaías entre los profetas, de un San Pablo entre los apóstoles, la enseñanza misma de Cristo. A su luz es como debemos juzgar nuestro propio cristianismo, y los sacramentos mismos; las misas que dice el sacerdote, las que oye el fiel, el bautismo, son otros tantos cuerpos sin vida si descuidamos su sentido. El culto de los santos y de la Virgen consiste, según el espíritu, en reverenciar y en imitar sus virtudes: pero si quieres que te sepulsen amortajado con el hábito de San Francisco, “ten por cierto que

si cuando eras vivo no procuraste de seguir las costumbres semejables a las tuyas, que no te aprovechará mucho después desta vida llevar vestidura semejante a la tuya”. ¿Cuáles son las verdaderas reliquias de San Pablo? ¿Unos fragmentos de huesos conservados en un relicario, o bien su espíritu que resplandece en las Epístolas? Los verdaderos milagros ¿son las curaciones obradas por las reliquias corporales, o bien las curas de almas obradas por la doctrina? La imagen verdadera de Cristo ¿es la de su humanidad, o bien su doctrina derramada en el Nuevo Testamento? ¿Qué cosa vale más: tener uno en su casa un pedacito de la cruz o tener en el fondo del corazón todo el misterio de la Cruz? Cristo mismo dijo a sus apóstoles: “Cúmplenos que yo me vaya; y si yo no me fuere, no verná a vosotros el Espíritu Santo”. Es que su humanidad era para ellos un estorbo: cuando no están apegados a ella, son ya dueños de toda su fortaleza y de toda su ciencia. Escuchemos a San Pablo: “Aunque conocimos a Cristo según la carne, ya agora no le conocemos”.^[42]

Y en páginas amargas,^[43] destinadas a dar el tono, por largos años, a la reforma de la fe en España, Erasmo, por medio de su trujamán, el Arcediano del Alcor, mostraba elocuentemente al lector cómo esta digresión aparente era en realidad lo esencial de su libro:

Paréceme que gasto más tiempo y palabras en disputar esto de lo que era razón queriendo sólo dar reglas de bien vivir. Más hágolo con tanta diligencia no sin gran causa, porque he visto por esperiencia que este error *de estimar las cosas exteriores y literales más que las interiores y espirituales* es una común pestilencia que anda entre todos los cristianos. La cual tanto es más dañosa cuanto más cerca anda, al parecer, de santidad y devoción. Ca no hay vicios ningunos tan peligrosos como los que quieren parecer virtudes. Porque allende del peligro en que ponen aun a los buenos, que se pueden presto engañar y caer en ellos, tienen otro mal: que ningunos vicios son tan dificultosos de corregir ni emendarse, a causa que el pueblo sin discreción piensa que toda la religión cristiana se destruye cuando estas semejantes devociones exteriores en cierta manera se reprehenden; y también porque reclama luego todo el mundo, y ladrán unos vocingleros predicadores que de buena gana les predicán estas cosas, teniendo por ventura más respeto a su interese proprio que a la gloria de Jesucristo. Cuya superstición grosera y santidad no verdadera me hace tantas veces protestar que

yo no solamente no reprehendo los ejercicios de los simples ni las corporales ceremonias de los cristianos, especialmente las que por autoridad de la Iglesia están aprobadas, porque son algunas veces indicios y muestras de devoción y otras veces ayudan y aparejan a ella, pero aun digo que puesto caso que estas cosas sean en alguna manera más necesarias a los principiantes que no han entrado tanto por este camino y son como niños recientes en la doctrina y espíritu de Jesucristo, hasta que crezcan y se hagan varones perfectos, pero que todavía no cumple que los perfectos las desechen tampoco ni desprecien, por que a ejemplo suyo no se escandalicen los más flacos. Así que yo apruebo lo que haces, con tanto que el fin y la intención cuanto a lo primero no sea viciosa; y demás desto con tanto que no hagas hincapié ni te detengas en el escalón que está puesto para subir más arriba a cosas más apropiadas a tu salud. Mas querer servir y honrar a Jesucristo con cosas visibles, por sólo el bien que hay en ellas, y poner aquí la cumbre de la religión, y estar por esto muy ufanos y contentos de sí mismos, y condenar a los que no lo hacen así y estar tan satisfechos con ellas y tan asidos sin querer pasar adelante dellas en toda su vida, y (por acabar en pocas palabras) querer apartar de Jesucristo haciendo tanto caso solamente de estas cosas que no se ordenaron a otro fin más de para ayudar algo al que quiere seguir a Cristo, esto es a mi parecer arredrarse de la ley que Cristo nos mandó en el Evangelio, que es toda espiritual, y cuasi dar consigo en un judaísmo, lo cual por ventura no es menos peligroso que, estando sano deste mal, enfermar de otros grandes y manifiestos vicios. Harto mortal enfermedad es la de los vicios; pero yo a estotra tengo por más incurable.

¡Cuánto trabajo puso en todas sus epístolas aquel ecelente libertador y mantenedor del espíritu, Sant Pablo, por apartar a los judíos de la confianza que tenían en las obras exteriores y traerlos a que aprovechasen en las cosas que son espirituales! Y vesdes aquí vuelto a esto mismo *cuasi todo* el vulgo o *gente común* de los cristianos. ¿Qué dije el vulgo? *Pluguiese a Dios que no pasase adelante*. Ya lo sufriríamos por ventura que el vulgo lo hiciese, si no viésemos una buena parte de los sacerdotes y maestros y muchos rebaños de aquellos que en los nombres y hábito exterior demuestran vida espiritual, estar revueltos cuasi todos y ocupados en este error. Pues si la sal pierde su sabor, ¿con qué se salarán los que están sin ella?

Aquí se colocaba un retrato de esos malos clérigos (sacerdotes, teólogos o religiosos): supersticiosos y tiránicos, sin caridad e irascibles, odiosos, maledicentes, disputadores, pendencieros, tercos, completamente incapaces hasta de las virtudes a que llegaba la sabiduría pagana, y demasiado hinchados de su mérito para dignarse aprender, “están con hambre viva para cosas de deleites y con hastío perpetuo para oír las palabras de Dios”. Todas las virtudes que son fruto de una elevada vía espiritual, ellos las dejan a un lado con la mayor facilidad: “No soy rufián —contestan—, no soy ladrón, no soy sacrílego, guardo mi regla

que prometí”. Es la satisfacción del fariseo. Un publicano, el último de los laicos, vale cien veces más si se humilla y procura enmendarse con la ayuda de Dios.^[44]

Erasmus insistía sin cansarse en la ley del Espíritu tal como la explicó San Pablo, en los frutos de Caridad que son la manifestación auténtica del Espíritu, y en comparación de los cuales las observancias externas no son nada. Una vez más, recordaba que las prácticas, quizá necesarias, no bastan ciertamente, y, por último, reunía como en un haz los textos más ásperos de la Escritura en que Dios mismo rechaza un culto sin fe y sin amor: “¿Para qué quiero yo, dice él por Esaías, la muchedumbre de vuestros sacrificios? Lleno estoy y no los he menester”. Y unos versículos se encadenan con otros versículos para probar que Dios, que es espíritu, quiere un culto en espíritu. Y a todas las faltas interiores se oponen grotescamente las obras exteriores: arrodillarse en un templo visible, y en el templo del corazón levantarse contra Dios; abstenerse de alimento, y manchar el alma con alimentos inmundos; adornar una capilla, mientras que el santuario interior está profanado por las abominaciones de Egipto; bendecir exteriormente cantando los salmos, y maldecir dentro del alma; ir con el cuerpo a Jerusalén, cuando uno lleva en su alma a Sodoma, Egipto y Babilonia. “Tú tienes creído que con una bula sellada con cera o con una blanquilla que ofreciste o una estación que anduviste, son ya del todo lavadas tus culpas, sin tener muy verdadera contrición ni arrepentimiento de ellas”. No. Interior es la llaga: interior debe ser el remedio. Hay que corregir esta perversión del gusto que hace odiar lo dulce y amar lo amargo. Hay que aprender a amar a Dios, y para amarlo y conocerlo bien, no ser como esos cristianos de quienes habla San Pablo, que ciertamente “tienen celo de Dios, mas no segund ciencia”.^[45]

Verdaderamente, la reforma interior que predica Erasmo es mucho menos una reforma de las costumbres que una reforma

mental. Y ésta es la razón por la cual, después de la Regla V, que exhorta infatigablemente al cristiano a levantarse de la letra al espíritu, la VI establece “que el cristiano debe desechar todas opiniones y juicios vulgares y falsos”. Aquí, Erasmo alaba a Platón por haber demostrado que la práctica constante de la virtud supone, “muy fundado y raigado en su entendimiento”, un conocimiento seguro y determinado de lo que es verdaderamente bueno o malo, honesto o deshonesto. La importancia concedida a la educación por Erasmo, lo mismo que por los mejores de sus contemporáneos, tiene en esa regla su justificación teórica. No es una acumulación de saber, sino una formación completamente cristiana, *“la cual creciese en ellos con la edad, enseñándoles siempre consejos y doctrinas que los hiciesen de verdad hábiles y capaces de Jesucristo, para que desde entonces se ensayasen a vivir como miembros suyos”*.^[46] Pero esta tendencia ética de la educación no debe disimularnos que es formación del discernimiento. Sócrates —censurado en esto por Aristóteles, es cierto— “dice ... que no es otra cosa virtud sino una ciencia o verdadero conocimiento de las cosas, cuáles se deben huir, cuáles se deben desear. No porque no sabía Sócrates la diferencia que hay entre conocer lo bueno y amarlo”, sino porque quería sólo poner en plena evidencia la importancia capital del conocimiento en la práctica del bien. Si la opinión verdadera está en uno de nosotros “y como manjar se le hobiese ya convertido en sustancia del ánima”, no es posible detenerse en el vicio.

Pero ¿qué cosa es esta “opinión verdadera”? Más fácil es ver en primer lugar qué cosa no es. Escuchemos al traductor: “En esta sexta regla —subraya— hay un muy notable capítulo del propio juicio y parecer que ha de tener y seguir en todas las cosas quien quisiere vivir como verdadero cristiano...”.^[47] Este “propio juicio”, que es el guía verdadero, se opone al “juicio común de la gente”;^[48] por él, la tiranía de la costumbre se que-

branta, la autoridad de la mayoría y la de la gente de consideración deja ver su nada.

Se oye repetir: “Esto que yo hago, veo que no hay nadie que no lo haga; por este camino anduvieron mis antepasados; deste parecer es fulano tan gran letrado y tan sabio, y fulano tan gran teólogo y predicador; así veo que viven los grandes, y esto así lo usan siempre los reyes; esto mismo acostumbran los perlados y no hacen menos los papas. Pues éstos sé que no son de la gente del vulgo”. Es “del vulgo”, contesta Erasmo, quienquiera que vive en este mundo como en la caverna imaginada por Platón; quienquiera que es esclavo de sus apetitos o inclinaciones, y tiene por verdaderas las falsas imágenes de las cosas, porque no habiendo visto nunca más que sombras, no cree que haya nada más allá.^[49] No se trata de modelar los preceptos de conducta sobre la práctica común, sino de juzgar esta práctica de acuerdo con los preceptos de Cristo.

Habrà que resignarse, por tanto, a ser minoría. Porque decir que “el juicio común de la gente nunca jamás fue ni es regla muy cierta”, es todavía decir muy poco:

Sólo esto basta para tener una cosa por sospechosa: ver que agrada y contenta a muchos. Pequeñuelo rebaño es y será siempre el de aquellos que en su corazón tienen la simplicidad y llaneza, la pobreza espiritual y desprecio y la verdad de Jesucristo. Pequeñuelo es por cierto este rebaño, mas bienaventurado, pues a sólo él se le debe el reino de los cielos. Estrecho es el camino de la virtud cristiana y muy pocos van por él, mas no hay otro que nos lleve a la vida.^[50]

Al enumerar una por una las falsas opiniones, los espejismos del nacimiento y de la riqueza, del placer y del amor, del poder y de la honra, al subrayar a cada instante lo que la enseñanza de Cristo tiene de escandaloso, de paradójico para el buen sentido vulgar, Erasmo exclamaba: “¿Vees agora cómo en Cristo se mueven y trastruecan todas las cosas...?”.^[51] E intentaba dar una especie de resumen de las opiniones que “debe tener el cristiano en las cosas según la ley de Jesucristo”.^[52] Aquí también se

apoyaba en la gran imagen de San Pablo: “Todos... entre nosotros somos miembros unos de otros, y como miembros ayuntados hacemos un cuerpo. De este cuerpo la cabeza es Jesucristo, y la cabeza de Jesucristo es Dios”.^[53] Así, pues, el verdadero cristianismo es ante todo negación de todas las discordias que enfrentan a los individuos, a las categorías, a los órdenes, a las clases, a las naciones. Todo egoísmo es incompatible con él, todo cálculo, toda restricción a la ley de amor. No importa saber lo que permiten las leyes humanas, en las cuales está inscrito el abominable talión. La ley de Cristo está en el Sermón de la Montaña: esta ley llega hasta a ordenar que no se resista al mal, y ordena tender la otra mejilla. ¿No puedes soportarlo? “Dirás tú luego: «No dice a mí ese sobrescrito, porque no habla ahí Cristo conmigo, sino dijo lo a sus apóstoles y allá lo había con los que querían o habían de ser perfectos. No se usa por acá, sino que *a un traidor dos alevosos*». ¿No oyes lo que dice: «Porque seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos»? Si tú no quieres ser hijo de Dios, en tal caso no te toca a ti esta ley”.^[54]

Pero la pretendida sabiduría humana no se rinde tan fácilmente. “Dirásme tú: ¿A dó irían a parar las cosas si con mi mansedumbre demasiada hiciese yo crecer la desvergüenza ajena, y sufriendo la injuria pasada diese ocasión a que de nuevo me hiciesen otra, y siendo miel, como dicen, me comiesen moscas?”. No está prohibido evitar el mal. Pero si no puedes escabullirte del riesgo, el único camino cristiano que se te abre es desarmar al malo a fuerza de generosidad. Si fracasas, “sea del mal lo menos: peque él, si quisiere, y no entramos”.^[55]

La ley de amor no admite excepción; se aplica a todos, a los legos como a los clérigos, a los gobernantes como a los superiores espirituales: la autoridad debe ejercitarse sin penas en virtud de una superioridad moral, y no fundarse en la fuerza ni en una majestad que exige el más supersticioso respeto.^[56] El mundo está lejos de este ideal: obispos y papas aceptan que se les llame

con “vocablos ambiciosos de potestad y señorío”, y los teólogos se dejan llamar “maestros”. *Papa* y *abad*, que son nombres de amor, puesto que significan *padre*, se toman en sentido muy diverso.^[57] Nuestra desgracia “nos ha venido porque habemos querido meter un mundo en el cristianismo”; en lugar de reformar el mundo según la regla de la Escritura, nuestros doctores, “adulterando la palabra de Dios, como dice Sant Pablo, quieren torcer la Escritura Divina hasta conformarla con las costumbres del tiempo”. Debemos ser conscientes de este antagonismo: la doctrina de Cristo es locura según el mundo. Esta “locura tan cuerda” es la que hemos de abrazar. Inútil, para esto, andar haciendo papel de filósofo cínico, tronando contra los errores del mundo, denigrándolo todo y ladrando contra todo. Por el contrario, hay que hacerse todo para todos, según el consejo de San Pablo, humanizarse “según todas las cualidades y diferencias de todos por ganarlos para Cristo a todos”. La predicación tiene que predicar más que nada con el ejemplo. Tiene que ser indulgente con las debilidades e inquebrantable en la verdad.^[58]

La dieciséis reglas siguientes, que se refieren a la lucha contra el pecado en general, tienen algo de esquemático y seco: debían de retener infinitamente menos la atención del lector que esa otra parte central del libro en que el alma religiosa en dificultades consigo misma veía surgir la gran pregunta: *¿Qué es el cristianismo?* Hasta los “remedios particulares contra los vicios”, todos esos preceptos de higiene moral que Erasmo expone para concluir, y de los cuales se aprovecharía abundantemente, tiempo después, cierto catecismo, aparecen sobre todo como corolarios de las tres reglas fundamentales. Erasmo mismo invita a tomarlos así. No ha pretendido dar un cuerpo completo de preceptos, sino definir un método, una actitud espiritual que permita a cada cual luchar contra los vicios que más directamente lo amenacen.

Así hemos llegado a la conclusión de este libro, escrito en los albores del siglo por un flamenco desconocido, y en el cual millares de españoles encontraban ahora respuesta a sus más profundas inquietudes. En esta conclusión misma, ¿cuántos de ellos debían creerse personalmente aludidos? He deseado, escribía Erasmo,^[59] prevenir los oficios posibles de los que, viendo a un alma en el camino del arrepentimiento, se deshacen en importunidades, en amenazas, en halagos, para encerrarla en su monasterio, “como si no pudiese ninguno ser cristiano sin andar vestido de su cogulla o hábito”. Aquí venía el famoso *Monachatus non est pietas*, que el Arcediano del Alcor diluye un tanto para quitar a la fórmula su vivacidad agresiva: “Yo te digo, hermano, que *lo principal de la religión verdadera, que es la cristiana, no consiste en meterte fraile*, pues sabes que el hábito, como dicen, no hace al monje. En la verdad, aquélla es una cierta manera de vivir que a unos les arma y a otros no, según la condición, inclinación y complisión de cada uno”.

El mejor estímulo del alma cristiana es el ejemplo vivo de aquellos que viven ya según Cristo. A falta de este sostén, el espíritu de Cristo está ahí, en las Escrituras Santas. Y a través de ese laberinto que son los libros sagrados, siempre el mismo hilo conductor, San Pablo, a quien hay que leer y releer sin cesar, “y aun, si pudiese ser”, saberlo “de coro”. Erasmo está lleno de él, pues trabaja en comentar las Epístolas, y, al descansar por algunos días de ese trabajo para escribir el *Enchiridion*, no ha abandonado a San Pablo, pues aquí también se trataba de “señalar... como con el dedo un camino breve o atajo para llegar más presto a Jesucristo”.

El libro termina con una oración que el traductor amplifica con celo ferviente, evocando por última vez la imagen del cuerpo místico formado por Cristo y sus fieles:

Plega a Él, de donde yo confío procede tu buen propósito, tenga por bien de favorecer estos tus santos principios o, por mejor decir, esta obra que él ha comenzado a

obrar en ti; haciendo él mismo una tal mudanza en tu ánima, la lleve adelante y la perfeccione de manera que crezcas prestamente en virtudes evangélicas, *enjerido en él por gracia y unido con amor, y así, mediante su Santo Espíritu, seas miembro, no tierno ni flaco, en este su cuerpo místico, que ha de ser finalmente perfetísimo, siendo todo compuesto de miembros ya recios y perfetos en su proporción, conformes en las fuerzas y espiritual vigor con la cabeza de todos, que es Jesucristo, hijo de Dios Nuestro Señor. Al cual sea gloria por siempre jamás. Amén.*

IV

El Erasmo que surge de este libro es, permítaseme el anacronismo, asombrosamente *pietista*. Sorprenderá a más de un lector. Si comparamos el análisis que antecede con el capítulo que la obra francesa más reciente sobre este tema^[1] consagra al “cristianismo de Erasmo”, según el *Enchiridion*, ¿nos encontraremos en presencia de dos interpretaciones sensiblemente distintas? Es muy cierto que “Erasmo es un Proteo”.^[2] ¿Confesaré, sin embargo, que apenas acierto a comprender que alguien pueda escrutar atentamente el cristianismo del *Enchiridion* sin notar en él la importancia de la metáfora paulina: todos nosotros somos miembros de un cuerpo cuya cabeza es Cristo? La metáfora, sin duda, aparece destacada más explícitamente, en todas las ocasiones, por obra del traductor español. Pero aparece y reaparece desde el principio hasta el fin, como un *leitvtotiv*. Todo el mundo está de acuerdo en considerar que este *Manual* se escribió en el entusiasmo de un descubrimiento aún fresco de San Pablo bajo la dirección de John Colet. Por lo mismo, ¿acaso no pudo San Pablo prestar a Erasmo otro servicio que el puramente negativo de abrirle los ojos para ver el nuevo “judaísmo” de las obras, el de desbrozar el terreno para una *filosofía* cristiana de nombre solamente, para una especie de deísmo? Es posible que Erasmo reduzca a San Pablo a un pequeño número de fórmulas compatibles con la sabiduría de Sócrates y de los estoicos. Pero, evidentemente, ha extractado de todo eso cierta fórmula de la gracia, de una divina renovación del hombre por el amor, amor dado y recibido todo de una vez, principio de toda buena ac-

ción y fundamento de la fraternidad humana. La gran imagen del cuerpo místico que tanto le embelesa al escribir el *Enchiridion* expresa un auténtico sentimiento religioso, a menos que se considere la mayor parte de la espiritualidad protestante como extraña al campo de la religión.

¿Es sincero este sentimiento? ¿Es “el verdadero Erasmo”^[3] quien se expresa en el *Enchiridion*? Afortunadamente, no tenemos que contestar a esta pregunta, que es insoluble o poco menos. Bástenos saber que este Erasmo fue el de los erasmistas de España —y asimismo el Erasmo de Francia y de Inglaterra—; que millares de almas se sintieron agitadas por sus fórmulas, convertidas por ellas al culto de San Pablo. No debemos vacilar, pues, en decir que Erasmo se une al autor de la *Imitación* en el favor de la minoría piadosa. Encontramos asociados sus nombres. Es muy significativo, por ejemplo, ver un opúsculo erasmiano de la misma vena “pietista” servir de apéndice al *Contemptus mundi* en varias ediciones españolas contemporáneas del enorme éxito del *Enchiridion*.^[4] El *Sermón del niño Jesús* lo había compuesto Erasmo para que lo leyese un escolar londinense en una fiesta de la Escuela de San Pablo fundada recientemente por Colet. Es una obra mucho más pequeña e insípida que nuestro *Manual*. Pero enseña, como él, “el renacimiento por la fe”. Su última frase es la evocación del cuerpo místico de Jesús, cuyos miembros son los fieles.

Por lo demás, este cristianismo paulino del *Enchiridion* desempeña quizá en la vida espiritual de España, hacia 1525, un papel comparable al que había desempeñado veinticinco años antes en la vida interior de Erasmo. La piedad de Windesheim, allá como aquí, está superada. El alma religiosa procura unirse a Dios en un sentimiento nuevo de confianza y de libertad.

Imaginémonos a nuestros “alumbrados del reino de Toledo” leyendo la Regla XVII del *Enchiridion*: “El más eficaz remedio para todas las tentaciones —dice Erasmo— es la Cruz y Pasión

de Jesucristo”. Pero ¡atención! Este beneficio de la cruz es un misterio muy a menudo mal comprendido: no se llega a él por la devoción vulgar de los que “cada día rezan de costumbre y así de boca las horas de la cruz, o leen la historia de la Pasión del Señor, o adoran la imagen o la señal de la misma cruz, o con mil signos de ella se signan por todas partes, y se persinan todo el cuerpo de pies a cabeza, cercándose de cruces por todas partes, o tienen guardada en su casa una reliquia del *lignum crucis*”. Tampoco se llega con la piedad de los que “traen a la memoria a ciertas horas la Pasión de Cristo, no para más de haberle lástima como a un buen hombre que padeció todo aquello sin culpa ninguna... y así, con una afición toda humana se duelen de esta manera”. No está ahí el verdadero fruto de este árbol de vida. “Aunque estas tales devociones a principio aprovechen y sean como leche para las ánimas de los imperfetos, que son cuasi niños, mas tú encima de la palma has de subir para coger los frutos verdaderos de ella. Los cuales principalmente consisten en que nosotros, pues somos miembros de Cristo, trabajemos por conformarnos con él, que es nuestra cabeza, en mortificar las afeciones, que son, como dice Sant Pablo, nuestros miembros sobre la tierra. Y este tan precioso fruto no solamente no se nos debe hacer amargo, mas muy agradable y aplacible si el espíritu de Jesucristo mora en nosotros dándonos vida”.^[5]

Nuestros españoles se maravillan sin duda de leer en letras de molde una expresión tan adecuada del sentimiento que los aleja de esos tristes “lloraduelos”,^[6] entregados a suspirar por sus pecados y por la Pasión. Pasar de los falsos placeres a estas lágrimas de dolor arrancadas por el sufrimiento del Hombre-Dios es infinitamente poca cosa frente a la transformación del alma que es el verdadero beneficio de Jesucristo. La sangre del Crucificado circula por este gran cuerpo místico del que cada hombre se siente miembro ínfimo. Una alegría divina pacifica el alma, le comunica un poder tanto más irresistible cuanto mayor con-

ciencia tiene de su propia pequeñez. Así regenerada, el alma juzga por su valor no sólo los actos de la devoción popular, sino los mil y mil prejuicios de que se alimenta una vida moral mediocre, calculadora y timorata como la piedad que la acompaña. Comprende entonces que la más elevada verdad moral es revolucionaria. El Sermón de la Montaña causa escándalo eternamente, y se hacen grandes esfuerzos por demostrar que las palabras más imperativas de Cristo “son consejos y no preceptos”. Los iluminados encuentran con alegría en Erasmo la afirmación de que la sabiduría de Cristo, en lo que tiene de más contrario a la costumbre, se dirige a todo aquel que quiere ser miembro de Cristo, no a unos pocos de quienes se exigiría una perfección inaccesible al común de los mortales. La perfección cristiana es para todos la misma, igualmente inaccesible a la sola flaqueza humana, igualmente fácil con la divina ayuda. Todo verdadero cristiano sabe que es pecador; pero se cuida mucho de buscar el descanso en un compromiso entre el pecado y la ley divina. El perdón celestial concedido a los pecados no es un reconocimiento del pecado como inevitable y un si es no es legítimo: es una purificación y una fuerza nueva para el cumplimiento de la ley divina, la cual subsiste intacta por los siglos de los siglos.

No había libro mejor que el *Enchiridion* para satisfacer esta necesidad de renovación religiosa y moral que se iba abriendo paso en el iluminismo. Por su moderación matizada, parecía adelantarse a las recriminaciones ortodoxas con que chocaba, desde el asunto de Lutero, cualquier reivindicación del cristianismo en espíritu. Estaba profundamente de acuerdo con lo esencial de la predicación iluminista cuyo camino pretendía obstruir el Edicto de 1525, pero difería demasiado de las fórmulas típicas de aquella predicación para caer bajo el golpe de este edicto. Además, era un libro; y, arrojado en un medio saturado de inquietud religiosa, debía provocar en él una asombrosa cristalización. El libro opera de una manera muy diferente que la

propaganda oral. El libro permanece, resiste a las deformaciones, ofrece a las meditaciones una base amplia y sólida. Profusamente difundido por la imprenta, su poder se ejerce mucho más acá y mucho más allá de los círculos reducidos a quienes llega la palabra. Reflexión solitaria sobre el libro, pero comunidad de pensamiento creada entre los lectores de un mismo libro: así es como tenemos que representarnos los efectos del *Enchiridion* a partir del momento en que se hace popular. El iluminismo español, al adoptarlo como libro de cabecera, deja de ser un movimiento puramente local, alimentado, es cierto, en la Biblia y en los místicos, pero suspendido de las fórmulas y de las personas de ciertos autodidactos inspirados. Con ese libro, toda la revolución religiosa se presenta ante el iluminismo de España formulada en un lenguaje europeo, a un mismo tiempo familiar a los humanistas y accesible a todos los espíritus. La documentación de que disponemos, por muy mutilada que esté, nos permite comprobar esta evolución del iluminismo español bajo la influencia de Erasmo.

El caso de María Cazalla es particularmente claro, pues es ella una mujer que ha tomado parte activa en la propaganda iluminista antes de 1524, y en íntima conexión con su hermano el Obispo, que, desde estos días, reúne a su iluminismo un erasmismo decidido. Pero María no es “latina”; no puede leer a Erasmo en el texto. Los testimonios recogidos contra ella en 1525,^[7] a raíz de la persecución que se desata contra Isabel de la Cruz y Alcaraz, nos la muestran comentando las *Epístolas y Evangelios*, pero sin citar jamás a Erasmo. Por el contrario, en 1532, un nuevo testigo la denuncia;^[8] es éste un sacerdote llamado Diego Hernández, que estuvo, más o menos a partir de 1527, en relaciones bastante asiduas con ella: Hernández pinta a María Cazalla tan erasmiana como su hermano, alegando sin cesar las palabras del *Enchiridion* acerca del culto en espíritu. Ella dice de sí misma que no puede sentirse satisfecha de ningun-

na cosa creada, de nada que sea visible. El cristianismo, tal como ella lo ve practicar a su alrededor, le parece un montón de “ceremonias judaicas” incesantemente acrecentado con invenciones nuevas y contra el cual Erasmo ¡ay! se rebela desde hace largo tiempo sin fruto alguno. Esta mujer frecuenta los sacramentos y va a misa porque la gente cree que sin eso no puede uno ser cristiano. Pero ni la comunión ni la confesión pueden satisfacerla. Cuando acaba de confesarse con Fray Espinosa, se queja de que él sea incapaz de comprenderla, y pide, bromeando, que ese mal rato se le cuente en perdón de sus pecados. A menudo, mientras está en misa, siente un deseo vehemente de estar en otra parte: “¡Qué ceguedad es ésta, suele exclamar, de las gentes que te determinan lugares donde estés, siendo infinito; que te buscan en un templo de cantos, y en sí propios, que son templos vivos, no te hallan ni te buscan!”. Los ornamentos y los incensarios, cosas por las que tanto se preocupan religiosos y religiosas para los oficios de las fiestas, la hacen sonreír amargamente. Si algunas de sus amigas van a misa cada día y se confiesan a menudo, ella las llama “miseras o papamisas”,^[9] y les dice que mejor harían si se quedaran hilando en su casa. “No debe caber Dios, dice, en casa de la mujer de Don Alonso, ni ella piensa que haya Dios más que en la iglesia de San Ginés”. Hace poco caso de las imágenes, convencida como está de que Dios quiere que se le adore en espíritu y en verdad. Los sermones no son de su gusto sino cuando el predicador es “devoto de Erasmo”: entonces, no se contenta con oírlos, sino que los repite por las casas de Guadalajara. Si compra una bula, para hacer como toda la gente, la muestra a alguien diciendo: “¡Mirad qué traigo de cristiandad comprada!”. Se ríe de su criada, que quiere a toda costa que le compren la bula “de su soldada”. Comparte la aversión erasmiana de su hermano por la filosofía disputadora de las escuelas: “Creo, dice, que en estos argumentos y sofismas... es donde se pierde el Niño Jesús”. Ve en la propagación

de la doctrina de Erasmo el único modo de remediar una corrupción general, que la espanta por sus hijas. ¿Cómo casarlas, si cuantos las solicitan lo hacen únicamente por su dinero? Sería prostituirlas. Y en cuanto a hacerlas monjas... Su amigo el franciscano Fr. Gil López la disuade de esta idea: “¡Antes putas!”, dice enérgicamente. Por otra parte, las muchachas no tienen vocación para el estado monástico, del cual su madre repite a cada instante que todo en él es “carne y ceremonias”.

María ejerce, desde Guadalajara, su atracción sobre los clérigos erasmizantes de Alcalá, más o menos como Francisca Hernández, unos diez años antes, atraía al grupito de clérigos de Salamanca. Pero sin menoscabo de la honestidad. Bernardino Tovar, “devoto” de Francisca en otro tiempo, y ahora de María, es quien le manda teólogos que están de vacaciones para que ella les dé lecciones de libertad cristiana. Diego Hernández no se hace de rogar —esto lo admite él— para frecuentar su casa, “pues, explica, como María me preguntó si había leído a Erasmo y cosas por el estilo, más me holgaba con ella que con las demás”. Juan del Castillo es también uno de sus familiares. En casa de María se habla con la mayor libertad no solamente de Erasmo, sino de Lutero y del Papa. Una vez que Castillo alababa la conducta del Emperador (sin duda con ocasión del conflicto con Clemente VII), María tomó irónicamente la defensa del Papa, “diciendo ser un gran Señor que dispensaba los misterios y gracias de Dios, y piedra sobre donde todo está fundado”. Expresa a menudo, estando llena de San Pablo, el deseo de ser anatematizada o sacrificada por sus hermanos: Castillo y Diego Hernández se divierten entonces en lanzarle el anatema en griego.^[10]

El humanismo da al fervor de los alumbrados un vigor y una libertad nuevos; los pone al mismo nivel de todo el vasto movimiento europeo. Un buen día de 1530, en la Dieta de Augsburgo, Melanchthon oír hablar con admiración de un libro escrito

por una dama española celosa por el Evangelio:^[11] este libro, salvo error, sale de Guadalajara, hoguera de iluminismo convertida por la influencia de Alcalá en hoguera de humanismo cristiano: es fruto de una colaboración entre la joven Duquesa del Infantado y el Obispo Cazalla, su maestro.^[12]

El proceso de Rodrigo de Bivar es otro documento que permite captar en lo vivo la erasmización del movimiento iluminista de Castilla la Nueva. Este músico, cantor del Duque del Infantado, es señalado en 1525 como uno de los que escuchan asiduamente a Isabel de la Cruz y como adepto de la oración mental. En los años siguientes, aunque sigue fiel a sus primeros maestros espirituales, se le ve hacerse amigo íntimo del impresor Miguel de Eguía, apóstol del iluminismo erasmizante. Le gusta congregar en su casa algunos amigos para leer con ellos la Escritura. Cada quien contribuye con sus luces: se lee un texto de *Job* o del *Nuevo Testamento* y se confrontan con la Vulgata las versiones y los comentarios de los modernos, en particular de Erasmo, que enriquece “como contrapunto” la melodía de las palabras sagradas.^[13]

Veremos cómo Juan de Valdés, oyente de Alcaraz en Escalona, se hace en Alcalá el más típico representante del erasmismo español. Veremos cómo el anciano Marqués de Villena, mecenas del “dejado” Alcaraz y del “recogido” Osuna, afirma en voz alta su simpatía por Erasmo y acepta el homenaje del *Diálogo* de Valdés. Aquí quisiéramos considerar a un testigo inesperado de esta metamorfosis del iluminismo: Ignacio de Loyola en persona. Que haya merecido o no el mote de “alumbrado”, poco nos importa. Lo cierto es que hizo papel de alumbrado en la hora decisiva que estudiamos, y, por ese mismo hecho, apareció como solidario de esa revolución religiosa cuyo símbolo en España estaba siendo Erasmo.

De acuerdo con sus propios recuerdos, recogidos por el P. Luis Gonçalves, Íñigo era estudiante en Alcalá en el momen-

to en que el *Enchiridion* estaba haciendo furor, y muchísimas personas, entre ellas su propio confesor, un sacerdote portugués llamado Miona, le aconsejaban que hiciese de él su manual. El piadoso memorialista añade, es verdad, que él se negó, prevenido como estaba por los predicadores que lanzaban invectivas contra el libro: según Gonçalves, Íñigo respondió a quienes tal le aconsejaban que no faltaban libros de autores indiscutidos, y que él quería atenerse a ellos. Pero la tradición de los jesuitas es un poco turbia a este respecto. Rivadeneyra (que relaciona la anécdota con los años en que Íñigo se hallaba en Barcelona) admite que el fundador de la Compañía trató de leer el *Enchiridion* obedeciendo el consejo de su confesor, pero que abandonó su lectura al darse cuenta de que “se le comenzaba a entibiar su fervor y a enfriársele la devoción”.^[14]

Es muy posible que Íñigo haya leído este célebre libro sin encontrar en él el alimento más apropiado a la devoción que lo animaba. Pero es más que probable que lo leyó. De haber tenido un sentido ortodoxo lo bastante infalible para dar la razón a los predicadores antierasmianos y creer equivocado al Inquisidor General que aprobaba el libro, ¿hubiera escogido por confesor a este Maestro Miona^[15] que aconsejaba semejante lectura, y a quien se señala, por otra parte, como amigo y discípulo de Bernardino Tovar, alma del grupo erasmizante de Alcalá? Además, ¿es cosa segura que no haya aprovechado nada del *Enchiridion*? Íñigo utilizará, a su modo, el *Monachatus non est pietas*, fundando una orden muy diferente de las demás, que causará escándalo ante todo por su organización completamente seglar, no obligada al coro ni a la clausura.^[16] Estudiante en Alcalá, preludia ya su actividad de fundador con un apostolado espontáneo y laico que no tarda en atraer sobre él sospechas de iluminismo. Por los mismos días en que Juan López y el impresor Eguía tratan de reclutar apóstoles para los estados del Almirante, Íñigo y unos cuantos estudiantes pobres se hacen a su vez

apóstoles, distribuyen limosnas gracias a la liberalidad de Diego de Eguía, hermano del impresor, y difunden una enseñanza religiosa que es mucho más moral que dogmática. Recomiendan la confesión y la comunión semanal. Pero acostumbran a sus catecúmenos a la práctica del examen de conciencia y a la disciplina de los sentidos y de las “potencias” del alma; lo esencial de su enseñanza se refiere a los mandamientos de Dios y a los pecados mortales. En dos ocasiones, en 1526 y en 1527, se les somete a una averiguación en Alcalá. Quedan limpios de sospechas de iluminismo, pero se les prohíbe enseñar antes de haber cursado tres años de estudios en la Universidad.

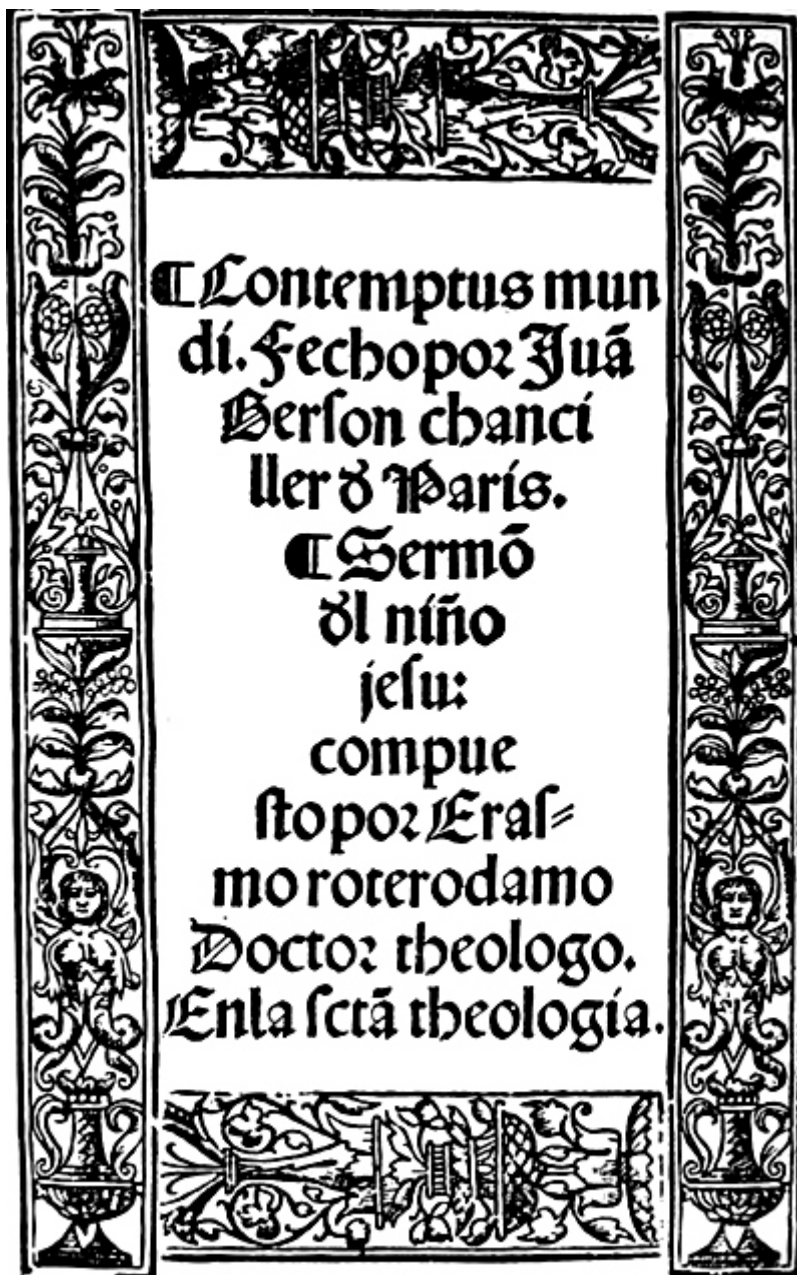


LÁMINA IV

La *Imitación* seguida del *Sermón del Niño Jesús* de Erasmo.

Toledo, M. de Eguía, 11 de agosto de 1526.—Biblioteca que fue de Joaquín García Pimentel (México). —Cliché de Jorge Conway.

¶ El tratado: o sermon no me

nos dulce que prouechoso: llamado del niño Jesu y en loor del estado dela niñez christiana. Compuesto en la tin potel famoso y gran docto: Erasmo Roterodamo para que lo predicasse: o pronunciasse vn niño a los o: tros del estudio en la ciudad de Londres: sacado de: pues en romance. = *El Suprascripto Erasmo es H.*

¶ El niño que faze el *Damnager* sermō desde el pulpito dize aora asi. *mexa en la* *expurgatos*



¶iendo yo niño: z ha=

uiendo de hablar entre niños del ynesa ble niño Jesu: no quiero desear para bi en dezir: aquella eloquencia del Tulio: que con breue z vano deleyte balague y enlabie los oydos de los presentes. Porque es cierto que quanto esta apartada la sabiduria de los de Jhesu christo dela sabiduria de los del mundo: que en la ver dad esta muy lejos vna de otra: tanto conuiene que la eloquencia christiana sea diuersa z agena dela eloquē cia del mundo. Mas otra cosa querria: y es que cō ar dientes desleos juntamente conmigo pidiesedes a aq̃l soberano padre el muy buen Jesu. Del qual como de vna fuente mana la summa de todos los bienes: y el qual solo baze discretas las lenguas de los niños con la abundante gracia del spiritu sancto: y que suele ma nifestar su perfecto loor fasta ponerlo en la boca de los que inaman nos concediessē: que assi como toda nue stra vida no es razon que sea sino vn traslado deste Je su
n iij

LÁMINA V

El Sermón del Niño Jesús a continuación de la Imitación.

Cliché de Jorge Conway. —Cf. lám. IV.

El arzobispo de Toledo, Fonseca, mecenas del erasmismo, ha tomado a Íñigo bajo su protección y le manda venir a Salamanca. Apenas llega, junto con su fiel compañero Calixto, ambos

llaman de nuevo la atención por sus extrañas ropas de peregrinos miserables y por el carácter inspirado de su apostolado. El subprior del monasterio dominicano de San Esteban somete a Íñigo a un estrecho interrogatorio para saber si siguen una doctrina aprendida o si obedecen al “Espíritu Santo”. Íñigo no oculta que su enseñanza es de esta última especie. Y, como se niega a entrar en mayores explicaciones, el fraile le hace observar la gravedad de su reticencia “en este tiempo en que hay tantos errores de Erasmo y muchos otros que tienen engañado al mundo”.^[17] Cualquiera que sea, en resumidas cuentas, la influencia ejercida por el movimiento erasmiano en la actividad de Íñigo de Loyola, semejante observación es muy reveladora de la importancia alcanzada por Erasmo en la vida religiosa de España en 1526, cuando aparece la traducción del *Enchiridion*.

V

Tenemos sobre esta revolución un testimonio de primer orden en una carta del sacerdote humanista Juan Maldonado, quien ocupaba en Burgos una situación importante en la administración de la diócesis. Burgos no era ciudad de universidad; pero, centro del obispado más importante de España,^[1] era también uno de los mayores mercados del país: exportadora de lanas, su jurisdicción comercial se extendía por el sur hasta Segovia, tenía una salida hacia la costa cantábrica, de San Vicente de la Barquera hasta Castro Urdiales, y, por su colonia de Brujas, en parte marrana, estaba en relaciones permanentes con Flandes y con Inglaterra.^[2]

Maldonado está establecido desde hace largos años en este nudo vital de Castilla la Vieja. Miembro de una familia de Salamanca y nacido en la diócesis de Cuenca^[3] hacia 1485, ha tenido a Nebrija por maestro en la universidad salmantina. A los veinte años ha recibido también las lecciones de Christophe de Longueil, adolescente prodigio llegado a la corte de Felipe el Hermoso con el embajador Andrea de Burgo.^[4] Después de re-

cibir las órdenes sacerdotales, se establece en Burgos gracias al favor del obispo Don Juan de Fonseca, que hará de él uno de los administradores de la diócesis.^[5] Maldonado no limita su actividad de latinista a tantear el saber de los candidatos al sacerdocio. Tiene en la ciudad otro mecenas en la persona de Don Diego Osorio,^[6] Corregidor de Córdoba, gentilhombre afecto a las humanidades. Compila para él un florilegio de Plinio, Tito Livio y otros autores clásicos.

Durante el invierno de 1519 a 1520 la ciudad de Burgos es abandonada por sus habitantes a causa de una epidemia, y entonces Don Diego brinda a Maldonado la hospitalidad de su castillo de Vallejera: el humanista consagra sus desvelos a la lectura de Plauto y Apuleyo, y compone una comedia latina que intitula *Hispaniola*. La obra justifica su nombre por cierto afán de lograr una atmósfera española. Tiene algún parentesco con la *Celestina* por el tranquilo impudor de ciertos diálogos, pero sin tener la complejidad ni la profundidad de la célebre tragicomedia. La *Hispaniola* es comedia pura, basada toda en el diálogo y el movimiento. En una acción episódica^[7] aparece un virtuoso fraile predicador que se deja inducir a tentación por un malvado bromista que se disfraza de muchacha velada, y, atraído a una trampa, paga su liviandad con un castigo terrible. No concedamos demasiada atención a estas escenas. Cuidémonos, sobre todo, de tomarlas por una manifestación precoz del erasmismo de Maldonado. En realidad, estos incidentes hacen pensar en un *fabliau* de la Edad Media, de ningún modo en los *Coloquios* de Erasmo. Se unen a una tradición ininterrumpida de sátira anticlerical y antimonástica cuyo más célebre representante en España es el Arcipreste de Hita: juego de clérigos sin consecuencias para la ortodoxia católica. Maldonado, sacerdote secular, no tiene ninguna necesidad de haber leído a Erasmo para hacer chacota de los frailes mendicantes.

Por otra parte, cuando la influencia de Erasmo viene a desencadenarse revolucionariamente, el erasmismo de Maldonado se manifiesta en una forma bastante particular. Se regocija al presenciar el gran éxito de Erasmo, es cierto, pero no es, visiblemente, de esos españoles que se sienten iluminados a su lectura. Humanista ávido de laureles, aspira sobre todo a la gloria de pintar el acontecimiento, y aprovecha esa ocasión para insinuar-se en el favor del gran hombre. Ya con ocasión de la rebeldía de los comuneros, ha demostrado su gusto por la historia humanística de los sucesos contemporáneos escribiendo su *De motu Hispaniae*.^[8] En 1526 quiere hacerse, para Erasmo, el historiógrafo de la revolución erasmiana.^[9]

Le muestra a España dividida en varios partidos, un primer grupo, en el cual se coloca evidentemente a sí mismo, lo forman los amigos de las Musas: todos han consagrado culto al restaurador de las buenas letras, al vencedor de la impostura, al príncipe de los sabios. A este grupo pertenecen no sólo los humanistas profesionales, sino los teólogos cultos, instruidos en la verdadera tradición cristiana. Erasmo es rey de las escuelas, rey por la voluntad unánime de los estudiosos.

Una segunda categoría, la de los escolásticos, se apacienta de sutilezas y se complace en una vana ostentación de ciencia verbal. Son los enemigos jurados de Erasmo, sus detractores infatigables, porque ven claramente que toda su obra es la condenación de la de ellos. Por eso espulgan sus escritos para descubrir una ponzoña heterodoxa.

La tercera actitud es la de la masa popular, la de la gente sin cultura. Aquí el testimonio de Maldonado es particularmente precioso, porque se refiere a hombres y mujeres cuyo pensamiento no deja huellas escritas: “Éstos —le dice a Erasmo—, sin conocerte en modo alguno, tienen tu nombre sin cesar en su boca, cantan en alta voz tus méritos, tienen de ellos una idea todavía más elevada”. ¿Cómo no había de ser Erasmo el centro

de la atención general, cuando cada día se escuchan discusiones a propósito de él entre los doctos o los que se creen tales, cuando suscita tan grandes alabanzas y tan graves ataques, cuando los niños de las escuelas no hablan más que de él?

Pero hay todavía una cuarta especie de hombres, si es que se puede dar este nombre a individuos empeñados en despojarse de las apariencias de la humanidad: los frailes. Éstos trabajan con todas sus fuerzas en contra de Erasmo, pero hasta ahora sin fruto: sus maquinaciones se vuelven contra ellos mismos. Por otra parte, Maldonado distingue entre frailes y frailes. Pone aparte una variedad a la cual pertenecen, sin duda, buen número de dominicos y de franciscanos observantes, que no juzgaban de otra manera que Erasmo a sus hermanos indignos o incultos. Son, dice Maldonado, “personas que se recomiendan sin duda alguna por una ciencia poco común, y cuya vida es dignísima de alabanza, puesto que obran realmente de la manera que anuncia su rostro y su hábito”. Tomados cada uno por separado, se muestran grandes admiradores de Erasmo. Pero no bien se encuentran entre sus hermanos, les cuesta más trabajo olvidar la cogulla que llevan, hablan con palabras diferentes y se dejan arrastrar con la mayor facilidad, tanto más cuanto que sienten el mal hecho por Erasmo al prestigio y a la prosperidad de su orden: se hacen compañeros de lucha contra el peligro común. Hay aquí, según dice Maldonado, elementos que Erasmo podría atraer fácilmente a su causa: esos combatientes a más no poder, que no aciertan casi a odiar lo que desde el fondo del corazón aprueban, él podría ganárselos fácilmente con sólo mostrarse un poco amable, con sólo distinguir cuidadosamente, en las polémicas, a los religiosos dignos de este nombre, dignos de los fundadores de sus órdenes, y a los vulgares frailes pendencieros.

Pero los que únicamente aspiran a que la gente los llame *maestro*, los que hacen consistir la sabiduría en silogismos, éstos son

enemigos irreductibles y poderosos. No solamente son los maestros en los monasterios, sino que gozan de gran prestigio fuera de ellos. Han tomado como especialidad la de confesar a las damas del mundo. Estos sutiles disputadores pretenden ser los únicos capaces de discernir los casos de conciencia. “Desde el último remendón hasta el Emperador, nadie es lo bastante cristiano a sus ojos si no tiene a algún fraile por *padre espiritual*, como dicen”, y las mujeres cuentan detalles poco edificantes sobre las libertades de contacto que se permiten con ellas esos impúdicos “filosofastros”. Erasmo, que ha hecho caer la luz sobre sus imposturas, es perseguido por ellos con odio infatigable. No se contentan con hacer gestiones ante las autoridades, ante los mismos obispos, para lograr que se prohíba la venta de los libros de Erasmo. En cierto momento han creído ganar terreno, añade Maldonado, aludiendo sin duda alguna a los primeros ataques contra el *Enquiridion* y a la intervención de Coronel, pero la Inquisición ha prohibido las calumnias contra los escritos erasmianos. Entonces los religiosos han puesto a mal tiempo buena cara. Han resuelto proteger al menos contra el contagio erasmiano a sus nobles hijas de confesión y a los monasterios de mujeres, que son en España tan numerosos y tan ricos. Como hay oposición evidente entre su hipocresía y los libros de Erasmo “que abren camino tan fácil hacia la bienaventuranza y la inteligencia de la doctrina de Cristo”, han querido persuadir a las señoras y a las religiosas de que huyan de todo aquel que pronuncie en su presencia el nombre de Erasmo. ¡Trabajo perdido! Lo que han conseguido es que ellas se llenen de curiosidad por el fruto vedado. ¿Por qué este odio de los religiosos contra Erasmo?, se preguntan ellas. Y no tienen más que un pensamiento: hacer que les expliquen a Erasmo a hurtadillas.

En estos días todos se lanzan sobre los libros de Erasmo por muy superficiales que sean sus conocimientos de latín. La masa que sabe leer apenas en su lengua materna quiere tenerlos a su

vez. Las mujeres mismas, sin exceptuar las que viven enclaustradas, quieren saber qué hay en todo eso. Ha llegado el momento en que los doctos tienen que traducirlos para uso de los ignorantes. Ya ha aparecido en español el *Enquiridion*, y los impresores editan miles de ejemplares de esta obra sin alcanzar a saciar al público. También corren de mano en mano algunos de los *Coloquios* traducidos al español...

Maldonado insiste, en su conclusión, sobre lo útil que sería que Erasmo ganara para su causa la minoría selecta de los religiosos. Es preciso hablar de nuevo de la actitud de los frailes en presencia de la revolución erasmiana, porque esto es de importancia capital para comprender el desarrollo ulterior del erasmismo español. Lo que sabemos por otras fuentes confirma la distinción establecida entre una minoría escogida de religiosos que, más o menos decididamente, simpatizan con Erasmo, y una masa violentamente hostil. La contraofensiva monástica, aquí como en otras partes, salía de las dos grandes órdenes mendicantes. Después del fracaso de Fr. García de Loaysa en su intento de obstruir el camino al *Enquiridion*, una nueva oleada de asalto había partido de Salamanca, donde la agitación provocada por los franciscanos había sido reprimida con grandes trabajos por la intervención de los prelados y de la Corte.^[10]

Hacia el mismo tiempo, en 1525 sin duda,^[11] cuando Miguel de Eguía estaba emprendiendo su campaña de ediciones erasmianas, el guardián de los franciscanos de Alcalá se había echado a cuestras la tarea de defender la institución monástica amenazada por aquella corriente. Había atacado desde el púlpito la doctrina del escritor y su persona misma; había prometido continuar en una serie de sermones. Los erasmistas de la Universidad de Alcalá habían intentado, infructuosamente, apartarlo de este camino que llevaba a la guerra y al escándalo. Algunos —entre los cuales estaba Tovar, probablemente^[12]— habían apelado entonces a un benedictino amigo de ellos rogándole

que hiciera ante el guardián una diligencia que no sería sospechosa, viniendo de un monje.

Este benedictino pertenecía al monasterio de Burgos y se llamaba Fr. Alonso Ruiz de Virués.^[13] No se hizo de rogar para escribir a su cofrade franciscano una carta elocuente, de velada ironía. La carta llegó a su destino; pero tal vez no se tomaron las precauciones suficientes para protegerla contra posibles indiscreciones. No había pasado un mes de cuando fue escrita, y ya volvía la carta, de mano en mano y de copia en copia, a su punto de partida; finalmente, iba a tener los honores de la impresión y a llegar a manos de Erasmo en una traducción latina hecha por Luis Vives.^[14]

En efecto, Viniés había escrito en español esta carta, en la cual se aborda la cuestión del conflicto entre Erasmo y los religiosos con rara elevación de miras.

Erasmo, decía, según muestran sus obras y el testimonio de los que le conocen, es hombre muy ingenuo y libre en sus costumbres y doctrina; es hombre que se precia solamente de ser cristiano, y parecele que sobre este título ninguno otro hay ni puede haber que más honroso sea.

De ahí su hostilidad a las órdenes monásticas, o más exactamente, a su particularismo, que muy a menudo pasa antes que la gloria de Cristo y hace olvidar a los frailes la caridad evangélica. No habría conflicto, ni de los frailes entre sí ni entre los frailes y Erasmo, si todos pusieran el nombre de buen cristiano por encima de todo, si predicaran este solo nombre, si sólo buscaran su gloria.

Yo creo que como la bienaventuranza de todos los hombres consiste en tomar, por ser glorioso e beatífico, a aquella fuente y principio de donde según el ser natural emanaron, así ninguno de los que religiosos nos llamamos puede gozar de la bienaventuranza que en este mundo los perfectos poseen, hasta que las reglas en que vivimos nos tornen a aquella fuente de pureza evangélica de donde emanaron. Entonces habrán hecho Augustino, Benedicto, Francisco, Dominico, etc., en nosotros lo que quisieron hacer, cuando nos hubieren hecho perfectos cristianos, de lo cual están muy lejos gran parte del vulgo de nuestras religiones, que sin levantar el pensamiento a aquel fin para que fueron hechas, se detienen e hacen asiento en solas las cerimo-

nias *quae circa victum et convictum*, para sola la honestidad exterior, nos fueron dadas. — Bien sé que me voy de rienda, más perdóneme Vuestra Reverencia, que como la mayor parte del descontentamiento en este caso tengo de mí, *loquor in amaritudine animae meae*.

Exaltando sobriamente la ciencia de Erasmo, su crédito ante los príncipes seculares y eclesiásticos, mostraba el peligro de las polémicas lanzadas contra “el más insigne hombre” del siglo, y manifestaba el temor de que fuesen fatales para las instituciones monásticas en vez de salvarlas. Los Padres de la Iglesia sabían que las cosas santas no deben ser objeto de pleitos mezquinos. Los filósofos de la Antigüedad sabían por qué la imagen de Harpócrates se levantaba en el umbral de los templos con un dedo en los labios:

Todos tuvieron por cierto que entonces los grandes y espirituales misterios son más acatados e tenidos en mucho, cuando menos son tratados del pueblo y menos andan en lenguas de vulgares. Y a este propósito creo yo que como Cristo quisiese que su Evangelio fuese general doctrina para todos los estados y condiciones y edades de hombres, y que de todos fuese leído y con mucha familiaridad frecuentado, los grandes misterios que en él hay los cerró y oscureció con palabras místicas, de tal manera que traídos entre las manos no puedan ser vistos sino de solos aquellos *quibus ipse tradiderit clavem scientiae*, sin lo cual cuantos silogismos y formalidades se aprenden en las escuelas, aprovechan muy poco. Deste principio podrá Vuestra Reverencia conocer que las religiones, cuanto más acatadas quisiéremos que sean o por cosa más divina tenidas, tanto menos debemos dar ocasión a que nuestras cosas vengan en disputa, porque algunas cosas reverencia el pueblo en nosotros por divinas que si puestas en disputa se allegasen, al cabo se hallarían ser menos que humanas; e aunque no sean malas, pero es bien que no se ponga en plática lo poco que valen, porque por ellas no se venga a pensar que son tales todas las demás.

De nada sirve alegar que Erasmo es quien ha comenzado. La sabiduría, cuando está en juego el honor de una persona, consiste casi siempre en pasar por alto las primeras injurias de que es víctima, sin hacerles caso. Además, una de dos: “Las religiones, si no son de Dios, no miente Erasmo, e si lo son, no bastará su doctrina a las ofender”. Pero él jamás ha tenido esta intención. La sátira de Erasmo, un poco exagerada siempre, castiga los defectos de todos los estados: mide siempre el paso que media entre lo que son y lo que pretenden ser. Lo único que tiene

que hacer cada cual es darle las gracias por ello. ¿Y cómo se quiere que sus críticas las acepten los papas, los cardenales, los reyes y los señores, si no las aceptan los religiosos, que son las “heces del mundo”?

Ciertamente yo temo que este señorío que sobre todo el mundo habernos cobrado tanto le queremos encumbrar que, subiendo la obra de nuestra presunción más de lo que sufren los cimientos de nuestra virtud, demos con todo junto en tierra e se comiencen las gentes a desengañar en muchas cosas para con nosotros.

El benedictino respondía decididamente de la ortodoxia de Erasmo contra quienes lo acusaban de luteranismo. Remitía al guardián de Alcalá al *De libero arbitrio*, y lo invitaba a leer

los *Adagios*, que es obra casi sobre fuerzas humanas; las *Anotaciones del Nuevo Testamento*; las ilustraciones y escolios en las *Obras de Sant Jerónimo*, e sobre todo los *Parafrases del Testamento Nuevo*, obra tan divina e tan necesaria en la Iglesia que no creo que sin especial instinto del Espíritu Santo le vino tan sancto propósito. Estas y otras muchas obras grandes e pequeñas vea Vuestra Paternidad, e cuanto mejor que yo las entenderá, tanto más estimará al autor y dará gracias a Dios que tal espíritu le dio. No niego yo que en alguna obra de las que ha hecho se hallen cosas que se deban contar *inter delicta juventutis*, pero en esto miremos que es hombre, suframos en él lo que en todos los hombres que escribieron, por muy sanctos e sabios que fuesen, queramos o no, habemos de sufrir, e no demandemos a Erasmo lo que hasta hoy ninguno, fuera de los autores de la Sagrada Escritura, ha podido hacer.

Tal era la conclusión de Virués. Nos cuesta trabajo comprender cómo un hombre que manifestaba adhesión tan plena a Erasmo, que inmediatamente después tomaba su defensa en Burgos contra el dominico Fr. Pedro de Vitoria,^[15] que comentaba públicamente el *Enchiridion* y alababa a Erasmo desde el púlpito^[16] pudo, por esos mismos días, irritarlo con unas críticas formuladas con extremada discreción. Y, sin embargo, tal es la historia de las misteriosas *Collationes ad Erasmum*.^[17] El benedictino, a lo que es posible saber, había puesto por escrito ciertas observaciones limpias de toda intención polémica, sobre unos pasajes que Erasmo tenía interés en explicar para hacer más fuerte su causa. Virués había tenido cuidado de enviárselas al gran hombre por vía muy segura, para que sus enemigos no

pudieran explotarlas. Y su celo erasmiano había sido demasiado sincero en aquellas circunstancias, pues las *Collationes* han desaparecido sin dejar huellas, en contraste con la carta al guardián de Alcalá, que él mismo publicó.

Pero Erasmo ignoraba aún esta carta. Y, además, ¿era tan difícil desde lejos distinguir los amigos exigentes de los adversarios hábiles! Si este benedictino estaba convencido de la ortodoxia de Erasmo, ¿por qué le pedía que la probara? ¿Por qué no volvía simplemente su pluma contra los calumniadores españoles? Virués, valiéndose de sus relaciones con Bernardino Tovar, había creído que podía muy bien saludar a Erasmo en nombre de Vergara y de sus hermanos. Semejante introducción despertaba reminiscencias desagradables. ¿Acaso Zúñiga no era también otro amigo de Vergara? ¿Acaso no había recibido éste la dedicatoria del *Opusculum* de Carranza? Ciertamente, España estaba erasmizando cada vez más. Carranza mismo se había convertido enteramente a las ideas de Erasmo: esta noticia no se la daba únicamente Virués, sino también el secretario imperial Felipe Nicola. Pero Erasmo tiene miedo de los amigos que lo comprometen. Responde a Nicola: “Saluda a Carranza de mi parte con amistad y reverencia, y dile bondadosamente que me ame tanto como quiera, pero que cante con mayor moderación mis alabanzas a causa de las lenguas maléficas”.^[18] Se abstiene, por lo pronto, de escribir a Virués. A Vergara es a quien escribe para acusar recibo de las *Collationes*. Lo hace en tono cortés, expresando el deseo de evitar nuevas discusiones. Pero son quizá demasiado secas las felicitaciones que manda a la Universidad de Alcalá y a España entera, “cuyo encomio ha leído con mucho gusto en el librito de Virués”.^[19]

Su susceptibilidad se explica por los ataques a que ha tenido que hacer frente del lado de París y de Lovaina. El segundo proceso de Berquin va acompañado de una violenta ofensiva de Beda contra su obra, y los *Lovanienses*, sintiéndose apoyados

por el presidente del Parlamento de Mechlin, Josse Laurens, por Hezius y por el datarlo Giberti, hacen caso omiso del reciente edicto de Carlos V en su favor.^[20] Cuando Erasmo hace una recapitulación de las hostilidades que lo asedian, no olvida “al monje español que le ha dirigido un libro lleno de alabanzas, pero sembrado de dardos acerados”.^[21] El malentendido tendrá que esperar todavía largos meses para disiparse, a pesar de que Vergara se apresura a invitar a Virués a que tranquilice al viejo luchador agobiado de polémicas,^[22] a pesar de que el propio Virués escribe a Erasmo en términos capaces “de aplacar el furor de Áyax”.^[23] Pero es de todos modos un malentendido. Virués representa, entre los religiosos españoles, un elemento fiel a Erasmo, sin reserva alguna, y, si pide una nueva aclaración de éste, es que la cree posible sin renegar de él en modo alguno.

El grueso de las tropas monásticas está animado de sentimientos completamente distintos. A los que indica Maldonado —y que se resumen en un instinto de defensa de su prestigio y de sus intereses amenazados—, hay que añadir probablemente un feroz misoneísmo y una oscura xenofobia, que encuentran apoyo en el espíritu “cristiano viejo” de las masas, fieles a todas sus costumbres, supersticiosas o no. Esta asociación es la que se había manifestado recientemente en la lucha de las comunidades de Castilla contra el gobierno extranjero de Carlos V. Maldonado, en su *De motu Hispaniae*, destaca el papel desempeñado en esa revolución por los sacerdotes y por los religiosos; nos dice: “corrían de aquí para allá, recomendaban en todas partes el partido de los populares, lo ensalzaban y predicaban, y castigaban a los perezosos e indecisos con tanto rigor como a los blasfemos e impíos”.^[24] No nos sorprendamos de encontrar religiosos comuneros entre los defensores de las creencias hereditarias contra la invasión erasmiana.

En Palencia,^[25] un franciscano llamado Fr. Juan de San Vicente ejercita contra Erasmo las dotes de orador popular que ya

ha empleado contra los flamencos de la Corte durante la revolución de las comunas. Elige para esto el día de San Antonino (2 de septiembre), gran fiesta en la localidad, y, desde el púlpito, denuncia ante el pueblo congregado en la catedral las herejías que hormiguean en los libros del holandés y que han comenzado a invadir España. Lanza un desafío a los erasmófilos en el lugar mismo en que el *Enchiridion* ha encontrado su traductor; antes de bajar del púlpito, clava sus conclusiones con un alfiler en el lienzo que lo cubre. Al día siguiente, ninguna voz se levanta para discutir las: son demasiado imprecisas, y, por otra parte, los clérigos calificados para entrar en una discusión teológica son raros fuera de los frailes. Sin embargo, el Arcediano del Alcor se encuentra entre los asistentes, y cuando ve al franciscano sacar un papel en que están transcritos treinta artículos sospechosos, sacados del *Enchiridion*, de la carta a Paul Volz y de la *Paraclesis*,^[26] y comentarlos sin respeto alguno por el verdadero pensamiento de Erasmo, se decide a tomar la palabra. No para entablar una controversia teológica, sino para mostrar al fraile sus yerros y para establecer varios hechos: el examen del *Enchiridion* ordenado por el Inquisidor General antes de la impresión de la traducción española, el permiso que ha dado para esa impresión, la presencia de su escudo de armas en el frontispicio del libro. Así el Arcediano reduce al franciscano a silencio, y hace que las risas estén de su parte. Pero no por ello deja Fray Juan de proseguir su campaña contra Erasmo. Goza de favor en las casas de los nobles del país; no vacila en decir que el Arzobispo de Sevilla y el Consejo de la Inquisición han cometido un error al aprobar el *Enchiridion*. El traductor se alegra, en cierto sentido, de este encarnizamiento, pues nunca se lee tanto a Erasmo en Palencia como desde la fiesta de San Antonino. No obstante, informa a su amigo Coronel de estos acontecimientos, para que el Inquisidor General castigue como conviene la audacia del frailecillo y lo obligue al menos a una

retractación pública en ese mismo púlpito de donde ha lanzado sus calumnias.

Esta escaramuza es exactamente contemporánea de la relación de Maldonado, a la que ilustra con un ejemplo preciso.^[27] Muy pronto, en Burgos, los clamores de Pedro de Vitoria serán los que amotinen a la plebe contra el bátavo herético protegido por la Corte. El momento es crítico. Al acercarse el otoño de 1526, el éxito del *Enchiridion* desencadena en el interior de España una especie de guerra espiritual que enfrenta a la mayoría de los religiosos con una gran minoría erasmizante seguida por el público de los semiletrados. El movimiento tiene amplitud muy diferente del de la fermentación iluminista que motivó el Edicto de 1525, y tiene de su parte la aprobación oficial de la Inquisición. Los acontecimientos se agravan y su ritmo se acelera. No pasa un año antes de que la Inquisición se vea obligada a someter el conflicto a un arbitraje. Y, mientras tanto, una victoria fulminante de los imperiales contra el Papa habrá llevado hasta el paroxismo la fe de la minoría selecta de España en una reforma religiosa impuesta por el Emperador.

CAPÍTULO V

EL AÑO DEL SACO DE ROMA LA CONFERENCIA DE VALLADOLID (1527)

I. Mesianismo imperial a raíz de la victoria de Pavía. La Cancillería de Carlos V: su política antirromana; sus relaciones con Erasmo. El peligro turco y las Cortes de Valladolid. II. Los frailes españoles contra Erasmo. Elaboración de un cuaderno de proposiciones erasmianas sospechosas de herejía. Atmósfera creada por la noticia del saco de Roma. III. La conferencia teológica de Valladolid. Fuerzas presentes en ella. Discusión del primer capítulo del cuaderno: Erasmo y la Trinidad. IV. Prosecución de los debates: la divinidad de Cristo; la divinidad del Espíritu Santo; la inquisición de la herejía. V. Suspensión de la conferencia. Victoria de los partidarios de Erasmo, Su consolidación por el estado mayor erasmiano en Valencia y en Burgos. La carta imperial del 13 de diciembre, garante de la ortodoxia de Erasmo.

I

NO ES POSIBLE evocar aquí en toda su amplitud la gran crisis europea que va desde la victoria de Pavía hasta el saco de Roma, pasando por los triunfos turcos de Mohacz y de Buda. Pero sí hay que decir cómo reaccionan ante estos acontecimientos decisivos los españoles cautivados por el evangelismo erasmiano. Motivos políticos y motivos religiosos se asocian entonces en un sueño complejo de hegemonía española, de unidad cristiana

y de reforma general. Ya antes de la victoria de Pavía hemos visto cómo se expresaba este mesianismo en Escalona, en el círculo del Marqués de Villena, gracias a los atrevidos vaticinios de un franciscano.^[1] A raíz de la victoria, la misión providencial del Emperador es afirmada oficialmente por su cancillería. La relación de la batalla^[2] que Valdés hace imprimir por orden del Consejo, y que sin duda redactó él, termina con este arranque profético:

Parece que Dios milagrosamente ha dado esta vitoria al Emperador para que pueda no solamente defender la cristiandad e resistir a la potencia del turco, si osare acometerla; mas aseogadas estas guerras ceviles (que así se deben llamar, pues son entre cristianos), ir a buscar los turcos y moros en sus tierras, y ensalzando nuestra sancta fe católica, como sus pasados hicieron, cobrar el imperio de Constantinopla e la casa sancta de Jerusalem que por nuestros pecados tiene ocupada. Para que como de muchos está profetizado, debajo deste cristianísimo príncipe todo el mundo reciba nuestra sancta fe católica, y se cumplan las palabras de nuestro Redemptor: *Fiet unum ovile et unus pastor*.

Como se ve, los servidores de Carlos no esperaron a Hernando de Acuña para soñar con

la edad gloriosa en que promete el cielo
una grey y un pastor sólo en el suelo,

y con la hegemonía expresada por el famoso verso

un Monarca, un Imperio y una Espada.

Esta aspiración no hace sino exaltarse en el curso del año 1526, al formarse la Liga de Cognac entre los enemigos del Emperador, cuando el Papa busca apoyo para sus ambiciones italianas en la voluntad de desquite de Francisco I, y el turco, alentado por las embajadas francesas, lanza una terrible ofensiva contra Hungría. Luis Vives, atento desde Londres o desde Brujas al progreso de los acontecimientos, se irrita al conocer las maniobras que preparan nuevas carnicerías.^[3] No vacila en designar al Papa como responsable de esas maquinaciones, que parten, según dice, no de Satanás, sino “de los propios sucesores

de Cristo, maestro y heraldo de paz”.^[4] Hace entonces, en su tratado *De Europae dissidiis et bello Turcico*,^[5] una sombría pintura de las disensiones entre cristianos, sin olvidar a los teólogos, luteranos o religiosos. Muestra que en Italia está la chispa de la discordia de la política europea. Pero no cree en la solución fácil que consistiría en dejar Italia a los italianos: éstos se hallan divididos por odios tan mortales, que por sí mismos serían capaces de ir a solicitar alianzas del otro lado de los montes. La paz entre los cristianos es una exigencia imperiosa: sólo esta paz permitirá hacer frente al turco. Ahora bien, en carta a su amigo Fevyn da a entender que él no concibe la paz sino después de una providencial victoria imperial:

Se dice que gran número de enemigos se han conjurado contra Carlos. Pero ése es el destino de Carlos: no poder vencer sino enemigos en gran número, para que su victoria sea más sonada. Son, en realidad, decretos de Dios para hacer ver a los hombres cuan débiles son nuestras fuerzas contra su poder.^[6]

En virtud de esta mística en que paz y guerra se entremezclan de modo tan extraño, el Emperador aparece a sus fieles como instrumento de una voluntad divina, más fuerte que todos los obstáculos y que el mismo Papa. La política imperial, a medida que se va haciendo más decididamente antirromana, hace suya la idea del Concilio y pretende rehacer la unidad cristiana por medio de una decisión justiciera que el Emperador victorioso sabrá imponer lo mismo al Papa que a los luteranos. No tiene nada de raro el que a los erasmistas de la Corte se les antoje tal solución hermana del Consilium rechazado cuando la Dieta de Worms, y se crean discípulos de Erasmo hasta en su adhesión fervorosa a esta política.

No se puede decir que Erasmo dé alas a esta ilusión. Su carta a Francisco I del 1.º de junio de 1526, y sobre todo el breve juicio en que resume la situación europea en el coloquio *Puerpera*,^[7] demuestran perfectamente que no sigue a Carlos V en su sueño de hegemonía universal: considera de mucho mayor precio

la paz entre los príncipes cristianos que la victoria imperial. Busca la protección de Carlos V por la misma razón que la de Francisco I: para que se imponga silencio lo mismo a los Latomus de Lovaina que a los Bedas de la Sorbona. No olvida, sin embargo, que sigue siendo consejero del Emperador. Después de la publicación del *Hyperaspistes I*, le vemos hacer una tentativa para obtener el pago de su pensión. Si no recibe dinero de Carlos V, al menos recibirá de él un testimonio de satisfacción y una promesa de imponer silencio a sus enemigos católicos.^[8] Pero esta carta imperial tardará meses en llegarle desde la remota Granada. Cuando Erasmo vuelve a la carga en carta al Canciller para que se le proteja contra los ataques de los ortodoxos de Lovaina y se planta con ademán de campeón de la verdadera fe contra el luteranismo, se prevale también de su calidad de servidor imperial; da a entender que esta calidad influye mucho en la hostilidad que se desencadena contra él en la Sorbona.^[9] La razón de esto es que Erasmo no tiene apoyo más sólido entre las personas que rodean al Emperador que el Gran Canciller, Gattinara, y su secretario Valdés, es decir, los servidores más convencidos de la política antifrancesa y antirromana.

Nunca hasta este momento había sido tan poderoso Gattinara. Después del Tratado de Madrid, ha roto francamente con el francófilo Lannoy. Viendo tan sombrío el porvenir, desaprobando la política de acercamiento con Francia, ha hablado de retirarse a sus tierras de Italia. Pero la desvergüenza de Francisco I y la formación de la Liga han justificado tan rápidamente su pesimismo que el Emperador le ha rogado que continúe en la Corte. El viejo estadista piamontés accede a los ruegos. Bromea, a propósito de ello, con ese humor que añade gran encanto a sus virtudes de valentía y de abnegación: “Si hubiera nacido muchacha, dice, habría cedido de tan buena gana a los ruegos que no hubiera guardado mucho tiempo mi virginidad”.^[10] ¿Qué le importa que Lannoy se quede también en la Corte junto al so-

berano? Gattinara triunfa: su política es la única que los enemigos de Carlos V hacen posible. Logra hábilmente que los grandes dignatarios españoles se interesen por ella; hace que ingresen en el Consejo el Duque de Alba, el Duque de Béjar, el arzobispo de Toledo, Fonseca, Gabriel Esteban Merino, obispo de Jaén y arzobispo de Bari, y por último, el dominico Fr. García de Loaysa, obispo de Osma y confesor del Emperador.^[11]

En Granada, durante el verano de 1526, capitanea atrevidamente la contraofensiva diplomática contra la Liga.^[12] A la *Apología* francesa que disculpa a Francisco I de haber violado el Tratado de Madrid —“un colmo de impudencia y necedad”, a juicio de Vives^[13]— contesta oponiendo la grandeza de alma de Carlos V a la marrullería de Francisco I. Al breve pontificado del 23 de junio responde con una diatriba escrita sin sombra de indulgencia, notificada primero al nuncio Castiglione y después al Papa, en pleno consistorio, y difundida después profusamente por las prensas de Alcalá y de Maguncia.^[14] El César, después de recordar al Papa los servicios prestados por él a la Santa Sede, se quejaba de que tan mal supiera apreciar sus deberes de pastor de la Iglesia universal, y de que empleara contra él el oro cosechado para la guerra contra los infieles, oro cuya mayor parte había suministrado España misma. No temía evocar a este propósito los *Centum gravamina* de la nación alemana. Invitaba finalmente al Pontífice a deponer las armas, que no le sentaban, y él se comprometía a hacer lo propio. Si no se prestaba oídos a este lenguaje pacífico, el Emperador estaba pronto a defender su derecho por cualquier medio. Desde ahora apelaba de las injustas acusaciones del Papa al Concilio general.^[15]

Pues bien, en el momento mismo en que la Cancillería de Carlos V se aventura por este camino, el Canciller no tiene más dulce solaz que leer las obras de Erasmo. Se diría que descubre una profunda analogía entre la lucha que está capitaneando y la del anciano filósofo obligado a hacer frente a un mismo tiempo

a los papistas intransigentes y a los luteranos irreductibles. En carta a Erasmo, lo felicita de tener de su parte un tercer partido: el de los hombres cuya alabanza importa. Y le muestra, en Carlos V, una fuerza capaz de realizar las miras de este tercer partido: “Siempre he deseado la desaparición de la facción luterana, pero en condiciones tales que se la extirpe completamente y se corrijan también los otros males: es lo que sucederá, según espero, bajo los auspicios de nuestro César”.^[16]

Para la redacción de todos estos mensajes, diplomáticos o privados, Gattinara recurre^[17] a la colaboración del secretario Alfonso de Valdés, admirador ferviente de su política, noble ejemplar de esos españoles que sienten “su conciencia iluminada” por los escritos de Erasmo y tienen por él verdadero culto. Valdés ha medrado desde los tiempos de Worms. Al principio simple escribiente, después secretario archivista, ha sido nombrado recientemente secretario para la correspondencia latina: sucede a Felipe Nicola que está enfermo y ha tenido que ser despedido de su cargo a consecuencia de una tentativa de suicidio.^[18] Su erasmismo ardiente no hace, en cierto sentido, más que continuar una tradición iniciada en la Cancillería por Maximiliano Transilvano y por Nicola. Pero sobrepasa a sus predecesores por su ardor verdaderamente religioso. Su amigo Pedro Juan Olivar dice de él que es “más erasmista que Erasmo”.^[19] Entusiasmo político y fervor evangélico se funden en él en un sentimiento puritano. Transilvano manda hacer en algún taller de Bruselas unos tapices destinados a embellecer las habitaciones fortuitas que Valdés ocupa y abandona de acuerdo con los cambios de residencia del soberano. Pero este lujo “de ostentación más que pagana” no lo acepta nuestro Secretario sino para dar gusto a su hermano Diego, eclesiástico en busca de prebendas. ¡Qué desapegado está él de esas cosas! ¡Y con cuánta mayor impaciencia espera de Bruselas las obras de Erasmo que Transilvano ha mandado encuadernar para él!^[20]

Esponáneamente se ha constituido en abogado de Erasmo en las oficinas del Emperador.^[21] Aunque sus esfuerzos por conseguir que se le pague su pensión son infructuosos, redacta en nombre del Emperador o del Canciller testimonios de ortodoxia y promesas de protección incondicional que ayudan muchísimo a Erasmo en su lucha contra los intransigentes de Lovaina.^[22] En los comienzos de 1527, Gattinara recibe del Filósofo un llamado de auxilio. Valdés se apresura a componer en nombre del Canciller un mensaje a los *Lovanienses*, cuya pauta, por no decir las mismas palabras, ha proporcionado Erasmo; en ese documento se da fe de la gloria excepcional de Erasmo en España.^[23] Con ayuda de las circunstancias, este expediente hará más que todas las prohibiciones anteriores del Emperador y de la Regente para hacer callar en Lovaina las polémicas antierasmianas. Por esos días Gattinara y su fiel Valdés dirigen a Erasmo una curiosa incitación, bastante reveladora de los lazos que unen su erasmismo con sus preocupaciones políticas: han echado mano del *De monarchia* de Dante, tratado que adquiere nueva actualidad por el conflicto entre el Emperador y el Papa. Una edición de él serviría a la causa imperial. Pero el manuscrito, demasiado defectuoso, tendría que ser revisado por un filósofo: Erasmo está mejor calificado que nadie para esta tarea. Sin embargo, con una deferencia que lo honra tanto como a su ilustre correspondiente, Gattinara le deja que juzgue de la oportunidad de esa edición.^[24]

En realidad, Erasmo no se mezclará en este asunto. Muy pronto el saco de Roma va a modificar tan profundamente la situación, que la Cancillería, algunos meses después, quizá hubiera juzgado a su vez inoportuna la publicación del *De monarchia*. Pero este aspecto fugaz de las relaciones de Erasmo y Gattinara nos sirve para comprender mejor el momento agudo del erasmismo español. Han pasado ya varios años durante los cuales el erasmismo, para la porción más escogida de intelectuales

de la Corte, es una atmósfera ideológica que permite conciliar el celo antirromano con la voluntad de ortodoxia y el fervor evangélico. Este espíritu choca contra la ironía desdeñosa de los italianos del cuerpo diplomático: Baldassare Castiglione, nuncio del Papa, Andrea Navagero, embajador de Venecia, Alessandro Andrea de Nápoles, no pierden ocasión para mofarse de ese Erasmo de quien los españoles hacen sus delicias. Benedetto Tagliacarne, preceptor de los infantes de Francia que han permanecido como rehenes en la Península, despotrica a más y mejor contra el bátavo.^[25] En todo esto vemos enfrentarse por cierto dos concepciones diversas del humanismo. Pero parece también que se percibe una secreta oposición entre dos concepciones del porvenir europeo.

Ahora bien, el porvenir que conciben los imperiales supone una victoria rápida sobre el Papa. Aun antes de que este haya tomado la iniciativa del duelo diplomático que llena todo el verano de 1526, Carlos V, llegado apenas a Granada, deja plena libertad de acción a Ugo de Moncada para ponerse de acuerdo con el Cardenal Colonna, que se compromete a “arrojar al Papa de Roma”.^[26] El ataque de sorpresa del 20 de septiembre contra la Ciudad Eterna es un aviso cuya gravedad no llega a percibir por completo Clemente VII, pero del cual hace responsable al Emperador.^[27] El Papa multiplica sus preparativos de guerra y, en represalia, ordena saquear las tierras de los partidarios de los Colonna: corre el rumor de que las tropas pontificias han cometido atrocidades peores que las de los turcos en Hungría.^[28] El Emperador se prepara para un gran esfuerzo militar que requiere la ayuda moral y financiera de sus súbditos castellanos. Cuando llega a Granada la noticia del desastre de Mohacz y la muerte del Rey de Hungría, el Emperador decide reunir las Cortes en Valladolid. La guerra contra el infiel será la justificación de los subsidios que va a pedir a sus pueblos; pero éstos no ignoran que su dinero servirá ante todo para jugar en Italia una

partida cuyo premio es Roma. Vives resume el 31 de diciembre la situación italiana, tal como se ve desde Brujas, con estas palabras:

Se dice que el Papa quiere arrebatarlos Nápoles, pero el Emperador tiene en Italia fuerzas imponentes, tanto en soldados alemanes como en soldados españoles, que ganan a todos los demás en valor. Así es que *peligra aquél*, y se piensa que perderá *la Ciudad Santa*.^[29]

En pleno invierno, bajo la lluvia y la nieve, la Corte atraviesa Andalucía y ambas Castillas a marchas forzadas,^[30] mientras que el ejército de Borbón se reúne con los lansquenets de Frundsberg alucinados por los tesoros de Roma. El Emperador no ha esperado a llegar a Valladolid para convocar a los tres brazos del reino. Pues estas Cortes que congrega a principios de 1527^[31] no se parecen a las que ha reunido desde su advenimiento al trono. Sin querer restaurar la antigua asamblea plenaria de los delegados de las ciudades, del clero y de la nobleza, ha resuelto llamar, antes que a los procuradores de las ciudades, a representantes de la Iglesia y de la aristocracia, para exponerles el peligro creado por la victoria del turco. Antes del 25 de enero, fecha fijada por el Emperador, los grandes señores y los prelados que no pueden acudir a la invitación imperial mandan sus excusas. He aquí lo que el Obispo de Cuenca, enfermo, escribe a Carlos V:

Sabe Nuestro Señor que quisiera yo hallarme en la congregación de Valladolid, porque creo que en ella se tratarán materias muy importantes a la República cristiana. No ha placido a Nuestro Señor darme fuerzas y salud para el trabajo del camino... En la congregación dos materias se me ofrecen que se deben tratar: la una la defensión de la tierra de los cristianos que tan aparejado y presto tiene el peligro; la otra que las cosas de Roma se reformen, así en la vida de los que allí residen como en el gobierno de las iglesias. Vuestra Majestad es el primer príncipe cristiano, y a quien incumbe en todo proveer con obra y con consejo. Plega a Nuestro Señor, cuya es la causa, de darle en todo tanta lumbré para lo conocer, y tanta fuerza para lo ejecutar, cuanta dió a Constantino y Teodosio emperadores, y para esto conservar su vida...
^[32]

Con esto se ve cuan solemne era la expectativa que reinaba antes de reunirse la asamblea, la *congregación*, como la llama el clero, que ha perdido la costumbre de verse invitado a las Cortes. Pero no tenía el Emperador intención alguna de consultar a los tres órdenes acerca de la reforma de la Iglesia ni acerca de la defensa de la cristiandad. Lo que él pretendía era obtener subsidios, cosa que no podía lograr sin hacer figurar en primer término el temible peligro turco. En la sesión inaugural,^[33] una especie de discurso de la Corona, leído por el secretario Francisco de los Cobos, expuso dentro de este espíritu la situación. No deja pasar en silencio el conflicto con la Liga, la ofensiva de los enemigos contra Milán, la amenaza lanzada por el Papa contra Nápoles. Pero no es eso lo más grave. El turco está en Buda. Y como hay peligro de que Hungría parezca demasiado lejana a los españoles, les propone esta alternativa: o esperar un desembarco repentino del turco en España, o llevar la guerra a su propio terreno buscando apoyo en las poblaciones tiranizadas por él, y, paso a paso, liberar la Tierra Santa.^[34]

Desde el día siguiente, se llegó al terreno de los hechos. Se congregó a las órdenes monásticas poseedoras de bienes,^[35] benedictinos, cartujos, bernardos y jerónimos, representados en Valladolid por el superior general y por cierto número de priores de cada orden. Invitados a contribuir a los gastos de la guerra, los monjes, con respetuosa firmeza, se defendieron hablando de su misión propia, que era la de orar por la victoria. Los jerónimos, a pesar de su reputación de riqueza, se declararon incapaces de suministrar dinero sin verse reducidos a una miseria peligrosa para la observancia de su regla. En caso de extrema necesidad, podrían vender los cálices y las cruces de sus iglesias, y finalmente arriesgar sus vidas. Pero para ello era necesario que la guerra fuese claramente contra el turco, puesto que los príncipes cristianos habían hecho la paz entre sí y con el Papa.

El clero secular, representado por sus prelados, no mostró mucho entusiasmo en “desembolsar dineros que habrían de gastarse contra cristianos, y principalmente contra el Soberano Pontífice, pues en el estado presente de las cosas se veía muy bien en contra de quién iba a emplearse ese dinero so pretexto de los turcos”.^[36]

Todas las presiones para obtener contribuciones inmediatas fueron en vano, excepto en el caso de la orden de San Benito, que ofreció 12,000 doblones, y en el de las órdenes militares, que accedieron a dar el quinto de su pensión.^[37] Los nobles declararon que si el Emperador tomaba parte personalmente en la guerra, sus vidas y sus bienes estaban al servicio de Su Majestad, pero se negaron a dejarse considerar como unos villanos peche-ros. En cuanto a los delegados de las ciudades, invocaron la pobreza del país, exangüe a causa de las contribuciones de 1525, y recordaron sus peticiones no satisfechas. Carlos V, profundamente decepcionado, clausuró estas Cortes que eran una prolongada humillación para la autoridad regia. El 13 de abril, víspera del Domingo de Ramos, despidió a los delegados y se retiró a su vez al monasterio del Abrojo, no lejos de Valladolid, para pasar en él la Semana Santa.

Se esperan acontecimientos terribles. Ya el Duque de Borbón ha hecho saber al Papa (6 de abril) que no es dueño de detener el avance de sus tropas, a menos que le suministre 150,000 ducados para pagar los meses atrasados de sueldo.^[38] La Corte, sin darse exacta cuenta de la situación, sabe que el ejército de Borbón está en marcha, y sospecha que no tardará en correr sangre en Italia. Pues bien, ése es el momento que Gattinara escoge, no sin misterio, para ir a descansar en sus posesiones del Piemonte. ¿Es esto una semi-desgracia, como piensan algunos?^[39] Pero el anciano Canciller no hace más que realizar un antiguo proyecto, y, por otra parte, declara a quien quiera oírlo que la paz no la hará otra mano que la suya. Un astrólogo le ha dicho,

cuando se estaban reuniendo las Cortes, que la paz la haría en Italia un hombre jovial: “Ese hombre jovial soy yo”, repuso Gattinara.^[40]

El 12 de marzo, su fiel Alfonso de Valdés escribe a Transilvano:

Nos hallamos en la mayor perturbación de todo: el César tiene en Italia fuerzas enormes, pero no sé yo de dónde saldrá para mantenerlas; además, las mismas piedras se revuelven contra los nuestros; el Virrey [de Nápoles] y el Cardenal Colonna no se avienen; los soldados españoles murmuran contra Borbón y empiezan a alborotarse todos; los potentados de Italia temen las armas del César, y sus pueblos miran con horror la crueldad de los nuestros; tú mismo podrás juzgar lo que podemos esperar de Italia en tan difíciles circunstancias.

Aunque me sospecho lo que ha de ocurrir en esta nuestra congregación de españoles [las Cortes], callaré, no obstante, por ahora; escribiré el resultado final, que Dios quiera sea dichoso. Esperamos que la Emperatriz dé a luz para el mes de mayo. El Canciller prepara un viaje y asegura que, con el correspondiente permiso del César, lo hará para primeros de abril. ¿Qué fin se propone en esto? Creo que no conviene decirlo por escrito. Permaneceré al lado del César para atender tanto a mis negocios cuanto a los del Canciller.^[41]

II

En la misma carta, Valdés alude a “la tragedia suscitada entre nosotros por la desvergüenza de los frailes” y acerca de la cual envía informes a Erasmo. La agitación antierasmiana ha tomado, desde hace varios meses, proporciones tales, que la Inquisición, asustada cada día por nuevos incidentes, se decide a poner orden en el asunto.^[1] Don Alonso Manrique aprovecha ese momento en que los superiores de las órdenes monásticas se encuentran reunidos en Valladolid con ocasión de las Cortes. Hacia el 1.º de marzo,^[2] los convoca ante la Suprema para reiterarles las prohibiciones (ya fijadas en los edictos) de atacar a Erasmo en público. Tendrán que dejar de acusar de impiedad a un hombre que ha recibido de la Santa Sede los más aduladores testimonios: esa campaña, inspirada visiblemente por el odio más que por el celo de la fe, tendrá que terminar. Si hay en las obras de Erasmo errores o afirmaciones peligrosas, no les corres-

ponde a ellos juzgarlo; señálenlas y sométanlas al Consejo de la Inquisición, que tomará las medidas convenientes.

Pero los frailes no desaprovechan tan buena ocasión para entablar pleito contra Erasmo. Ya no son ahora, contestan, aquellos días en que era preciso tratar con respeto a ese hombre poderoso por la pluma, para impedir que se pasase con armas y bagajes al campo de la herejía. La acción de sus libros se revela tan perniciosa para la Iglesia que han tenido que levantarse contra ella: después de haber obedecido, al principio, los edictos que protegen a Erasmo, ahora, ante la gravedad del mal, han hecho “pasar la autoridad divina antes que la autoridad humana”. Se ve aparecer aquí una fórmula que irritará más de una vez a los erasmistas de España; en efecto, en el momento más agudo de la crisis, tienen los poderes de su parte, y contra los poderes constituidos es contra quienes se levanta el ejército de los frailes como una fuerza revolucionaria movilizada en nombre del interés superior de la Iglesia y de Dios. Los portavoces de las órdenes monásticas españolas reclaman el examen de las obras de Erasmo por una comisión compuesta de teólogos graves y doctos, que no escasean en sus conventos. Y quieren que la lectura de esos libros se prohíba provisionalmente, como, según ellos, se ha prohibido en París, en espera de una decisión definitiva.

El Consejo de la Inquisición no se deja intimidar ni por los discursos ni por las griterías de unos cuantos violentos —*οὐ λέγειν δεινοί, ἀλλὰ σιγᾶν ἀδύνατοι*—, y mantiene firmemente su prejuicio favorable a Erasmo. Este autor no está condenado como herético. Tiene de su parte no solamente a gran número de sabios de ortodoxia fuera de toda sospecha, sino testimonios recibidos de los papas León y Adriano. El *Enchiridion*, acusado de impiedad por los religiosos, se ha difundido por España con la garantía de la Inquisición. La lectura de los libros de Erasmo debe tolerarse mientras no se haya demos-

trado su peligro. Si los religiosos descubren en ellos proposiciones extrañas, que las anoten y clasifiquen: la Inquisición se encargará de tomar las medidas que exige la salvación de la Iglesia de España. Pero, entre tanto, los superiores de las órdenes deben observar la mayor moderación e imponer a sus subordinados la misma actitud.

Durante las semanas siguientes, reina febril actividad en los monasterios. Es una verdadera cacería de lo herético a través de las obras de Erasmo. Han dividido el trabajo para poder realizarlo en poco tiempo con la mayor eficacia posible. Están todos tan afanados que los penitentes que afluyen al confesonario en ese tiempo de cuaresma son despedidos a sus casas con la magnífica excusa de la tarea urgente que hay que cumplir: se trata de poner a cierto hereje en la incapacidad de perjudicar. Por lo demás, no tienen empacho en llamarlo por su nombre. Corre el rumor de que toda la obra de Erasmo va a echarse a la hoguera. No denuncian ya los libros del holandés en el púlpito, pero en las librerías espían con el mayor disimulo a los compradores de aquellos libros funestos, para asustarlos anunciándoles la condena que se acerca.

El 28 de marzo^[3] los representantes de las órdenes, una vez concluido su trabajo, son convocados ante el Consejo de la Inquisición reunido en asamblea plenaria bajo la presidencia del Inquisidor General Manrique, asistido de dos consejeros privados del Emperador. Se invita a cada cual a leer los textos incriminados. Se escucha en primer lugar la lista de un dominico, y en seguida la de un franciscano. Pero con el orador de los benedictinos cambia la nota. Jerónimo Ruiz de Virués (el propio hermano de Alonso) declara que habla en nombre de una orden muy poco dispuesta a calumniar a ese hombre tan docto, que ha prestado eminentes servicios a la piedad cristiana. Su discurso es, no sólo un elogio de Erasmo, sino también una reprobación de sus adversarios, una justificación de sus ataques contra

cierta ignorante plebe monástica. La asamblea recibe sus palabras con señales de asentimiento bastante claras.^[4] El agustino que toma la palabra a continuación no aduce ninguna proposición sospechosa, y habla de Erasmo en los términos más elogiosos: es Fr. Dionisio Vázquez,^[5] hombre conocido por su elocuencia y su audacia, que sigue al Emperador para predicar en su capilla. El último de los oradores es un trinitario que lee cierto número de artículos entresacados de los libros de Erasmo. Pero la hora es muy avanzada, y al Consejo le parece que se pierde un tiempo precioso en leer listas que se van repitiendo las unas a las otras. Después de ordenar que se junten todas en una sola, evitando las repeticiones, se levanta la sesión: los frailes salen de ella mucho menos triunfantes que como habían entrado.

Quince días después queda terminado el cuaderno de las proposiciones sospechosas. Se sacan copias de él destinadas a los teólogos de Alcalá y de Salamanca que tendrán que examinarlas, y que se reunirán en Valladolid el Jueves de Ascensión. El 12 de abril y los días siguientes el Inquisidor General manda convocatorias imperativas^[6] a los maestros y doctores, llamándolos a la asamblea. Ésta no tendrá poderes de tribunal, sino los de una simple comisión de estudio: su misión consistirá en seleccionar en el cuaderno las proposiciones realmente discutibles, dudosas en cuanto a su contenido o en cuanto al sentido que les da Erasmo. El residuo que se obtenga se someterá a Roma, y a Erasmo también para que pueda dar sus explicaciones. Sólo entonces podrá tomarse una decisión con conocimiento de causa.

Vergara, explicando a Erasmo la génesis de esta importante medida, hace hincapié en las ventajas del procedimiento seguido por una Inquisición llena de sabiduría.^[7] Erasmo, es cierto, no depende de la Inquisición española. Pero la cuestión que se plantea de manera tan urgente es la de si sus libros pueden leer-

se o no en España. A Erasmo se le pide que defienda su causa. Es ésta una política más liberal que la de la Sorbona, que condena las obras sin oír a su autor. Pero Vergara teme, visiblemente, que la defensa de Erasmo sea de tono demasiado vivo. Sabe que algunos se han apresurado ya a remitirle el cuaderno de los frailes. ¿Irà a contestar inmediatamente, o bien esperará a que los teólogos hayan juzgado las proposiciones que en él se contienen? Por la manera como Vergara hace esta pregunta, se siente que él preferiría la segunda actitud. Exhorta a Erasmo a que tome en cuenta la mentalidad española, tan exigente en materia de gravedad: mientras más moderada y grave sea su apología, mejor servirá Erasmo a su causa y a la de sus amigos.^[8]

La causa erasmiana es aquí muy fuerte. El Emperador^[9] mismo no disimula que le es favorable. Su cancillería hace gestiones activas en pro de Erasmo.^[10] Éste, gracias a Vergara, tiene de su parte al Arzobispo de Toledo. Fonseca está infinitamente agradecido con su secretario por haberle revelado los libros de Erasmo: hace que se los lean cuando tiene algún tiempo libre; no desperdicia ocasión de hablar por el autor al Emperador Carlos. Sueña con recibir a Erasmo en España: le construiría un puente de oro para atraerlo a Alcalá. Un arzobispo de Toledo es el más poderoso príncipe de la Iglesia en presencia del Papa. Erasmo, a quien Cisneros tenía en tan gran estima, a quien veneraba tanto el joven Cardenal de Croy, puede contar absolutamente con la devoción de su sucesor. Fonseca está entregado en cuerpo y alma a la causa del humanismo cristiano: ha fundado dos colegios, en Compostela y en Salamanca, y todos están seguros de que no tardará en hacer otro tanto en Alcalá.^[11] Pero Erasmo, gracias a Coronel, puede tener la seguridad de un apoyo mucho más importante aún.^[12] ¡El Inquisidor General, Manrique, la máquina toda de la Inquisición están de su parte! Bien puede alabarse de ver cómo avoca ésta el asunto suscitado por los frailes, pues ella se guía, no por las decisiones de la Sor-

bona, sino por las aprobaciones que ha recibido del Emperador y de los papas.

Pero los erasmistas desean que su maestro venga a apresurar la victoria. Coronel, Valdés y Vergara están concordes desde el primer momento en aconsejarle una gestión respetuosa ante Manrique. Y Olivar, que le ha transmitido este aviso, se asombra de que el Maestro no cultive con mayor diligencia la amistad de Coronel, a quien debe tanto.^[13] Vergara quiere que haga asimismo un esfuerzo por el lado de Roma: Erasmo fortificaría considerablemente su posición si obtuviera de la Santa Sede, como podría obtenerla sin duda alguna, una aprobación general de su doctrina y de sus escritos.^[14] Vergara, hay que decirlo, exagera adrede el crédito de que goza el Filósofo en el Vaticano. Gattinara, antes de salir de la Corte, escribe al secretario Pérez, agente del Emperador en Roma, para que consiga un breve pontificio que permita al Inquisidor General imponer silencio a los que encabezan la campaña contra las obras de Erasmo.^[15] Clemente VII, como veremos,^[16] respondió a esta solicitud con un breve bastante anodino que no tuvo influencia alguna en la batalla emprendida en España en torno a Erasmo. El documento llegó a Valladolid en el mes de agosto: entre el momento en que se le había pedido y el momento en que se otorgó, la conferencia teológica reunida para examinar el cuaderno de los frailes había tenido tiempo para reunirse y para aplazarse *sine die*, y sobre la Santa Sede había pasado una tormenta: el saqueo de Roma por los imperiales.

Catástrofe esperada confusamente, cuya noticia camina hacia Valladolid, a lo largo de ese mes de mayo de 1527, precedida y escoltada de mil falsos rumores, creando una atmósfera tempestuosa y revolucionaria.^[17] Es preciso tener muy en cuenta estas circunstancias críticas si se quiere medir el alcance de los debates que surgieron en España en tomo al pensamiento religioso de Erasmo. El Jueves de Ascensión, fecha prevista para la reu-

nión de los teólogos, caía en 30 de mayo. El día 10 de este mes la reunión se aplazaba hasta el 15 de junio, “por algunas justas causas”^[18] que el Inquisidor General no precisó. Pero el 15 de junio^[19] los teólogos convocados no se encuentran todavía en su totalidad en Valladolid. La inauguración solemne de sus trabajos no tendrá lugar hasta el día 27. Ahora bien, el día 15^[20] es cuando llegan informaciones detalladas de Roma, en las que se cuenta el saco de la ciudad, las atrocidades cometidas, el cautiverio del Papa en el Castillo de Sant’Angelo.

Estas noticias causaron profunda emoción. Ni los grandes ni los prelados ocultaron su disgusto ante el Emperador, en particular el Arzobispo de Toledo y el Duque de Alba. El Emperador no puede hacer otra cosa que desaprobar los excesos victoriosos de sus generales. Los regocijos preparados para festejar el nacimiento del príncipe Felipe se aplazan en señal de duelo. Aun entre los humanistas erasmianos más convencidos de la misión providencial de Carlos V se nota cierto embarazo ante esa victoria tan temible. Valdés, escribiendo a Erasmo el 20 de junio,^[21] termina su carta con estas simples palabras: “De la toma de Roma no te escribiré nada. Sin embargo, me gustaría saber qué crees tú que debemos hacer nosotros en presencia de este gran acontecimiento, tan inesperado, y las consecuencias que esperas de él”. El secretario refleja, sin duda, la indecisión de su soberano. Retenido por su situación oficial, no se atreve a abandonarse a la gran utopía de una restauración de la cristiandad gracias a la victoria imperial, como lo hace con mayor libertad un Luis Vives. Éste escribía el día 13 a Erasmo, expresando la esperanza de un triunfo contra los frailes españoles, la esperanza de un milagro de Cristo por la salvación de la cristiandad, y añadía —en griego, para hacer más confidenciales unas palabras cuya gravedad no dejaba de comprender—:

Cristo ha concedido a nuestro tiempo la más hermosa ocasión de esta salvación, por las victorias tan brillantes del Emperador, y gracias al cautiverio del Papa. Pero

me gustaría verte escribir sobre tu propio asunto al Arzobispo de Sevilla, Inquisidor General, y sobre los asuntos públicos al Emperador.^[22]

Así, en el momento en que el pensamiento de Erasmo va a ser objeto de gran debate en Valladolid, sus discípulos españoles se vuelven hacia él en busca de un oráculo que oriente a la cristiandad en la encrucijada. El Emperador vacila. La suerte de Roma es una grave incógnita. Fácil es comprender cómo se apasiona la opinión por un proceso teológico que es capital para la demarcación de la ortodoxia. El anciano Marqués de Villena, cuyo palacio de Escalona fue, varios años antes, una de las cunas del iluminismo, escribe a Valdés diciendo cuánto lamenta no encontrarse allí para defender a Erasmo, con todas sus fuerzas, contra las calumnias de los frailes.^[23] Un viento de revolución religiosa parece recorrer toda Castilla, despertando comparaciones con Alemania aun en un espíritu tan poco sospechoso de pusilanimidad como el embajador Dantisco:

Ayer, fiesta de la Trinidad, escribe a la reina Bona, vi al Emperador dirigiéndose a oír misa a la iglesia que está cerca de mi casa; el Duque de Béjar estaba a la derecha del Emperador y el Arzobispo [de Toledo] a su izquierda, siendo así que de ordinario este último tenía la precedencia. Temo mucho que el azote que parte de Alemania llegue hasta aquí, y que asistamos a los hermosos principios de la cosa. Se discute de todos lados. Hay aquí quince doctores en teología convocados para decidir si las obras de Erasmo de Rotterdam deben leerse o no en España. El *Enchiridion militis christiani*..., traducido al español sin oposición de los obispos e impreso en España, es leído por todos y en todas partes. Y en ese libro hay muchas cosas contra las ceremonias. De ahí, todo lo demás se seguirá poco a poco.^[24]

III

La composición de la Asamblea que se reunió el 27 de junio no parece haberse fijado de una vez por todas en el momento de la primera convocatoria. A mediados de abril, los maestros de Salamanca llamados a tomar parte en ella^[1] eran Fr. Francisco de Vitoria,^[2] Fr. Alonso de Córdoba^[3] y los maestros Oropeza,^[4] Silíceo^[5] y Frías.^[6] Estos dos últimos faltaron después, no se sabe por qué causa. En cambio, el 14 de mayo el Inquisidor

General reforzaba la delegación salmantina convocando al Maestro Margalho,^[7] teólogo de nacionalidad portuguesa, y no menos entusiasta que sus colegas en su oposición a Erasmo. Los *Complutenses*, en conjunto, representaban la tendencia contraria. Desde la primera hora habían sido designados el Maestro Ciruelo,^[8] el Dr. Sancho Carranza de Miranda y el Dr. Pedro de Lerma, abad de la magistral y canciller de la Universidad de Alcalá. El 30 de mayo Carrasco recibía a su vez la convocatoria. Posteriormente, en fecha que ignoramos, la recibieron también el Dr. de la Fuente y los maestros Zuria y Matatigui.^[9]

Los registros de correspondencia del Consejo Supremo de la Inquisición no contienen ninguna huella de convocatorias dirigidas a la Universidad de Valladolid. Sin duda, Manrique había concebido primitivamente la comisión compuesta sólo de teólogos de Salamanca y Alcalá: solamente de estas dos universidades habla Vergara en la larga carta del 24 de abril, en que explica a Erasmo la génesis de este pequeño concilio. Pero la de Valladolid, al fin de cuentas, quedó representada bastante bien. Su canciller, Don Alonso Enríquez,^[10] abad de Valladolid, sobrino del Almirante de Castilla, ocupó por derecho de nacimiento un lugar preeminente en la asamblea, aunque apenas acababa de salir de las aulas de la Facultad de Teología de Alcalá. Este aristócrata, como buen complutense, es erasmista. Alcaraz,^[11] profesor de la Universidad de Valladolid, lo es igualmente. No se puede decir lo mismo de los demás teólogos de la ciudad que tomaron asiento en esta “congregación”: Arrieta,^[12] Prexano,^[13] el dominico Astudillo,^[14] profesor en el Colegio de San Gregorio, y un tal Maestro Vitoria^[15] que pertenecía al Colegio de Santa Cruz.

El Inquisidor General había llamado asimismo a su propio secretario, el Dr. Coronel, al Obispo Cabrero^[16] y al Dr. Miguel Gómez,^[17] erasmistas todos, y a un tal Pero Chico.^[18] Finalmente, había hecho entrar en la asamblea a ciertos predicadores de

fama, unos favorables a Erasmo, como Fr. Alonso de Virués y Fr. Gil López de Béjar, predicador de la capilla imperial, y otros hostiles, como Fr. Francisco Castillo,^[19] gloria de los franciscanos de Salamanca, Fr. Antonio de Guevara, predicador y cronista del Emperador, y Fr. Juan de Salamanca.^[20] A estos veintiséis miembros vino a agregarse a última hora, tal vez para complacer a la Emperatriz, Don Estevam de Almeida,^[21] portugués como ella, y que pertenecía a su casa. Éste, junto con Don Alonso Enríquez, es el personaje más noble de la asamblea; en el orden de precedencia, votará inmediatamente después de él, pero con espíritu bastante diverso.

La composición de la asamblea no quedó siquiera definitivamente establecida una vez que empezó sus trabajos. Todavía ingresó a ella otro portugués que estaba de paso en Valladolid: Diogo de Gouvea, principal del Colegio de Santa Bárbara y doctor por la Sorbona.^[22] El vicario provincial de la Orden de la Merced^[23] participó en los debates en condiciones análogas, pero con tanta indulgencia por Erasmo como severidad demostraba Gouvea. Juan de Quintana, otro doctor por la Sorbona, futuro confesor de Carlos V, también entró tardíamente en la asamblea: no votó antes de la séptima sesión.^[24]

No creemos arriesgado pensar que Manrique, al dejar engrosar el cuerpo de esta congregación, veía en ello una oportunidad de que sus trabajos se prolongaran por algún tiempo, y que había dosificado con bastante habilidad las fuerzas en litigio para que el resultado final fuese incierto. Esta dosificación era cosa fácil; no se trataba de discutir, como en una asamblea parlamentaria, ni de agrupar una mayoría con miras a una decisión determinada, sino únicamente de registrar los votos de los teólogos, que ya desde antes tenían formada su opinión. Antes de la apertura solemne de las sesiones, dice Valdés,^[25] se ve a los dominicos y a los franciscanos reconciliados, olvidando sus viejas querellas para aplastar a Erasmo; frente a ellos está el bene-

dictino Virués, fiel a Erasmo a despecho de la mala acogida que merecieron sus *Collationes septem*. Desde luego, son posibles algunas sorpresas. El gran dominico Francisco de Vitoria, considerado por Vives como decidido admirador de Erasmo,^[26] a quien había defendido en más de una ocasión en París, en plena facultad de teología, condenará con firme moderación los pasajes incriminados. En términos generales, los teólogos emitirán los juicios que eran de esperarse de ellos. Dominicos y franciscanos forman un bloque antierasmiano, del cual se separa atrevidamente Fray Gil, el predicador de la Corte. Entre los teólogos que profesan en las universidades, el grupo de los *Complutenses* se destaca por sus simpatías erasmianas.

Defienden a Erasmo, o mejor dicho, la verdad cristiana, escribe Valdés a Transilvano, todos los teólogos de Alcalá, menos uno, más bien astrónomo que teólogo, que es el gingolfísimo Ciruelo (me parece que le conoces); los otros siete^[27] (entre los que se encuentra aquel Carranza, calumniador en otro tiempo de Erasmo, ahora su valeroso defensor) le protegen con denuedo. Además, Luis Coronel, el más excelente de los teólogos, el Obispo Cabrero, hombre instruido, celeberrimo predicador y de grande autoridad entre todos los cortesanos; a éstos debe añadirse cierto teólogo de Bolonia,^[28] no menos elocuente que sabio, y tu amigo Alcaraz, que ha alcanzado un gran nombre por sus letras e ingenio; y tenemos también tres monjes, entre los que figura en primer lugar aquel Olmedano,^[29] cuyo librito enviaste tú a Erasmo; los cuales, aventajando a los demás en erudición y piedad, no pueden menos de favorecer a las buenas letras y a la sincera religión.

Valdés, como se ve, cuenta con toda precisión catorce voces abiertamente favorables a Erasmo, o sea la mitad de la asamblea, cuyo número de votantes osciló entre veintisiete y treinta. Su cálculo de las fuerzas erasmianas es de impecable exactitud.

Las sesiones se llevaron a cabo en el palacio en que se alojaba el Inquisidor General. Se inauguraron solemnemente con una misa del Espíritu Santo, en la que ofició el Obispo Cabrero. En la tarde de ese mismo día, Manrique abrió los trabajos con un gran discurso acerca de las materias en que iba a ocuparse la conferencia. Tenía a su alrededor a los miembros del Consejo de la Inquisición, al Inquisidor de Valladolid, al secretario real

don Ugo de Urríes, señor de Ayerbe, a los procuradores generales ante los Consejos de la Inquisición de Castilla y de Aragón, y al relator de estos mismos Consejos. Los teólogos juraron sobre un misal “hablar y votar como Dios y su conciencia les dictasen”, y también “guardar el secreto sobre lo que se dijera y tratara en esta católica congregación”. Después de lo cual se abordó el primer capítulo del cuaderno de proposiciones erasmianas, cuyo contenido fue expuesto por el Doctor Pedro de Lerma, Canciller de la Universidad de Alcalá.

Los archivos inquisitoriales han conservado el acta de las veintiuna sesiones de la asamblea, que se reunió regularmente todos los martes, jueves y sábados, del 27 de junio al 13 de agosto.^[30] Esta acta, levantada por el secretario Juan García, da los nombres de los teólogos que votaron en cada sesión. Cada cual redactaba su voto y se lo entregaba al secretario al final, cuando, después que todos habían opinado sobre un capítulo, se pasaba al siguiente. Poseemos votos autógrafos, o firmados al menos, de todos los teólogos que tomaron la palabra en la conferencia,^[31] con la única excepción del Maestro Pero Chico, cuya identidad es misteriosa. El expediente de la conferencia contiene hasta un texto auténtico del cuaderno sometido al examen de sus miembros: una copia manuscrita del todo semejante a las que ellos tenían en sus manos.

Así, pues, nada más fácil hoy que reconstruir lo que se dijo en esta asamblea, ver en qué terreno se atacaba a Erasmo y en qué espíritu se le defendía. El cuaderno, que Erasmo reprodujo con extraordinaria honradez en su *Apologia ad monachos hispanos*,^[32] estaba concebido con un poco más de método que el catálogo de las *Erasmi blasphemiae* elaborado en otro tiempo por Zúñiga. Al paso que Zúñiga señalaba las proposiciones heréticas de Erasmo obra por obra, siguiendo el orden de los textos, los frailes pasaban en revista los principales puntos de dogma y disciplina: la Trinidad, la divinidad de Cristo, la divinidad del

Espíritu Santo, la inquisición de la herejía, los sacramentos (bautismo, confesión, eucaristía, orden sacerdotal, matrimonio), la autoridad de la Escritura, la teología dogmática, la autoridad de los Santos Padres, el culto de la Virgen, la autoridad de los papas y concilios, las ceremonias, los ayunos y abstinencias, el celibato, la escolástica, las indulgencias, el culto de los santos (imágenes, reliquias y peregrinaciones), el derecho de propiedad de los bienes temporales, el libre albedrío, las penas del infierno, y bajo cada uno de estos capítulos presentaban textos sospechosos entresacados de la obra de Erasmo. Los religiosos españoles, que no eran los primeros en atacar su ortodoxia, se sirvieron con toda seguridad de las “anotaciones” de sus predecesores, principalmente de Lee y de Zúñiga. Hasta se llegó a sospechar que Lee, embajador por entonces de Enrique VIII en la corte de Valladolid, les facilitó su tarea poniendo a su disposición la colección que él tenía de “anotaciones” erasmianas, colección manuscrita mucho más completa que la que había publicado, y que tomaba en cuenta todos los libros aparecidos desde aquella fecha.^[33] Erasmo estaba completamente convencido de esto: le parecía imposible que los *vientres*, como él dice, hubiesen leído todos aquellos libros que citaban.^[34] En esto mostraba un injusto desprecio por sus adversarios. Un Francisco de Vitoria y un Castillo eran demasiado capaces de haber leído todo.

El primer capítulo del cuaderno. *Contra sacrosanctam Trinitatem*, pretendía mostrar a Erasmo “tomando la defensa de los manuscritos alterados, injuriando a San Jerónimo y poniéndose de parte de los arrianos”. Muchos crímenes en pocas líneas, puesto que el texto culpable de tantas audacias era la nota del *Nuevo Testamento* relativa al *comma johanneum*. Era uno de aquellos textos que Lee había denunciado desde sus *Annotaciones* de 1520. Como se recordará,^[35] Erasmo había eliminado del texto griego de la primera Epístola de San Juan el versículo del

triple testimonio en el cielo. Su edición, por lo demás tan discutible, era, en este punto, irreprochable. El prefacio de las epístolas canónicas, atribuido tradicionalmente a San Jerónimo, reprueba, es verdad, las versiones en que falta ese triple testimonio. Pero esto, lejos de establecer la autenticidad del versículo, obliga por el contrario a rechazar la atribución de ese prefacio a San Jerónimo, aunque se admita que éste sea el editor de la Vulgata del Nuevo Testamento en su conjunto. Richard Simón dirá muy bien:

Si Erasmo, que había leído varios ejemplares griegos y latinos del Nuevo Testamento, y que, además, había consultado los libros manuscritos de San Jerónimo, se hubiera aplicado a examinar con cuidado el Prólogo sobre las epístolas canónicas que se atribuye a este Padre, más bien habría tomado el partido de rechazar este Prólogo como una pieza apócrifa que el de hacer pasar a San Jerónimo por falsario.^[36]

Pero Erasmo, menos avezado a la crítica que Richard Simón, cree encontrar a San Jerónimo en desacuerdo con la tradición más segura y en desacuerdo consigo mismo: se irrita contra el fundador de la filología sagrada y le lanza ataques sin demostrar para con él mayores consideraciones que las que podría tener con un colega sorprendido en flagrante delito de incoherencia.^[37] Un poco más adelante, Erasmo formulaba esta conclusión, en que los religiosos españoles, al igual que Lee, pretendían ver una defensa de los arrianos:

Quizá deberíamos, por medio de piadosos estudios, esforzarnos por llegar a una identificación con Dios en vez de estar disputando, en estudios curiosos, sobre la manera como el Hijo difiere del Padre o el Espíritu Santo difiere de ambos. Por lo que a mí toca, no veo el medio de enseñar de manera distinta que por razonamientos los puntos que niegan los arrianos. Además, dada la oscuridad de todo este pasaje, no puede servir en absoluto para refutar a los herejes.^[38]

La connivencia de Erasmo con los herejes salta a la vista, según los frailes, si se confronta con estas líneas una frase del *Modus orandi*: “Tal vez una buena parte de la religión cristiana consiste en venerarlo todo en las cosas divinas, pero no afirmar nada fuera de lo que se expresa en la Sagrada Escritura”.^[39] Si, en

efecto, el texto decisivo contra los arrianos se hace a un lado, el arrianismo no puede refutarse más que por la teología racionante y no por los solos textos de la Escritura, y si, por otra parte, Erasmo rechaza como “curiosas” las controversias relativas a las personas de la Trinidad, si finalmente se inclina hacia una piedad que venera los misterios divinos, pero que se niega a afirmar otra cosa que lo que dice expresamente la Escritura, entonces es claro que deja a la herejía “de pie e irrefutable”. Por si fuera poco, se descubren en su *Apología contra Lee* gran número de expresiones impropias acerca del Padre y del Hijo, reveladoras de su indiferencia con respecto al dogma de la Trinidad.

En cuanto al *comma johanneum*, Erasmo había renunciado desde hacía mucho tiempo a hacerse comprender de los tradicionalistas, y había adoptado una posición de repliegue. Fortificado por la lección del *Vaticanus B* en su certeza de que el versículo no pertenecía al texto griego primitivo, había vuelto a colocarlo, no obstante, en su tercera edición, con apoyo en un manuscrito griego muy reciente encontrado en Inglaterra. Pero no se dejaba llamar a engaño: “Sospecho, decía, que este manuscrito ha sido corregido para conformarlo a los nuestros”, es decir, a la Vulgata. Él restablecía el versículo dudoso “para quitar todo asidero a la calumnia”.^[40]

Pero en la asamblea de Valladolid los ortodoxos no se colocan en el terreno resbaladizo de la comparación de manuscritos. Ciertamente, el Doctor Diogo de Gouvea no vacila en pretender, con alguna audacia, que Cisneros, para la preparación de la Poliglota, había reunido tres o cuatro manuscritos griegos que tenían el versículo en litigio. Pero él no se preocupa, en el fondo, de crítica textual. Todos los teólogos adversarios de Erasmo se refieren al “canon” como a una base inmovible, y en nombre del texto canónico declaran alterados los manuscritos a que Erasmo había dado preferencia. Erasmo ha sido culpable de suprimir un versículo de una epístola canónica. Y no menos

culpable ha sido al restablecerlo con considerandos que dejan caer una duda sobre su autenticidad. Acerca de la gravedad de su falta, se expresan con severidad variable, de acuerdo con su temperamento y el rigor de su ortodoxia. Algunos juzgan su procedimiento peligroso, escandaloso o temerario; otros no vacilan en tenerlo por poco católico (Quintana), bastante sospechoso de herejía (Prexano) y hasta francamente herético (Margarho). Gouvea, con mayor energía, dice que hay que quemar como hereje a cualquiera que se obstine en suprimir este versículo del canon, y quiere que se quemen asimismo todos los textos que no contienen el triple testimonio.^[41] Los más ponderados, como Francisco de Vitoria, están de acuerdo con sus cofrades en pedir que se suprima o corrija ese pasaje, que deja sumido en la duda al lector.

Algunos erasmistas^[42] no rechazarían esta conclusión moderada. Pero en el campo de los innovadores, todo el mundo estima que Erasmo no atenta de ningún modo contra el sagrado canon al consignar que un versículo falta en el texto griego. De ese modo cumple con su oficio de filólogo. A Fray Gil le parece que, con semejantes indagaciones, Erasmo merece alabanza más bien que reproche. Y el Provincial de la Merced piensa que es cuerdo, en estas materias, creer a Erasmo, que ha visto los manuscritos, y no a Lee o a otros como él, que no los han visto. Virués y el Obispo Cabrero reivindican con particular precisión la independencia de la crítica textual con respecto al texto aceptado por la Iglesia. Cabrero llega hasta decir que, apoyándose Erasmo sólidamente en siete manuscritos sin contar el *Vaticanus*, y en la tradición de la Iglesia en la época de Cirilo y Agustín, hubiera debido, o podido, hacer caso omiso del único manuscrito a base del cual restableció el versículo en su tercera edición. El obispo y el benedictino insisten, en términos análogos, en que la Iglesia no ha definido jamás el canon de la Biblia sobre este punto: si algunos papas, en sus cartas, han alegado el

triple testimonio en el cielo, no hay que creer por ello que hayan querido definir de paso “lo que los concilios jamás han definido hasta el día de hoy, a pesar de las ocasiones que para ello se han ofrecido”.^[43] En todo caso, sería locura querer juzgar la ortodoxia de Erasmo por un problema de crítica textual, siendo así que más de una vez ha afirmado, según observa Miguel Gómez, su fe en la Trinidad. Erasmo, agrega Don Alonso Enríquez, ha respondido victoriosamente a las imputaciones de Lee y de Zúñiga, y siempre se someterá a la creencia ortodoxa. Por lo demás, si en una edición erudita que ha recibido la aprobación del Papa, sigue la lección de los manuscritos griegos más seguros, no procede de la misma manera, observa Alcaraz, en las *Paráfrasis* destinadas al gran público, pues en ellas hace aparecer el triple testimonio sin suscitar la menor duda a su respecto.

Las injurias a San Jerónimo, punto secundario en este capítulo de los ataques *Contra sacrosanctam Trinitatem*, no ponen frente a frente de manera tan clara a los dos partidos. Los erasmistas convienen sin grandes dificultades en que hay ahí una lamentable irreverencia. Pero, como dice el Provincial de la Merced, “ista debacchatio haud heresis est”. Algunos, como Carrasco, Miguel Gómez y el Doctor Zuria, ponen las cosas en su punto observando que estas pocas palabras enojosas pesan demasiado poco frente a la edición monumental de las obras de San Jerónimo que se debe a Erasmo: éste venera al Santo Padre, sigue sus huellas y lo ha llenado de alabanzas que sobrepasan con mucho a sus injurias. Los defensores de la ortodoxia toman más por lo trágico la “debacchatio”. Ésta es “temeraria”, dice Prexano, “falsa y escandalosa”, añade el Maestro Pedro de Vitoria. Margalho exclama: “Caveat ne in Deum detorqueatur convicium”. Pero Diogo de Gouvea es el que da señales de mayor indignación: enderezando las injurias a la persona misma de Erasmo, le reprocha su violencia, los desórdenes de la vida que

llevaba en otro tiempo en París, señala con índice de fuego las variaciones de este hombre “que es móvil, voluble, quejumbroso, y que bajo sus fórmulas optativas —*optarem ego...*, *velim ego...*, *utinam ita fieret...* y otras que se pueden encontrar en sus obras— siembra tanta ponzoña”. En seguida, interpelando al Inquisidor General, Gouvea lo conjuraba a oponerse a una propaganda tan perniciosa si no quería ver muy pronto a España presa de grandes discordias. Para hacer sentir la gravedad del peligro, contaba que Fray Avenía, en una conversación reciente, le había citado estas palabras de Fray Hemundo,^[44] sabio fraile alemán de su orden: “Erasmus ha puesto los huevos y Lutero los ha empollado. Plega a Dios que se ahoguen los pollitos y se quiebren los huevos”. El voto escrito de Gouvea, por su aspereza, evoca incidentes que seguramente rompieron más de una vez la monotonía de las sesiones. Nos podemos imaginar muy bien a los ortodoxos aprobando con vehemencia, al Inquisidor General llamando al orden al orador, a los erasmistas encogiéndose de hombros. A la salida se reunía un grupo a hacer chacota de todo en casa de Valdés, y éste escribía a Transilvano: “Aunque las sesiones son secretas, la mayor parte de lo que se trata llega a mis oídos. ¡Y hay que oír las ineptísimas sicofancias de los Hombres oscuros, sus pueriles sentencias, sus cuentos de viejas!”.^[45]

En cuanto a la imposibilidad de refutar la negación arriana de la unidad de esencia como no sea por la vía dialéctica, los teólogos están prácticamente de acuerdo, aunque a algunos de ellos les parezca bastante peligrosa esta disociación de las pruebas escriturales y de la argumentación. Erasmus tiene razón si se trata sólo de la unidad de esencia. Pero entendida de modo general de todas las negaciones arrianas, su frase sonaría escandalosamente. Gouvea y Don Estevam de Almeida insisten en esto, y a Francisco de Vitoria le parece tanto más lamentable la frase cuanto que Erasmus ha llegado hasta decir, en otro lugar, que

cree en el artículo de la Trinidad a causa de la autoridad de la Iglesia: según eso, no parece conceder a los testimonios de la Escritura el mismo valor probatorio que les daban en otro tiempo los Padres, y difundir este estado de espíritu es peligroso para la fe. Vitoria es, por otra parte, de todos los teólogos reunidos en Valladolid, el que mejor señala en qué sentido puede tacharse a Erasmo de indulgencia por el arrianismo. En el fondo, lo que estaba en juego era todo el dogma, por encima de la escolástica. ¿Se trataba de protestar contra las sutilezas de las escuelas? Éstas encontraban pocos defensores decididos, fuera de unos cuantos profesores como Arrieta o Alonso de Córdoba. Un Gouvea se indignaba, ciertamente, de ver las viejas disciplinas sacrificadas en aras de “piadosos estudios” —en realidad del todo profanos— sobre los cuales la *Ratio verae theologiae* arroja una luz inquietante. Pero muchos de ellos, como Carranza, hubieran sin duda admitido de muy buena gana que la escolástica cediese terreno a una formación que contribuyera mejor a desarrollar el amor de Dios. Solo, tal vez, con Oropesa, Fr. Francisco de Vitoria parece verdaderamente cuidadoso de precisar la actitud de Erasmo frente a las seculares controversias sobre el dogma de la Trinidad. Es muy importante distinguir entre las disputas escolásticas modernas y las discusiones por medio de las cuales definieron los Padres antiguamente el dogma. Ahora bien, pregunta Vitoria, ¿acaso Erasmo considera éstas con el debido respeto?

Erasmo, a propósito del capítulo primero de la Epístola a los Hebreos, dice que la hipóstasis y el homoousios son cosas que no merecían que la paz del mundo se destrozara lamentablemente. Y sobre esto vuelve en términos más fuertes en su *Apología* contra Lee, a propósito del mismo pasaje. Parece, pues, que su opinión sobre ese punto llega hasta reprobar la lucha emprendida por la Iglesia y los Padres contra los arrianos, estimando que más valía tolerar la opinión de los arrianos que destrozarse por ese motivo la paz de la Iglesia. Ciertamente, yo no querría dar esta interpretación al pensamiento de Erasmo, que es católico, pero no se puede negar que ha dado mucho pie a sus lectores para interpretarlo así.

¿Acaso no había escrito Erasmo: “Tal vez una buena parte de la religión cristiana consiste en venerarlo todo en las cosas divinas, pero no afirmar nada fuera de lo que se expresa en la Sagrada Escritura”? Todo el mundo comprendía muy bien que semejante concepción del cristianismo era la fuente misma de todas las herejías. Pero ¡cuidado!, protestan los erasmistas: esta concepción no es la de Erasmo. Sabido es que, en más de una circunstancia (en el asunto de Lutero, para no ir más lejos), él ha admitido las definiciones de la Iglesia. Para quien lea íntegramente el pasaje incriminado, es evidente que Erasmo recurre en él a una fórmula extrema sin hacerla suya al pie de la letra. Además, observan el Doctor Pedro de Lerma y el Arcediano de la Fuente,^[46] el texto del *Modus orandi* se ha modificado en este punto en la segunda edición,^[47] pero no sin oscuridad, y sería conveniente invitar a Erasmo a suprimir el pasaje en caso de que reimprima ese opúsculo. Algunos de los ortodoxos intransigentes^[48] admiten sin dificultad que la frase incriminada no expresa el pensamiento de Erasmo: Ciruelo la juzga herética en sí misma, sin concluir de allí nada contra Erasmo, ese hombre tan sabio. Y Quintana no rechazaría esa interpretación, sugerida por Sancho Carranza, de que se trata de que nadie afirme nada “con su propia autoridad”. Pero otros no quieren oír explicaciones. Es ésa una proposición herética, ya condenada, atenuada solamente —Gouvea está de acuerdo en ello— por uno de esos *fortassis* de que tan pródigo es Erasmo. Fray Alonso de Córdoba y Fr. Juan de Salamanca se niegan a tomar en consideración las adiciones de 1525.^[49] Fr. Francisco de Vitoria, una vez más, sin demostrar excesiva indulgencia (juzga “enojosa y temeraria” esta proposición), se muestra cuidadoso de comprender lo mismo que de condenar o de excusar:

Erasmo acaba de decir que sólo el Padre es llamado verdadero Dios en el Evangelio, y que el Espíritu Santo no ha sido llamado siquiera Dios ni por San Hilario ni por los que le precedieron. Así, pues, a pesar de lo que añadió en su segunda edición, puede parecer que Erasmo, sin rechazar desde luego la tradición presente de la Igle-

sia, en virtud de la cual creemos y predicamos tantas verdades que no se dicen expresamente en la Escritura, pone sin embargo más en alto la religión de los antiguos, quienes, según él, no se atrevían a afirmar nada que no se dijese claramente en la Escritura, y en particular acerca del Espíritu Santo. Por consiguiente, el pasaje es escabroso y peligroso para los lectores.

Sin detenerse en las expresiones impropias entresacadas de la *Apología contra Lee* y condenadas unánimemente por todos,^[50] Vitoria saca hábilmente de todo una conclusión media, a igual distancia de las acusaciones y de las apologías apasionadas:

Es muy posible que todas esas frases que se reprochan a Erasmo las entienda él en el sentido más católico; y esto es creíble. Pero de ello no se puede esperar nada bueno para la consolidación de la fe, y pueden perjudicar en gran manera a la fe de los flacos, de los irreflexivos o de los jóvenes. En efecto, al leerlas, pueden verse llevados a dudas diversas, y a decirse que las verdades de la fe no están quizá tan bien establecidas como hasta entonces lo habían creído. No hay que hacer poco caso del escándalo dado así a los humildes; es preciso evitar las hablillas del mundo acerca de esas cosas, y esto no es posible más que suprimiendo o corrigiendo esas frases de Erasmo y otras semejantes. Y yo creo que Erasmo mismo no me tomará a mal el haberlo dicho.^[51]

IV

Cinco sesiones fueron necesarias para oír todos los votos acerca del primer capítulo del cuaderno; hasta el 8 de julio no se pasó al segundo: *Contra Christi divinitatem, dignitatem et gloriam*. Fr. Francisco de Vitoria fue el encargado de exponer los textos sospechosos.

Se trataba aquí, una vez más, de la página del *Modus orandi* en que Erasmo oponía, al dogmatismo tajante de las épocas siguientes, un cristianismo primitivo casi sin dogmas. Considerad, decía, el trabajo que se toma San Hilario para demostrar que el Hijo es verdadero Dios, “siendo así que sólo el Padre es llamado verdadero Dios en el Evangelio”.^[1] Ya en las *Anotaciones* del Nuevo Testamento, un versículo del Cuarto Evangelio (XVII, 3: ἵνα γιγνώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν — *te qui solus verus es Deus*) había sugerido a Erasmo la observación siguiente: “Este pasaje entre otros ha dado a los arrianos ocasión de errar, diciendo que sólo el Padre era verda-

dera y propiamente Dios. ¿Acaso querían decir —cosa que no niegan nuestros teólogos— que Él solo es el principio de la divinidad del Hijo? En todo caso, esta palabra *solo* no se ha puesto aquí para excluir al Hijo, sino para distinguir al verdadero Dios de los dioses paganos”.^[2] Basándose en estas palabras, Zúñiga había entablado su guerra contra Erasmo, alardeando de encontrar en el Nuevo Testamento diez pasajes en que Cristo es llamado claramente Dios. Pero Erasmo no se había dado por vencido, y, en la *Apología ad Jac. Stunicam*, había indicado otras tantas “tergiversaciones” por las cuales un hereje decidido podría rechazar las interpretaciones de Zúñiga. Uno de estos subterfugios^[3] parecía particularmente escandaloso a los frailes españoles. Era el de suponer que en el versículo de la Epístola a los Romanos (IX, 5): *ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula amen*, las cinco últimas palabras constituyen un epifonema sobreañadido, una doxología como las muchas que se encuentran en el Nuevo Testamento. Si se pusiera un signo de puntuación entre *super omnia* y *Deus*, el texto no diría que Cristo es Dios. Y Erasmo llegaba hasta sugerir (sin hacer suya esa opinión) la hipótesis de una interpolación: *nisi forte haec particula sit adjecta*. Tales eran, según los frailes, los principales atentados de Erasmo contra la divinidad de Cristo. Otros consistían en escribir *In principio erat Sermo*, en lugar de *Verbum*; en llamar a José *vitricus Christi*; en decir de manera atrevida, a propósito de la Epístola a los Romanos (VIII, 3: *in similitudinem carnis peccati*): “Quod Christus nocentis personam assumpsit, hypocrisis quaedam est”, y por último, en plantear el problema de la perfectibilidad de Cristo a propósito del Evangelio de San Lucas: *Et Jesus proficiebat*.^[4]

Acerca de este último punto, los frailes habían aislado con bastante perfidia de su contexto algunas palabras de Erasmo (“Christus per gradus quosdam profecit sapientia et gratia”). El

ortodoxísimo Don Estevam de Almeida debe reconocer que Erasmo “no afirma esto, sino que nos lo deja a disputar”. Y el Maestro Pedro de Vitoria hace una observación semejante. Pero no es sobre esto sobre lo que se concentran los esfuerzos de los acusadores y defensores de Erasmo. Los atrevimientos de vocabulario, como *sermo*, *vitricus*, *hypocrisis*, no se comentan tampoco por demasiado tiempo. Los más malévolos, como Arrieta, Castillo, Alonso de Córdoba, los consideran indecentes, escandalosos u ofensivos de las orejas pías. Los erasmistas ardientes no hallan allí nada que objetar. Un Pedro de Lerma cree oportuno explicar que *persona* se toma en el sentido de máscara, y que *hypocrisis* no nene nada de peyorativo. Los más tibios, el Arcediano de la Fuente, el Doctor Matatigui, ven en estas sorprendentes expresiones de Erasmo un abuso de ingeniosidad o de erudición: son novedades de que más valdría abstenerse. Y ortodoxos como Don Estevam de Almeida, Margalho, el Maestro Pedro de Vitoria, no las juzgan con mucha mayor severidad.

Donde los dos campos se enfrentan es a propósito de las “tergiversaciones” y de: *Quum solus Pater dictus sit in Evangelio verus Deus*. Sin duda, esta última proposición es verdadera literalmente, tomada en el sentido más estrecho, y marcando el acento sobre la expresa designación de *verus Deus*. Los moderados de ambos partidos bien podrían ponerse de acuerdo en este punto. La división empieza en cuanto se discute la intención y el alcance de semejantes palabras. Al paso que Coronel consiente a duras penas en ver en ellas un peligro, al paso que el Obispo Cabrero y Fray Gil López se indignan de que alguien pueda ver allí un ultraje a la divinidad de Cristo y contestan a los censores de Erasmo declarando “falso y calumnioso” este título del cuaderno que se discute, Don Estevam de Almeida estima, por el contrario, que Erasmo demuestra en la frase en cuestión una singular complacencia por la herejía arriana, y que con la mayor facilidad se pasará de esta proposición admisible: “*Verus Deus*”,

en el Evangelio, no se dice más que del Padre, a esta otra, claramente herética: *sólo el Padre es verdadero Dios*, “pues todo esto parece de la misma harina”. Francisco de Vitoria va más lejos: está convencido de que Erasmo no entiende “*in Evangelio*” en sentido estrecho, refiriéndose únicamente a los cuatro Evangelios, sino que piensa en todo el Nuevo Testamento, y entonces su proposición es falsa y herética; “en fin, tómela o no en sentido católico, es, en el lugar en que aparece, escandalosa y peligrosa para la fe de los lectores, y hay que suprimirla del todo”.

Las *tergiversationes* en respuesta a los diez pasajes alegados por Zúñiga se relacionaban muy estrechamente con esta cuestión del tratamiento divino. El que Erasmo sugiriese interpretaciones heréticas sin hacerlas suyas era un artificio particularmente irritante para el dogmatismo ortodoxo, y que sólo erasmistas decididos podían excusar. El Abad de Alcalá, Pedro de Lerma, por muy convencido que esté de la ortodoxia de Erasmo,^[5] concluye que habría que rogar al autor que las suprimiese en las ediciones futuras de sus *Apologías*, a fin de evitar cualquier sospecha de arrianismo; por lo demás, añade, “la herejía arriana se encuentra de tal manera apaciguada y extinguida en la Iglesia de Dios, que no hay en nuestros días error más olvidado que ése”. También a Alcaraz le parece lamentable que Erasmo no haya tenido cuidado de refutar esas interpretaciones que él juzga tendenciosas. Pero los Castillo, los Quintana, los Prexano, los Oropesa insisten vigorosamente en el escándalo de esas “tergiversaciones” temerarias y heréticas y en la necesidad de suprimirlas. Son a tal punto escandalosas y perniciosas, al decir de Ciruelo, que los erasmistas mismos deploran que su maestro se haya servido de ellas: las observaciones sobre el versículo de la Epístola a los Romanos (IX, 5) constituyen un atentado gratuito contra el texto de la Sagrada Escritura, y un delito caracterizado de herejía. Don Estevam de Almeida y Fr. Francisco de Vitoria se muestran muy sorprendidos al ver cómo

Erasmus quita sistemáticamente toda fuerza probatoria a los argumentos de los ortodoxos contra los arrianos. Tendencia infinitamente peligrosa, pro-arriana e intolerable.

El peligro arriano, como ya se ha visto, no lo toman en serio los erasmistas, aunque sean tan ponderados como Pedro de Lerma. En consecuencia, llevan el debate lo más cerca posible de los textos, para lavar a Erasmo de la sospecha de herejía, demostrando que estas condenables *tergiversationes* no las tiene él por válidas. Erasmo ha reconocido que algunos de los pasajes de Zúñiga encierran un tratamiento divino bastante claro, y que otros permiten que de ellos se concluya la divinidad de Cristo. El valor peyorativo de la palabra *tergiversatio* indica demasiado, según el Obispo Cabrero, cuál es la verdadera posición de Erasmo. Y el Doctor Coronel, después de recordar que es muy corriente en la Sorbona responder a las objeciones poniéndose en el lugar de un disputador que adopta una tesis extrema, invoca la reciente edición de las *Apologías* para demostrar cuánto empeño tiene Erasmo en evitar el escándalo: ha suprimido las palabras que más se le reprochaban. En particular la famosa restricción *nisi forte haec particula sit adjecta*. Erasmo, que había comprobado por sí mismo el acuerdo de todos los manuscritos en ese versículo, no había pensado nunca en mutilar el canon del Nuevo Testamento, como hacen ciertos herejes. Pero ha tomado en cuenta la facilidad con que los hombres se escandalizan. Pues, por lo que se refiere a Dios, estas tergiversaciones “no lo afectan ni pueden escandalizarlo”.^[6]

El capítulo de las proposiciones *Contra Spiritus Sancti divinitatem* se abordó el 27 de julio. Pero como los trabajos de la asamblea amenazaban con durar meses, se comenzó a marchar a paso redoblado. A este tercer capítulo del cuaderno se reunió el cuarto, *Contra sanctam haereticorum Inquisitionem*. Sobre los dos capítulos juntos el franciscano Castillo quedó encargado de hacer una exposición preliminar y se invitó a los teólogos a ex-

presar sus votos. A propósito de la Trinidad, el crimen de Erasmo consistía en su prefacio a las Obras de San Hilario, escrito de inspiración análoga a la del *Modus orandi*. Ya hemos visto^[7] cómo el hombre de Basilea, por los días en que se negaba todavía a romper lanzas contra Lutero, se había complacido en el estudio de un cristianismo primitivo, rico en inspiración divina y sobrio en afirmaciones tajantes; Erasmo había querido hacer brillar esta luz de paz a los ojos de los modernos, levantados unos contra otros por su intransigente dogmatismo.

“San Hilario, se decía en las *proposiciones* aisladas por los frailes, no se atreve a afirmar nada con respecto al Espíritu Santo, fuera de que es Espíritu de Dios, y aun esto no se atrevería a decirlo si no lo hubiese leído en San Pablo”. “En ningún lugar escribe San Hilario que sea necesario adorar al Espíritu Santo, en ninguna parte le atribuye el nombre de Dios”. Si, en la Sagrada Escritura, “el sobrenombre de Dios se atribuye algunas veces al Hijo, jamás se atribuye abiertamente al Espíritu Santo”. “El Padre es llamado Dios muy a menudo, el Hijo algunas veces, el Espíritu Santo nunca”. “Pero nosotros hemos hecho tales progresos de audacia, que no tememos dictar al Hijo la manera como debía honrar a su madre; nos atrevemos a llamar *Dios* al Espíritu Santo, cosa a que no se atrevieron los antiguos”.^[8]

Si el nombre de Dios se aplica o no al Espíritu Santo en la Escritura, en San Hilario o, de modo general, en los Padres más antiguos, esto era, al parecer, una cuestión de hecho. Se piensa aquí en las *Provinciales*^[9] y en las proposiciones condenadas por la bula *Unigenitus*. M. Arnaud dice “que ha leído con toda atención el libro de Jansenio y no ha encontrado en él las proposiciones condenadas por el difunto papa”. Para confundirlo, basta darle referencias precisas. De modo semejante, si Erasmo se ha equivocado, hay que demostrarle su error sacando a luz los textos que él no ha tenido en cuenta. Los erasmistas de la asamblea, con la mayor naturalidad, plantean esta “cuestión de

hecho”. Si en San Hilario, dice Alcaraz, se encuentra un pasaje que debilite la aserción de Erasmo, entonces éste habrá expresado una opinión falsa, pero no contraria a la divinidad del Espíritu Santo. Alcaraz no ha encontrado tal pasaje. Otra cosa sería decir que San Hilario no admitía la divinidad del Espíritu Santo. Pero Erasmo no dice semejante cosa. En vano se busca, en los votos de sus adversarios españoles, una refutación de Erasmo fundada en textos precisos de San Hilario: Castillo se contenta con invocar en términos vagos el *De Trinitate*, libro II, y cierta carta “ad plebem Arrianos detestantem” a la cual se refiere también Arrieta. Como Margalho y los demás abogados de la estricta ortodoxia, insiste sobre todo en la fe en la Trinidad de los Padres más antiguos y en la injuria que Erasmo les hace al suponer que no se atrevían a afirmar la divinidad del Espíritu Santo.

Pero el esfuerzo de los ortodoxos se concentraba sobre todo en la cuestión de la divinidad del Espíritu Santo en la Escritura. Si muchos se contentan con juzgar la afirmación de Erasmo escandalosa, errónea, herética o más especialmente arriana, algunos aducen contra ella textos del Nuevo Testamento. El que se alega con mayor frecuencia, el que parece más convincente, es el pasaje de los *Hechos* (V, 3-4) en que Pedro dice a Ananías, que había engañado a los Apóstoles: “Has mentido al Espíritu Santo...”, y un poco adelante: “No has mentido a los hombres, sino a Dios”. ¿Es cosa clara que sacar de allí la identidad de los términos *Espíritu Santo* y *Dios* es una acrobacia verbal que permitiría extender con el mismo derecho a los *Apóstoles* esta identidad? Pero el razonamiento silogístico es tomado muy en serio en esta asamblea de teólogos. Un erasmizante como el Arce-diano de la Fuente admite que, entre los textos invocados contra Erasmo, hay uno que de veras cuenta: sin duda el de los *Hechos*. Castillo da algunas otras referencias, en particular a textos de San Pablo,^[10] igualmente alegados por Fr. Alonso de Cór-

doba, donde el hombre es llamado “templo de Dios” en que mora “el Espíritu de Dios”. A pesar de todo, ya se comprende que los erasmistas decididos se niegan a leer ahí (o en el versículo de los *Hechos*) la afirmación expresa de que el Espíritu Santo es Dios. Para ellos, la *aperta appellatio* es el verdadero objeto de todo el debate. En efecto, el que se pueda probar con la Escritura el dogma de la Trinidad es algo que ellos no piensan negar. Lerma completa, a su modo, el pensamiento de Erasmo distinguiendo dos actitudes en el cristianismo primitivo: una escrupulosamente respetuosa de la Sagrada Escritura hasta el punto de no atreverse a llamar *Dios* al Espíritu Santo, y la otra más confiada en las consecuencias que de la Sagrada Escritura ha sacado el celo piadoso de los hombres. Así es como los Padres de Nicea, los autores del *Te Deum* y de los símbolos y San Hilario mismo prolongan en cierto sentido la Escritura. Pero es necesario llegar a los símbolos para encontrar explícitamente afirmada la divinidad del Espíritu Santo. Entre las colectas, observaba Erasmo en el *Modus orandi*, no hay oraciones dirigidas al Espíritu Santo: otro punto de hecho sobre el cual es imposible acusarlo de herejía; además, aquí está de acuerdo, según hace observar Alcaraz, con el *Rationale divinatorum officiorum*. Pero a los ortodoxos más exigentes^[11] les parece escandalosa la explicación que Erasmo da de este hecho, a saber, que los antiguos no se atrevían a afirmar nada respecto a la divinidad del Espíritu Santo.

Los tres primeros capítulos del cuaderno daban vueltas indefinidamente en torno al pensamiento de Erasmo sin hallarlo en desacuerdo formal con los dogmas fundamentales, pero descubriendo mil indicios de su poco respeto por la afirmación teológica de estos dogmas. ¿Había, en el seno de la asamblea, un solo teólogo dispuesto a hacer de Erasmo un arriano, en toda la fuerza del término? Nada menos seguro que esto. Los más hostiles no vacilan en llamar arriana tal o cual “proposición” entre-

sacada de sus libros. Pero se irritan más bien de descubrir en él un fautor desinteresado de la herejía arriana y de tantas otras herejías, una especie de “abogado oficioso” del error. Erasmo no niega dogma alguno; es más bien la negación viva del dogmatismo. Así, pues, al llegar al capítulo cuarto de las proposiciones sospechosas —*contra sanctam haereticorum Inquisitionem*— los teólogos de Valladolid tocan un punto esencial para definir los peligros que Erasmo hace correr a la ortodoxia. Pero su modo de ser es tan poco tajante que en vano se ha buscado en sus libros una reprobación categórica de la represión de la herejía.

Tres textos son los incriminados. En primer lugar, un pasaje de la *Paráfrasis de San Mateo* (XIII, 24-30). A propósito de la parábola de la cizaña, Erasmo había dicho:

Los siervos que quieren segar la cizaña antes del tiempo son aquellos que piensan que los falsos apóstoles y los heresiarcas deben ser eliminados por la espada y los suplicios. Pero el dueño del campo no quiere que se les destruya, sino que se les tolere, pues quizá se enmienden, y de cizaña que eran se tomen trigo. Si no se enmiendan, déjese a su juez el cuidado de castigarlos un día. El tiempo de la siega es la consumación de los siglos; los segadores son los ángeles. Mientras tanto, hay que tolerar a los malos mezclados con los buenos, puesto que habría más daño en suprimirlos que en soportarlos.^[12]

Esta doctrina de tolerancia es sumamente sospechosa en un momento en que la Iglesia está extirpando la herejía luterana. Don Estevam de Almeida afirma la necesidad de atender a la salvación de las almas. No teme asimilar la defensa de la fe con la defensa del Estado:

A todos ha parecido ciertamente que era una causa santa resistir a la *Comunidad* en estos reinos, aunque fuese probable que muchos inocentes perecerían, y se ha combatido justamente a los revolucionarios que entonces perturbaban el Estado. *A fortiori*, si queremos triunfar de los heresiarcas y de sus favorecedores, que se esfuerzan en desviar a las almas del gobierno espiritual, sería necesario no tolerarlos nunca, aunque fuese probable la muerte corporal.^[13]

Pero los erasmistas hacen observar que el sentido que Erasmo da a la parábola de la cizaña no es en modo alguno forzado, ni

nuevo. No hace más que seguir, aquí, a San Agustín y a San Jerónimo. Don Estevam mismo tiene que reconocerlo. Sólo los intransigentes como Fray Alonso de Córdoba o Prexano declaran sin ambages que esta paráfrasis es peligrosa y hasta herética.

Este mismo volumen de la *Paráfrasis de San Mateo* encerraba, en otro sentido, otro pasaje igualmente atrevido y que no tenía el apoyo de la palabra divina. Se encontraba en aquel prefacio “Al piadoso lector” que había conmovido al Doctor Coronel en el tiempo de la publicación del libro. Erasmo sugería en ese pasaje la idea de hacer que los jóvenes confirmasen la profesión de fe que sus padrinos habían hecho en nombre de ellos el día del bautismo. Pero ¿qué hacer, preguntaba, si un joven no profesa entonces los artículos del credo? Y respondía así a esta grave objeción: “Es necesario intentarlo todo para impedirle salir de su fe primera. Pero si no se puede alcanzar esto, tal vez sea conveniente no forzarlo, sino abandonarlo a su propio juicio hasta que llegue al reconocimiento de su yerro”. Esta tesis de la no-violencia ofrecía una molesta analogía con cierto error de Juan Huss condenado en el Concilio de Constanza. Raros son en Valladolid los teólogos que en este punto apoyan a Erasmo sin reserva. Los que toman su defensa de un modo más atrevido observan, como Cabrero, que se trata de una simple sugestión propuesta al examen de la Iglesia. Enríquez llega hasta decir que esta sugestión no es tan impracticable: es posible interpretarla aplicada al plazo que siempre se ha dejado a los herejes para que lleguen al arrepentimiento,^[14] y podría bastar, dice, con apartar a ese joven de la Comunión. En general, a los erasmistas —Alcaraz, Miguel Gómez, Lerma, el Arcediano de la Fuente, Matagui, Zuria— no les parece defendible la solución de liberalismo extremo que su maestro propone con un prudente *tal vez*: *fortassis expediet illum non cogi sed suo relinqui animo*. Y Gómez llega a observar que Erasmo la rechaza en su respuesta a Beda. Pero en el campo adverso nadie vacila en imputársela a Erasmo

y en calificarla severamente. Opinión errónea y que huele a herejía, dice Arrieta; herética, fulmina Castillo. Y Ciruelo opina que la idea de este examen sobre la fe contiene, bajo apariencias de piedad, una triple peligrosa ponzoña.

Los frailes habían añadido también a este capítulo un texto del coloquio *Inquisitio de fide*, en que Erasmo pone en boca del excomulgado Barbacio estas palabras desdeñosas sobre los rayos de la excomunión: “Hieren, pero sus golpes son vanos... Sólo en la mano de Dios está el rayo que hiere el alma”. Frase herética, declara Prexano; después cambia de idea y precisa su voto: “si se la toma absolutamente, tal como está”. Es que, en efecto, puesta en boca de un hereje, no permite concluir nada contra la ortodoxia de Erasmo. Ciruelo, que también la deplora, no quiere creer que Erasmo esté tan alejado del general sentimiento católico que quiera negar a los prelados y jueces eclesiásticos el poder espiritual en virtud del cual excomulgan y absuelven. No obstante, ¿acaso la intención misma de la *Inquisitio de fide* no es el mostrarnos a un excomulgado que profesa todas las verdades esenciales del cristianismo? Todo esto es ambiguo, concluye Castillo, “pero jugar con las cosas de nuestra fe como lo hace Erasmo en los *Coloquios* me parece impío”. Los teólogos reunidos en Valladolid se ven conducidos de ese modo a hacer, no el proceso de la ortodoxia de Erasmo, sino el proceso del género mismo de los coloquios satíricos en materia religiosa. Muchos de ellos, haciendo un juego de palabras, invocan el adagio antiguo cristianizado por San Pablo: *Corrumpunt bonos mores colloquia prava*, Guevara, Fr. Juan de Salamanca, Fr. Alonso de Córdoba están de acuerdo en reclamar que los coloquios se retiren de la circulación. Margalho quiere ver a su autor llevado ante la justicia inquisitorial. A Ciruelo le parece “que deberían prohibirse del todo, o que al menos sólo deberían permitirse a los teólogos doctos”. Por lo demás, entre los mismos erasmistas raros son^[15] los que se limitan a decir que Erasmo es irreprocha-

ble, puesto que no se le puede tener por responsable de las palabras que presta a sus personajes, en virtud de las exigencias del género. La gravedad española se siente ofendida al ver cómo el chiste invade el campo sagrado. Alcaraz y el Arcediano de la Fuente se muestran visiblemente contrariados. El Abad de Alcalá, sin llegar al extremo de pedir la prohibición de los *Coloquios*, quiere no obstante que se haga en ellos gran número de cortes: “Vellem tamen multa ex *Colloquiis* Erasmi esse resecta”.

Ya se ven apuntar aquí, más nítidamente que en los debates precedentes, las consecuencias prácticas que sin duda hubieran emanado de la conferencia de Valladolid en caso de haber llegado a su término. Pero estos votos se redactan en el momento preciso en que sus trabajos concluyen bruscamente. El martes 13 de agosto, después que ciertos teólogos hubieron entregado sus votos por escrito o prometido entregarlos, el Inquisidor General “les hizo un grande razonamiento por causa de la sospecha de la pestilencia, diciendo, entre otras cosas, cuánto le pesaba que no pudiese continuar la católica congregación hasta dar conclusión en este negocio”. A lo cual siguió un largo cambio de opiniones entre Manrique y los teólogos congregados. Decidieron separarse por el momento: cada cual estudiaría por su cuenta las “proposiciones” incriminadas en espera de nueva convocación. Los miembros de la asamblea manifestaron el deseo de llegar a una conclusión lo más pronto posible. Y al día siguiente, vigilia de la Asunción, Manrique salió para el monasterio del Abrojo.^[16]

V

Se admite generalmente, desde Sandoval acá, que el Inquisidor General quiso echar tierra al asunto de Erasmo: “Tuvo manera como la congregación se deshiciese y no hablasen más en aquel negocio”.^[1] Sin embargo, no es cosa tan segura que haya decretado entonces el aplazamiento con el plan oculto de una clausura definitiva. El estado sanitario de Valladolid era inquie-

tante. El Emperador acababa de decidir su partida. La Emperatriz cayó enferma ese mismo martes en que los teólogos se separaron. La epidemia invadió buen número de casas de grandes señores. Y se ignoraba todavía a dónde se transportaría la Corte: “No hay lugar de Castilla en que no mueran de peste, aunque en todos poco; mas en fin, es peste”, escribe el embajador de Portugal.^[2] Así, pues, la “pestilencia” invocada por Manrique en su discurso de clausura no era puro pretexto.

Además, nada nos autoriza a creer^[3] que haya querido poner término a los debates de Valladolid porque el breve recibido del Papa le daba en lo sucesivo autoridad suficiente para imponer silencio a los erasmóforos. Conocemos ahora el texto de este breve,^[4] y parece que Roma, en aquella coyuntura, no respondió sino a medias a los deseos del gobierno español. Si la cancillería de Valladolid había esperado alcanzar del Papa un aplastante testimonio de ortodoxia en favor de Erasmo, quedó sin duda desengañada. En efecto, el breve no toma expresamente en consideración más que los libros en que Erasmo contesta a Lutero, y aun a propósito de ellos no se compromete: encarga al Inquisidor General que decida, con la ayuda de cuatro doctos teólogos españoles, si han de ser o no lectura permitida. Invitaba, es cierto, a Manrique a prohibir en adelante a los predicadores cualesquiera palabras descomedidas para “este hombre elocuente y docto, para este gran trabajador” que se llama Erasmo. Pero semejante homenaje no añadía nada a los que Erasmo había recibido de los papas precedentes. Este breve, fechado en el Castillo de Sant’Angelo, donde Clemente VII se hallaba aún semiprisionero, no pesó demasiado en las decisiones de la España oficial con respecto al Filósofo.

Tratemos de comprender por qué los debates de Valladolid, proseguidos asiduamente durante seis semanas, pudieron permanecer indefinidamente suspendidos, aplazados una vez por causas completamente fortuitas. El mundo humano tiene su

inercia. Instituidos en el seno de una agitación violenta, estos debates habían durado en virtud de la velocidad adquirida. Todos comprendían muy bien su gravedad. Eran dos interpretaciones del cristianismo que se ponían frente a frente. Uno de los teólogos ortodoxos de la asamblea había causado sensación al decir que no creía en el mismo Cristo que Erasmo.^[5] Pero ponerse a juzgar y distinguir con más o menos matices aquella infinidad de “proposiciones” aisladas de su contexto era buena tarea para enfriar los entusiasmos de los dos campos que se habían enfrentado con esperanza de una victoria decisiva. La asamblea se movía sin avanzar un solo paso. En este proceso —proceso de tendencias, si los hay— se obstinaban todos en discutir sobre acusaciones precisas de herejía. De ahí tantas repeticiones, tantas horas perdidas en discutir sobre las mismas páginas incriminadas bajo múltiples conceptos. Ahora bien, si de casualidad vemos a un erasmista de espíritu excepcionalmente libre, como el Obispo Cabrero, indignarse contra el método seguido, denunciar la mala fe de los frailes que lanzan acusaciones contra frases truncadas,^[6] la generalidad de la asamblea, formada en la enseñanza escolástica, encuentra demasiado natural argumentar sobre textos como éstos. Al lado de los partidarios irreductibles hay, en ambos campos, hombres de buena fe que se esfuerzan en aclarar esas “proposiciones” por su contexto y por los demás escritos de Erasmo. Teólogos cuidadosos de la paz de la Iglesia como eran, con gran facilidad se hubieran puesto de acuerdo para llegar a una solución media. Un Vitoria no desea, como no lo desea un Pedro de Lerma, la condenación formal de ciertos libros, ni siquiera la de ciertas frases de Erasmo. Pero con simpatías desiguales para la totalidad de su obra, nos los podemos imaginar muy bien redactando juntos una lista de pasajes capaces de alarmar la fe común, y aun podríamos verlos poniéndose de acuerdo para hacer cortes feroces en los *Coloquios*, hasta reducir el libro a su primer destino escolar de

Colloquiorum formulae. Fácil es concebir que, para la elaboración de semejante transacción, no haya habido ni entre los partidarios ni entre los adversarios el mismo celo apasionado que había obligado a Manrique a reunir esta “congregación”.

Así, pues, España vivirá en un *statu quo*, Victoria, en un sentido, para los partidarios de Erasmo, puesto que lo que se tiene por sedicioso es la propaganda antierasmiana. Pero victoria que ellos sienten frágil, de la cual no se sienten tentados a abusar. Sin duda, ha corrido el rumor^[7] —hasta Brujas ha llegado— de que, no contentos con defender a Erasmo, atacan a los mantenedores de la escolástica, y de que han pedido que se pasen por la criba las obras de Santo Tomás y de Escoto de la misma manera que se examinan las del hombre de Basilea. Vives, en carta a Vergara, se muestra naturalmente incrédulo con relación a semejante rumor; la noticia huele demasiado a pasquín. En realidad, los erasmistas clarividentes no consideran el porvenir del pensamiento erasmiano con un optimismo sin mezcla de duda. Virués, aun antes de que la campaña de los frailes hubiese inquietado a la Inquisición, sugería a Erasmo la idea de una apología general de sus escritos para asegurar su carrera póstuma: “en efecto, decía, como tú bien sabes, por mucho tiempo que vivas, dejarás finalmente la tierra, y las órdenes monásticas no morirán nunca”.^[8] Vergara mismo, durante la vela de armas de Valladolid, no pensaba sin inquietud en aquella miríada de enemigos que se renovarían incesantemente cuando el Maestro hubiese muerto, y entonces temblaba por la posteridad espiritual de Erasmo, por sus libros. Un buen padre de familia, le escribía, debe pensar en el porvenir de sus hijos. Los teólogos de los siglos precedentes, que pertenecían a una orden monástica, han encontrado en esta orden defensores naturales y decididos de sus doctrinas. Pero ¿cómo sostener solo la lucha contra todas esas falanges conjuradas, “sobre todo cuando aquello por lo cual

se debate no son las intenciones segundas o los conceptos objetivos, sino la pitanza misma?”.^[9]

Es preciso aprovechar el momento favorable para obrar, pero para obrar con prudencia, si se quiere asegurar el porvenir. No hay exageración alguna en decir que Valdés, Vergara, Virués y algunos otros se han constituido espontáneamente en estado mayor del erasmismo español: ellos manejan a los poderosos españoles, que los escuchan siempre, y ellos aconsejan a Erasmo, atentos a reparar sus faltas. Nada más significativo que un pequeño incidente^[10] ocurrido en vísperas de los debates de Valladolid. El día de la fiesta de la Trinidad, Valdés y Virués conversan acerca de la mejor manera de defender a Erasmo. Los interrumpe un correo que trae cartas de Basilea. Ahora bien, la más voluminosa lleva estas señas: “Clarissimo viro domino Joanni Maldonato sive Alfonso Valdesio”. Valdés frunce el ceño. Ignora hasta la existencia de ese hombre ilustre a quien Erasmo escribe tan largamente, al paso que él mismo no es honrado más que con un breve billete y Virués recibe una carta de tono bastante agresivo. Virués, que vive en Burgos desde hace varios años, sabe quién es Maldonado: éste, el año anterior, le había dado a leer la larga carta que había escrito a Erasmo. Sin titubear, Valdés abre el pliego destinado al burgalés. ¡Y cómo se felicita de haberlo hecho! Erasmo ha tenido la imprudencia de enviar a ese desconocido copia de las últimas cartas que ha recibido del Emperador y del Gran Canciller: ahora bien, este buen anciano, escribiendo a Erasmo con la libertad de una correspondencia amistosa, se había expresado sin grandes precauciones a propósito del Papa. El momento era el mejor que se pudiera imaginar para dar a semejantes documentos una publicidad indiscreta... La carta de Erasmo a Maldonado estaba llena de juicios atrevidísimos. Le confiaba verdaderos secretos personales, como la explicación de su partida a Basilea en los días en que se había sentido amenazado, en los Países Bajos, de las fun-

ciones de Inquisidor contra la herejía luterana. Valdés creía asimismo leer entre líneas alusiones descomedidas a Virués. Quizá, en resumidas cuentas, sin tener claramente conciencia de ello, experimenta cierto despecho al ver cómo Erasmo manifiesta sus secretos a ese correspondiente desconocido con mayor libertad que a los amigos más fieles que tiene en la Corte. En una palabra, confisca la carta, contentándose con transmitir a Maldonado el saludo de Erasmo. Después explicará al gran hombre lo que ha hecho, y por qué. He ahí una camarilla secreta de nueva especie. Valdés —*erasmicior Erasmo*— vela cuando el buen Erasmo dormita.

Después de la dispersión de la conferencia de Valladolid hay, sin duda, un compás de espera. Carlos V se ha trasladado a Palencia con su consejo privado. Se aísla lo más posible para sustraerse al peligro de la epidemia. No recibe a nadie. Los embajadores se encuentran alojados en la vecina aldea de Paredes. Una parte de los consejeros imperiales está en Becerril, otra fracción de la Corte en Dueñas, otra en Torquemada. Valdés vive en Cubillas.^[11] Estos pueblecitos de la Tierra de Campos carecen seguramente de las comodidades que exigen los cortesanos. Pero para los intelectuales de la Corte, para el mundillo de los secretarios, este intermedio rústico tiene sus encantos. Sobre todo, se sienten en vacaciones. La política imperial, indecisa en aquella encrucijada, pasa por días de soñolienta interinidad. Se habla ya del regreso de Gattinara. Mientras tanto, los negocios corrientes los despacha Don Juan Manuel. Las oficinas no trabajan. La vida política se concentra en Palencia, en el círculo inmediato del soberano.^[12] El partido francófilo, por su parte, se aprovecha de las circunstancias para minar la influencia de Gattinara. Valdés, inquieto por los rumores que llegan a sus oídos, sale de mala gana de Cubillas y se dirige a Palencia. La ciudad no le agrada. No encuentra alojamiento. Pero no es eso todo. Escribe a Dantisco, el embajador de Polonia que se aburre

en Paredes: “Todas estas cosas no son más que maquinaciones desvergonzadísimas, armadas especialmente contra mi querido anciano. ¡Eso es lo que debemos a la ignorancia, eso es lo que debemos a la cogulla!”. Y dos días después se felicita por haber venido:

Ciertamente mi venida a este lugar era más que necesaria. Si ya tuviera la elocuencia de Erasmo, mucho me deleitaría en escribirte toda esta tragedia; pero quizás te lo explicaría más fácilmente de viva voz. Todos se ocupan de la paz. Los nuestros creen estar casi en el final de sus trabajos. Pero si hay que decir lo que yo pienso de esto, los franceses, mucho más tramposos que nuestros hombres, se burlan de lo lindo de nosotros para que, engañados con la esperanza de la paz, no regulemos los asuntos de Italia y entonces poder ellos jugar con mayor facilidad su juego durante este tiempo. Yo creo que, de nuestra parte, los hombres que tú sabes darán prisa al negocio para llevarlo a fin, si se puede, antes de la vuelta de nuestro querido anciano.

Valdés tiene la convicción de que los negociadores franceses están muy lejos de las intenciones pacíficas de que hacen gala. Además, ellos se cuidan mucho de firmar los preliminares de paz que acaban de esbozar aprovechando la ausencia de Gattinara. Salen de Falencia para ir a sometérselos a Francisco I. Cuando el buen anciano regresa a la Corte, a principios de octubre, encuentra la situación intacta después de mucho tiempo perdido, sí, pero ganado para el enemigo. Y el Emperador lo recibe con los brazos abiertos.^[13]

des o lo declares de manera que no dexes causa de escanda lo a los simples/ y con esto bagas tus obras inmortales y cierras la boca a tus murmuradores: pero si no se ballare cosa q̄ de razon inerezca ser calunniada no ves quanta gloria tu y tu doctrina aurreys alcãçado. Queremos pues que tẽgas buen coraçon/ y te persuadas que de tu honrra y fama jamas õxaremos de tener muy entera cuẽta. Por el bien dela republica auct̃ yo hecho todo lo que en nuestra mano a seydo no ay porque ninguno lo deua dubdar. Lo que al presente hazemos y de aqui a delãte pensamos bazer: mas queremos que la obra lo declare. Una cosa te pedimos que en tus oraciones no dexes de encomendar nuestras obras a Jesu christo todo poderoso. fecha en Burgos a catorze de Dizeimbre enel Año del seõor de mil y quiniẽtos y veynte y siete. Y de nro imperio Hono.

¶ Enel sòbre escripto.

¶ Al bõrrado deuoto y amado nuestro Desiderio Erasmo Roterodano del nuestro consejo:

EPISTOLA ERASMI AD CAESAREM.



T fateor me tuæ Maiestati plurimã debere gratiam Cæsar inuictissime quũ priuatim meo, tum publice studiorũ nomine, quod me suo fauore benigniter subleuare nõ est grauata, ita vehementer optarim, vt ista tua virtus, quæ potentissimos reges domat subigitq; parem habeat vel auctoritatem vel felicitatem in domandis quorũdã improborum tumultibus. Ego põtificũ, ac principum, sed præcipue tuæ Maiestatis præsidio fretus, lutheranam factionẽ: quæ vtinã non tam late pateret, totam in me concitauit, magno sane capitis mei disçrimine. Cuius rei si quis fidem requirat, testabit̃ Lutheri seruũ arbitriũ, quod in me scripsit, testabuntur hyperaspistæ libri duo:

LÁMINA VI

Carta de Erasmo a Carlos V y respuesta del Emperador.

(2 de sept.-14 de dic. de 1527).—Traducción y texto latino.

quibus illi respondeo. Nūc quū Lutherania res incipit indina-
ri, idq; ex parte mea opera, meoq; periculo, cooriūtur isthic qui
dā simulato religionis prættextu, vētris tyrānidisq; suæ nego-
cium agētes, Nos enim pro Christo pugnamus non pro cō-
modis hominum, et Hispaniam tot alioqui nominibus feli-
cissimam, incompōsitis tumultibus reddunt irrequietam. Ex
istiusmodi præludiis videmus aliquando grauissimas oriri
tempestates. Certē lutheranum hoc negocium ex multo leuioribus
causis ortum est. Quod ad me pertinet, nō desinam vsq;
ad extremum halitum christianæ pietatis causam tueri. Tux
vero Maiestatis ac pietatis fuerit, constanter ac perpetuo faue-
re iis, qui synceriter ac fortiter propugnāt Ecclesiam dei. Sub
christi tuisq; signis milito, sub iisdē moriar, sed æquiore mori-
ar animo, si prius videre liceat, tua predentia, tua sapiētia, tua
felicitate, tranquillitatē redditam tum Ecclesiæ, tum vniuerso
populo christiāo. Quod vt p te nobis largiatur christus Opti-
mus Maximus orare non desino. Qui tuam Maiestatem ser-
uare dignetur, semperq; in melius prouehere. Datum Basileæ.
postr. Cal. Septēber. Anno Domini. M. D. XXVII.

A tergo.

¶ Inuitissimo Monarchæ Carolo regi
Catholico romanorū imperatori electo.

RESPONSIO CESARIS ADE RAS MVM

¶ CAROLVS Diuina clementia Romanorum
Imperator, designatus Augustus. etē.



Onorabilis deuote dilecte, fuerūt nobis tuæ
literæ duplici nomine iucūdiſſimæ, & quia
tuæ erant, & quod ex his intellexim⁹ Luthe-
ronorū insaniā iclinari. Quorū alterū debes
tu quidē singulari nræ erga te bñuolētix, al-
terū veronā tam nos tibi debemus, quam
vniuersa respub. Christiana: quū pte vniū
id assequuta sit, qđ per Cæsares, Pontifices, Principes, Acade-

LÁMINA VII

Al final del Coloquio *Mempsigamos* (cf. lám. XI).

Biblioteca de la Universidad de Gante.

El estado mayor erasmiano, en Falencia, tuvo naturalmente su cuartel general en casa del traductor del *Enchiridion*. La morada del Arcediano debía de ser una de las más agradables de la ciudad, puesto que le fue asignada a Don Juan Manuel. Este veterano de la política acababa de tomar a su servicio a un secretario no menos apasionado por Erasmo que su huésped. Diego Gracián de Alderete,^[14] sin tener, desde luego, la talla de Valdés, era precioso por sus talentos de redactor poliglota y de calígrafo. Hijo del Armero Mayor de los Reyes Católicos, había estudiado en París y en Lo vaina; había estado durante algún tiempo al servicio de Maximiliano Transilvano, unas temporadas en Malinas y otras en la casa de campo de Houthem. Se había arrancado, no sin lamentarlo, de las delicias de la vida de castillo en Brabante, para venir a buscar fortuna en la Corte del Emperador. Después de una experiencia desdichada al servicio del Marqués de Elche, se había sumado a los servidores de Don Juan Manuel. Su conocimiento de las lenguas extranjeras lo hacía no menos útil que su fuerte cultura latina y griega ante un maestro admirado. Éste, dotado de un raro don de palabra, ponía en el manejo de la lengua castellana esa gravedad que es su ornamento supremo. Pero sabía también, por una larga práctica, el francés, el italiano y el latín, aunque sin pronunciarlos ciertamente de una manera correcta. Gracián, bajo su dirección, redactaba casi diariamente misivas, cifradas o no, en estas diversas lenguas. En las horas de ocio, de ordinario después de las comidas, hacía para Don Juan Manuel piadosas lecturas latinas. Ponían a contribución la biblioteca del Arcediano. Cuando la Corte salió para Burgos, Don Juan Manuel se llevó varios libros prestados por el buen huésped de Palencia: una gran parte de la *Imitación* se leyó en el curso del viaje, en las posadas en que se iban alojando. Después seguiría la versión erasmiana del *Nuevo Testamento*. A menudo abrían el libro de los *Salmos*. El viejo estadista, dice Gracián, parece complacerse en la literatura sagra-

da: dedicaría a ella más tiempo si los negocios del siglo no fuesen tan tiránicos.^[15] Es uno de esos ancianos que, como Gattinara, como el Marqués de Villena, hacen suyo el entusiasmo de las jóvenes generaciones por Erasmo, y que quisieran poner su crédito al servicio del gran escritor.^[16]

Como se ve, la Corte erasmiza más que nunca. La disolución de la asamblea de Valladolid es, si no una victoria definitiva para los erasmistas, sí al menos un fracaso para sus adversarios. De esa manera es como se la interpreta fuera de España. Goclen nota en Lovaina sus felices efectos. Ya se anunciaba una campaña en el Colegio Trilingüe. Las calumnias venidas del terreno escolástico encontraban oídos atentos cerca del Arzobispo de Palermo, que no manifiesta demasiada propensión a las novedades, y que de mil amores suprimiría, si pudiese, el arte de la imprenta, para curar al mundo enfermo. Pero ha bastado con la victoria ganada por la causa erasmiana en España para que la ofensiva preparada contra ella en Lovaina no se lleve a efecto.^[17] Lo que ahora tienen que hacer Valdés y sus amigos es consolidar esta ventaja, obtener que los libros de Erasmo, lavados de la sospecha de herejía, se declaren de utilidad pública. Es preciso ante todo que el Maestro, cuya pluma es tan ágil en trazar mensajes, tan hábil para adular sirviendo al mismo tiempo a sus más caras ideas, mantenga y refuerce con diligencias personales el haz de amistades españolas que lo ha sostenido ya tan eficazmente.

Hacia el 1.º de septiembre, antes que la suspensión de los debates de Valladolid haya podido conocerse en Basilea, se le ve hacer un serio esfuerzo epistolar del lado de España. A esa Corte que no hacía mucho le rogaba tan insistentemente que escribiese contra Lutero, puede anunciar la nueva publicación con que se enriquecen sus hojas de servicios: acaba de aparecer la segunda parte del *Hyperaspistes*. Desde el 26 de agosto había escrito al Inquisidor General Manrique a propósito de la batalla em-

prendida contra él por los frailes.^[18] Recordaba no solamente la carta de Granada, en que Carlos V le prometía protección contra sus detractores, sino también las pruebas de estima recibidas del Papa. Recordaba asimismo sus obras antiluteranas, inclusive el *Hyperaspistes*. ¡Así es que sus enemigos habían llegado a alardear de obediencia y de lealtad a la Iglesia, cuando herían por la espalda al campeón de la causa católica! Ellos no le perdonan sus advertencias sin hiel, que ha prodigado a los monarcas, a los pontífices y a los obispos por igual, sin que a éstos les haya causado ninguna contrariedad. Erasmo denunciaba una vez más, junto con el odio de los religiosos, la acción subterránea de Lee: de Lee, o, mejor dicho, de la tabla de materias de sus anotaciones antierasmianas, es de donde los religiosos han sacado esa sarta de injurias que han bautizado con el nombre de “artículos” para someterlos a la asamblea de Valladolid. Expresa su agradecimiento al Inquisidor General por el cuidado que tomaba en poner dique a los furores de esos “avispones”, pero al mismo tiempo lamenta que no se les haya hablado simplemente en términos como éstos: Las agitaciones del mundo presente son más que suficientes para que se quiera hacer brotar otras nuevas por calumnias y sospechas; el número de personas que profesan abiertamente opiniones heréticas es más que suficiente para que se trate de deformar calumniosamente palabras irreprochables o ambiguas. Además, es un abuso exigir de Erasmo que no haya el menor error en toda esa masa de escritos que es su obra, ya que jamás han satisfecho semejante condición ni San Jerónimo, ni San Cipriano, ni San Agustín, ni, sin duda, ninguno de los antiguos Padres. Finalmente, dada la presente batalla contra Lutero, en la cual Erasmo está metido por completo, dado también que el César prepara el Concilio general, esta campaña resulta fuera de lugar en la hora presente. Pero ya que se ha dado autorización a los frailes para exponer de cabo a cabo sus acusaciones contra Erasmo, que se les obligue, al me-

nos, a probar que han leído sus libros y no únicamente frases entresacadas de ellos por sus calumniadores; que se les obligue a contestar a los argumentos presentados en las apologías de Erasmo, en caso de que vuelvan a lanzar acusaciones a que él ya ha replicado. Que no cambien una averiguación en una requisitoria injuriosa. Una vez que se hayan formulado artículos dignos de este nombre, Erasmo suplica al Inquisidor General que se los envíe. Él los contestará. Si no se juzga satisfactoria su respuesta, acepta por anticipado la sentencia de Manrique. A fin de dar luces a su juicio, Erasmo envía, para completar el conjunto de sus antiguas apologías contra Lee, Zúñiga y Carranza, un ejemplar de sus recientes *Supputationes* en respuesta a Beda, y llama la atención sobre la cuarta edición revisada de sus *Annotationes* al Nuevo Testamento. En un curioso post-scriptum afirma su deseo de no ser la causa involuntaria de una revolución religiosa en España:

Si, como me escriben mis amigos, los odios de los unos han llegado a desencadenarse a tal punto en ese país, y si, al revés, el celo de los otros es a tal punto ferviente, temo que pueda surgir allá algún disturbio: y yo no quisiera que esto sucediera por causa mía, aunque en esto no tenga yo culpa ninguna. Preferiría que la tempestad se apaciguase a costa mía, si no puede serlo de otro modo...

¿Coquetería? ¿O bien habilidad de viejo polemista a pesar suyo? Quizás; pero también, sentimiento vivo de la importancia alcanzada en España por su nombre como símbolo de libertad religiosa. En esa lejana península a la cual se ha negado a seguir al Emperador Carlos, sus escritos han suscitado una adhesión entusiasta, y esta revolución espiritual choca contra temibles poderes. Gran partida es la que allá se juega.

Al mismo tiempo que a Manrique, escribe a Valdés. Varios días después escribe también a los dos Vergara, a Coronel, al Arzobispo de Toledo, a Gattinara, al Emperador mismo.^[19] Agrega a este voluminoso correo un largo borrador de su respuesta a los frailes, que dirige a Manrique.^[20] Las cartas escritas

a Valdés y a Coronel están hoy perdidas.^[21] Entre las que se nos han conservado, hay una cuya importancia fue grande a causa de su carácter oficial y de la respuesta que obtuvo: la carta al Emperador Carlos. Ya volveremos a ella. La más cordial y, sin género de duda, la menos oficial de todo el paquete era^[22] la que respondía a la larga carta escrita por Juan de Vergara cuando los preliminares de la conferencia teológica de Valladolid. A pesar de que expresaba las mismas ideas y adoptaba la misma actitud que en las misivas destinadas a personajes más poderosos, Erasmo exponía en esa carta con mayor confianza sus opiniones acerca de la situación española. Daba con mayor libertad su merecido a los **πτωχοτύραννοι** cuya audacia rechaza todas las autoridades humanas so pretexto de que “hay que obedecer a Dios antes que a los hombres”. Esta hermosa divisa apostólica les es común con los luteranos. “Y en verdad, añade Erasmo, estos padres sirven religiosamente a Dios: pero a imitación de aquellos de quienes San Pablo escribe que tienen por Dios a su vientre”. La campaña que hacen contra él la coloca Erasmo dentro de su marco europeo: simple episodio, en el fondo, de la guerra que se le ha declarado desde hace once años, y que, en los demás países, se ha concluido con la derrota de los frailes. Pero España tendrá demasiado que hacer para defender contra ellos su tranquilidad, pues “los españoles están dotados de un natural violento y fogoso”. Y ¿quién sabe hasta dónde pueden llegar las reacciones provocadas por la desvergüenza de los **γαστροδουλοι**? “Toda la tormenta luterana ha nacido de comienzos menos graves para crecer hasta el punto en que ahora la vemos”. Ahora bien, Erasmo tiene tal horror de todos esos desórdenes, que preferiría que se hiciera la paz a costa suya antes de ser causa involuntaria de una nueva revolución religiosa. Será necesario ciertamente, si se quiere restablecer la paz en la Iglesia, poner freno a ese factor de efervescencia que son las órdenes mendicantes, sometiéndolas a la autoridad del ordinario.

Pero Erasmo, por lo que a él toca, está absolutamente dispuesto a mostrarse conciliador. No quiere que en sus libros quede nada contrario a la piedad cristiana.^[23] Respondiendo a las preocupaciones que manifestaba Vergara, se felicita, a pesar del cansancio que experimenta por tantas polémicas, de estar todavía vivo para contestar a ataques que, de haber sobrevenido después de su muerte, hubieran sido más funestos a su fama y a la causa de los estudios. Por lo demás, demuestra gran desapego en lo que toca a la gloria póstuma: “¿Mi memoria y mis escritos? Cristo velará por ellos”. Pero el error más craso sería creer que se complace en ser, durante su vida misma, ídolo de las multitudes. Sin temor de mostrarse duro con quienes vulgarizan sus obras, declara sin ambages: “En cuanto a los que en tu patria imprimen mis libros traducidos al español, yo me pregunto si me aman o me odian: lo cierto es que atraen contra mí una temible hostilidad. De esa manera es como nació en París un grave incidente”. Pero Erasmo sabe también adular al grupo selecto de españoles que abrazan con tanta generosidad su causa. Se felicita de ver cómo las lenguas y las letras florecen en ese suelo que es una de las más fecundas patrias de la literatura latina, y esto en un momento en que Alemania, presa de la revolución religiosa, deserta del humanismo. Alaba el celo iluminado del episcopado que tiene su digna cabeza en el Arzobispo de Toledo. Da las gracias al prelado por su benevolencia, aunque declina al propio tiempo la invitación tan honrosa que se le ha hecho. España está demasiado lejos para un anciano de salud precaria, y que ya no es bueno para nada, a no ser para morir en la brecha, allí donde la oficina de Froben le suministra los medios de obrar. Alaba calurosamente a Vergara y a sus hermanos: a Francisco, de quien ha recibido una carta en griego, tan espiritual y tan elegante; a Bernardino Tovar, que se desvive tanto por él. Volviendo sobre la imagen de Francisco, que le pintaba a España presa de un nuevo Gerión cuyos tres cuerpos —lo sofístico, lo seudoteológico y

lo leguleyo^[24]— tienen una sola alma: el odio de Erasmo, saluda un Gerión de feliz augurio en esos tres hermanos tan brillantemente dotados, y que, a su vez, no tienen también sino un alma, ἐν τῷ τοῦ Ἑράσμου ἑρῶν.

Dentro del mismo mes de octubre, Erasmo volverá a tomar la pluma para agradecer mejor a Francisco de Vergara su hermosa epístola griega: tejerá elegantes coronas en honor de ese humanista español que lo comprende tan bien, y cuyo erasmismo, quizá un poco demasiado ardiente, compensa ampliamente la hostilidad de un Zúñiga o de un ejército de frailes. Con admirable adivinación psicológica, define su propio camino en los términos más apropiados para seducir al grupo selecto de españoles. Este camino no es el de los ciceronianos de Italia: a la elegancia ciceroniana, prefiere “una forma más densa, más apretada, más nerviosa, menos relamida y más varonil”. Sobre todo, desconfía de la mentalidad pagana que se esconde en el fondo de ese nuevo culto literario. Prefiere “una sola oda de Prudencio que cante a Cristo, que no una carga entera de versos de Pontano”. Pero un peligro más trágico amenaza al humanismo en la tierra de los revolucionarios del “nuevo evangelio” que comprometen las buenas letras con sus excesos de lenguaje y que, más afanados en criticar que en edificar, abrigan su impiedad tras la filología. No se podrá vencer a los Geriones sino por un perpetuo cuidado de instruir, por la cortesía de las maneras y por la concordia.^[25]

Y al mismo tiempo que busca apoyo en el grupo selecto de intelectuales, trata de interesar a los prelados y a los aristócratas españoles en su obra de sabio, de suscitar mecenas entre ellos. Anuncia la próxima terminación de su monumental edición de San Agustín, para la cual solicita ayuda financiera. El Obispo de Jaén, Arzobispo de Bari, se toma inmediatamente el trabajo de averiguar qué hacen esos señores de la Corte y en particular el

Arzobispo de Toledo, porque si se ha abierto una suscripción él contribuirá gustosamente con su óbolo.^[26]

Valdés podrá muy pronto hacer conocer a Erasmo los felices resultados del esfuerzo epistolar que ha realizado del lado de España.^[27] Pero la irregularidad de los correos hace que el gran número de cartas salidas de Basilea a fines de agosto no lleguen a Burgos hasta mediados de noviembre y, mientras tanto, el 23 de octubre, Valdés ha recibido una carta fechada el 17 de septiembre, en la cual el Maestro da noticias inquietantes para la política de tregua que es por esos días la de los erasmistas españoles. Erasmo anuncia su respuesta a los frailes; no espera, para darle forma definitiva, más que datos precisos acerca de los jefes del movimiento dirigido contra él.^[28] El estado mayor erasmiano tiene que intervenir para evitar que la guerra tome a encenderse en mala coyuntura. En efecto, los frailes no han entregado las armas. Los más inteligentes de ellos prosiguen su campaña antierasmiana dondequiera que encuentran terreno favorable, pero usando de grande moderación cuando se hallan en presencia de amigos de Erasmo. Si por ventura Maldonado encuentra a cierto dominico muy sabio que ha tenido un papel preponderante en la asamblea de Valladolid, el fraile jura con la mano en el pecho al humanista que tiene a Erasmo por cristiano verdadero y católico, y que su obra podría ser sumamente saludable si de ella se tachara solamente una decena de líneas. Pero algunos instantes más tarde, encontrándose en círculos favorables a los frailes, o bien entre religiosos o señoras nobles, condena a la hoguera todos los libros de Erasmo.^[29] Los erasmistas fanáticos no se contentan tampoco con una victoria ambigua. El burgalés Don Diego Osorio aprovecha la presencia de la Corte para hacer presión sobre el Inquisidor General y sobre el Primado. Deplora que hayan escuchado en Valladolid a los enemigos de Erasmo, y desea que, puesto que se ha puesto públicamente a éste en el banquillo de los acusados, se le conceda

ahora una pública reparación en España: sus calumniadores, convictos de haberse dejado guiar por el odio, deberán ser castigados con toda la solemnidad deseable, para advertir a los cristianos sinceros y crédulos que no hay que fiarse de la apariencia ni del hábito.^[30]

Pero el estado mayor erasmiano ve de otro modo la situación. Valdés desconfía de gentes como Maldonado y otros partidarios “cuyo celo imprudente es más perjudicial que útil a la causa”. Pone a Erasmo en guardia contra el peligro que hay para él en contestar largas cartas a esos informadores oficiosos, seres mezquinos que no tienen acceso ante las personas de categoría. No es necesario que se fatigue en escribir, como acaba de hacerlo, a todos sus amigos de España. Bastan cortos recados si escribe largamente a uno solo de ellos: a Valdés, a Vixués, a Coronel o a Juan de Vergara.^[31] En cuanto a la conducta que conviene observar con relación a los textos denunciados por los frailes, Valdés se la traza al Maestro después de conversar largamente sobre el asunto con el Inquisidor General. Manrique desea que ciertos pasajes se expliquen “propter infirmos”, de manera que quede claro el pensamiento de Erasmo, cuya ortodoxia no se pone en tela de juicio. Valdés le ha asegurado que Erasmo se prestará a ello con mucho gusto, con tal que no se lastime su honor, contra el cual no tolerarán el menor atentado sus amigos españoles. Éstos estudiarán con Coronel, que acaba de llegar a Burgos, una solución respetuosa para la autoridad del Maestro y que corte de raíz cualquier desorden. Pero para facilitar esta solución de paz, importa mucho que Erasmo no dé ninguna publicidad a su respuesta a los frailes: como el cuaderno de las proposiciones no se ha impreso ni puesto a la venta, daría prueba de moderación no imprimiendo su *Apología* y enviándosela a Manrique bajo el sello del secreto. Por otra parte, esta apología tendrá tanto mayor alcance cuanto más cuidadosamente evite las alusiones personales. Erasmo no tiene nada que hacer con

esos nombres que reclama a sus correspondientes de España. No sería bueno aumentar la irritación de sus enemigos, que son poderosos:

Casi todo el mundo los odia, pero todo el mundo los venera a causa de esa impudente audacia que les hace atreverse a todo en sus sermones, despreciando la autoridad de los príncipes, despreciando las decisiones del Consejo. Tales son los efectos de la cogulla y de la ingenuidad del pueblo cristiano.^[32]

Pero la distancia hacía muy difícil una acción concertada entre Erasmo y sus amigos españoles. Los consejos de Valdés partieron hacia Basilea cuando ya los talleres de Froben habían acabado de imprimir la *Apología* de Erasmo. Era una impresión no destinada a la publicidad, si hemos de creer las seguridades que dio Erasmo al Inquisidor General al enviársela: la decena de ejemplares que le harían falta a Manrique para instrucción de los árbitros que había escogido la había ejecutado un solo tipógrafo, para no acudir a los servicios de varios copistas...^[33] Nadie, sin duda, se engañó con esta explicación. No es imposible que Erasmo, como escribirá un poco después, al entregar la *Apología* al público,^[34] le haya rogado a Froben mantener en reserva toda la edición salvo aquella decena de ejemplares que entregaba al autor. Pero, ya fuese por el desorden que la muerte de Juan Froben produjo en la casa, ya por cualquier otra razón, la obra circuló; cuando Erasmo supo que la iba a publicar un impresor de Colonia sin ninguna garantía de autenticidad, se decidió a dejar aparecer la edición de Basilea. Era una *Apología* más, que no agregaba gran cosa a las precedentes.

Esta apología no había de suscitar en España nuevas controversias,^[35] lo cual no deja de ser curioso. ¿Cómo es que no se encontró un Castillo o un Margalho para recoger el guante y mantener el punto de vista de la ortodoxia suspicaz en alguna *Antapología*? Debemos creer que los poderes públicos, ayudados por una fracción importante de la opinión, obligaron con mano firme a la obediencia de los edictos que prohibían los libelos an-

tierasistas. Parece asimismo que las pasiones, en ambos campos, no habían podido mantenerse por mucho tiempo en el tono de violencia a que habían llegado en 1527. Las agitaciones de masas se apaciguaban. La lucha continuaba, pero tomando un giro diferente. La propaganda por el libro se iba haciendo de día en día más activa. Nada era más fácil que utilizar en su favor la semivictoria de Valladolid. Erasmo no se dirigía nunca en vano a sus fieles de España. Puesto que se había transformado en el ídolo de la Europa ilustrada y piadosa, no tenía que gastar demasiada habilidad en mantener una especie de emulación de celo entre sus protectores. Ahora bien, su causa acababa de ganar una victoria en Francia. No había dejado de dar parte a sus amigos españoles^[36] del favor con que Francisco I lo había honrado en aquella ocasión: esto era dar al traste con la maniobra de los frailes, que tan listos habían estado en anunciar la prohibición de los libros de Erasmo en París. Los *Coloquios* mismos habían sido impresos recientemente por Simón Colines. Además, si la Sorbona sometía a examen los libros de Erasmo,^[37] el Rey prohibía la venta de las *Annotationes* antierasistas de Beda. Lo que era mejor, un sabio de la corte del Rey volvía la acusación de herejía contra Beda en un librito que contenía *Doce artículos de infidelidad del Maestro Noel Beda con sus refutaciones*, y el soberano concedía gran importancia a esta respuesta sometiéndola a la Facultad para que examinase la ortodoxia de Beda. Berquin, traductor francés de Erasmo, había sido salvado de la hoguera por la intervención de varias personas reales y, con audacia que había de costarle caro, dejaba el papel de acusado para tomar el de acusador. A estas noticias, muy bien escogidas para estimular el apego de Vergara y de Valdés, Erasmo agregaba copia de la carta dirigida por Francisco I a la Sorbona^[38] a propósito de los *Doce artículos*.

El estado mayor erasmiano cogió al vuelo la bala que le lanzaba Erasmo. Era preciso responder a la carta que éste había di-

rigido al Emperador el 2 de septiembre, carta tan acertada en sus afirmaciones de celo antiluterano y en su discreta protesta contra el proceso intentado a sus obras en la Inquisición. Alfonso de Valdés redactó e hizo firmar al soberano una respuesta^[39] que había de tener enorme resonancia en España:

Honrado, devoto e amado nuestro: En dos maneras nos habemos holgado con tu carta: lo uno por ser tuya, e lo otro porque entendimos por ella començar ya a desfacerse la secta luterana. Lo primero debes tú al singular amor que te tenemos. E lo otro te debemos a ti, no solamente nos, mas aun toda la república cristiana; pues por ti solo ha alcanzado lo que por emperadores, pontífices, príncipes, universidades, y por tantos e tan señalados varones fasta agora no había podido alcanzar; por lo cual conocemos que ni entre los hombres inmortal fama, ni entre los sanctos perpetua gloria te puede faltar, e por esta tu felicidad entrañablemente contigo nos holgamos. Resta que, pues con tanta felicidad has tomado esta empresa, procures con todas tus fuerzas de llegarla fasta el cabo, pues por nuestra parte nunca habemos de faltar a tu santísimo esfuerzo con todo nuestro favor e ayuda.

Lo que escribes de lo que acá se ha tractado sobre tus obras, leímos de mala gana; porque parece que en alguna manera te desconfías del amor e voluntad que te tenemos, como si en nuestra presencia se hobiese de determinar cosa ninguna contra Erasmo, de cuya cristiana intención estamos muy ciertos. De lo que consentimos buscar en tus libros, ningún peligro hay, sino que si en ellos se hallare algún humano descuido, tú mismo, amigablemente amonestado, lo emiendes o lo declares, de manera que no dejes causa de escándalo a los simples e con esto fagas tus obras inmortales e cierras la boca a tus murmuradores; pero si no se hallare cosa que de razón merezca ser caluniada, ¿no ves cuánta gloria tú e tu dotrina habréis alcanzado? Queremos, pues, que tengas buen corazón e te persuadas que de tu honra e fama jamás dejaremos de tener muy entera cuenta.

Por el bien de la república haber yo hecho todo lo que en nuestra mano ha seído, no hay por qué ninguno lo deba dubdar. Lo que al presente hacemos y de aquí adelante pensamos hacer, más queremos que la obra lo declare. Una cosa te pedimos: que en tus oraciones no dejes de encomendar nuestras obras a Jesucristo todopoderoso.

Fecha en Burgos, a catorce de diciembre en el año del Señor de mil y quinientos y veinte y siete. Y de nuestro imperio nono.

CARLOS.

Por orden de la Majestad Cesárea,
ALFONSO DE VALDÉS.

Basta leer esta carta para sospechar que se redactó con el pensamiento puesto en el público español por lo menos tanto como en el destinatario. Erasmo, cosa rara, no la publicó nunca

en las recopilaciones de correspondencia que dio a la imprenta durante su vida, y la omisión es tanto más notable cuanto que incluye, en el *Opus epistolarum* de 1529, su propia carta del 2 de septiembre a la que Carlos V respondió de esa manera. Por el contrario, estos dos documentos dieron muy pronto vuelta a toda España. El propio día en que se despachaba la carta imperial, Diego Gracián de Alderete prometía una copia al Arce-diano del Alcor.^[40] La imprenta acudió pronto en ayuda de los copistas oficiosos. Algunos meses después, las traducciones de Erasmo se multiplicaban, y nuestras dos cartas, traducidas al español, se reproducían por millares de ejemplares, junto a sus libros más discutidos, cuya ortodoxia parecían garantizar.^[41]

El hecho es de capital importancia para la difusión del eras-mismo en España. La conferencia de Valladolid no había con-cluido. Pero, gracias a Valdés, el testimonio imperial estaba allí para suplirla. Más de una vez los lectores de Erasmo, denuncia-dos a la Inquisición, defenderán a su autor preferido diciendo que sus escritos han sido examinados por una comisión de teó-logos reunida expresamente en Valladolid y que nada herético ha encontrado en ellos; y algunos no dejarán de invocar las car-tas cambiadas entre Erasmo y el Emperador.^[42]

CAPÍTULO VI

LA INVASIÓN ERASMIANA

TRADUCCIONES CASTELLANAS DE ERASMO

(1527-1532)

I. *Programa de traducciones propuesto por Erasmo a sus discípulos españoles.* II. *Las obras devotas: el Sermón sobre la misericordia de Dios; el Comentario del Pater Noster; las Paráfrasis de los salmos* Beatus vir y Cum invocarem. III. *Los coloquios sueltos: el Coloquio intitulado Institución del matrimonio cristiano. El pretendiente y la doncella. Un tríptico: La piedad infantil, Los ancianos y Los funerales.* IV. *La recopilación de Coloquios familiares traducidos por Fr. Alonso de Virués: La parturienta, La piedad infantil. El matrimonio. El abad y la erudita, Los votos temerarios. Los franciscanos. El cartujo y el soldado, El banquete religioso. La recopilación de Sevilla (1529) y su fortuna.* V. *Los Silenos de Alcibíades. La lengua. Singular libertad de España en materia de traducciones de Erasmo.*

I

A PARTIR DE 1527, año decisivo, los libros de Erasmo disfrutaron en España de una popularidad, de una difusión en lengua vulgar cuya analogía se buscaría en vano en cualquier otro país de Europa. Conviene insistir en esto. No bastaría aquí con enumerar las traducciones que surgen sin tregua desde 1527 hasta 1531, ni dar cuenta de las ediciones que se multiplican más o menos hasta 1535 sin toparse con el menor obstáculo. Estas

traducciones tienen que ser objeto de un examen atento si queremos comprender dentro de qué espíritu trabajaron los erasmistas españoles para vulgarizar los escritos de su maestro.

Sabemos que la facilidad misma con que España se abría a esta influencia era motivo de preocupación para algunos de ellos, y no de los menos fieles a su causa. No se ha entablado todavía la batalla en Valladolid, y ya un Vergara, un Virués, sugieren a Erasmo que borre ciertos atrevimientos para hacer sus libros más susceptibles de difusión ilimitada, y al mismo tiempo le piden que haga concesiones al elemento ilustrado del monaquismo español.^[1] Pero Erasmo no ve sin un poco de impaciencia el celo de esos lejanos amigos que viene a molestar su libertad. ¿Qué quiere con él esa España, cuya parte más escogida erasmiza no sin escrúpulos ortodoxos, y donde un ejército de frailes se levanta contra él? Entonces es cuando escribe cierta frase egoísta, involuntariamente cruel, a propósito de “los que traducen sus libros al español”.^[2] El Arcediano de Alcor se siente lastimado. Escribe al gran hombre para reivindicar la responsabilidad y el honor de haber traducido el *Enchiridion*.^[3] Se felicita de haber ganado así para Erasmo una popularidad universal:

En la corte del Emperador, en las ciudades, en las iglesias, en los conventos, hasta en las posadas y caminos, todo el mundo tiene el *Enchiridion* de Erasmo en español. Hasta entonces lo leía en latín una minoría de latinistas, y aun éstos no lo entendían por completo. Ahora lo leen en español personas de toda especie, y los que nunca antes habían oído hablar de Erasmo, han sabido ahora de su existencia por este simple libro.

Tal es, al menos en sustancia, la defensa del Arcediano; pues su carta, enviada a Burgos para que fuera encaminada a Basilea por los correos de la Cancillería imperial, tuvo que sufrir un trato imprevisto, revelador de la vigilancia que ejercía el estado mayor erasmiano sobre las relaciones de los erasmistas españoles con su maestro. A Valdés le pareció esta carta demasiado larga:

temió que el destinatario, “agobiado de santísimas ocupaciones”, la arrojara al cesto sin leerla. Encargó a Diego Gracián de Alderete que pusiera lo esencial de aquella carta en forma de extracto. Y Gracián, hábil calígrafo, imitó a maravilla la escritura del Arcediano, a quien, por lo demás, no se ocultó este bien intencionado engaño. Se conserva el “seudógrafo”^[4] que recibió Erasmo, y al cual respondió. Gracián, en su resumen, no había tenido cuidado de omitir una recomendación del Arcediano a propósito de la *Exomologesis*: el piadoso canónigo deseaba, para las ediciones venideras, una conclusión más claramente favorable a la confesión auricular. Con ese complemento, el libro, que lleva la aprobación de los buenos y doctos, satisfaría “aun a los lectores ignorantes y hostiles”. Por lo que se ve, amiga o enemiga, España tenía exigencias inquisitoriales en sus relaciones con Erasmo. Enemiga, entresacaba de sus escritos proposiciones heréticas. Amiga, le rogaba que fuese más expresamente ortodoxo, para poder utilizar mejor sus escritos.

A Erasmo poco le costaba una apología más. Era la época en que escribía al frente de su *Apologia ad monachos hispanos*, en la epístola dedicatoria a Manrique: “Est apologia ante apologiam, nec ullus est apologiarum modus aut finis”.^[5] Nada mejor para él, decía, que añadir una conclusión tranquilizadora a la *Exomologesis* o a cualquier otro de sus libros. “Pero ¿de qué servirá semejante apéndice si no se lee, o si se lee con un propósito calumnioso?”. En este sentido es como contesta al Arcediano.^[6] Aspira de todo corazón a llegar a ser un autor edificante que a nadie perturbe. No duda del celo piadoso que ha impulsado a su correspondiente a traducir el *Enchiridion*. Pero por lo que toca a la reacción provocada de tal modo entre los frailes, ¿no está el Arcediano de acuerdo con él, en el fondo? ¿Acaso no es él quien ha escrito a un amigo estas líneas tan justas, de las cuales ha tenido conocimiento Erasmo por una casualidad: “Ciertas personas, que han depositado su esperanza de victoria en la ma-

ledicencia, no quieren que Erasmo sea leído en lengua vulgar porque temen que se descubra la vaciedad de los discursos que dicen dentro de un círculo de amigos y ante gente ignorante”?[7] ¿Qué hacer? Erasmo no rechaza la gloria que le llega desde la remota España, aunque venga escoltada de odio; no regatea al Arcediano su agradecimiento, ya que el triunfo del *Enquiridion* representa una victoria de la piedad. Pero, cansado de polémicas siempre renacientes en torno a su obra, quiere trazar a sus admiradores de España un programa de traducciones propio para apaciguar los espíritus. Pues ¿no le ha llegado la noticia de que se están imprimiendo allá los *Coloquios* y la *Lingua*?[8] Tiene conciencia, ciertamente, de no haber puesto nada impío en esos libros. Pero cada cosa en su lugar y en su tiempo. Muchos de sus escritos se dirigen a un público letrado y no están hechos para traducirse. Hay otros que, por el contrario, tienen un valor de edificación y no tocan ningún tema candente. Tales son el tratado *De immensa Dei misericordia*, la *Institutio matrimonii christiani*, las *Paráfrasis*, los *Comentarios sobre cuatro salmos*. Tal vez se acuerde Erasmo de los informes transmitidos no hace mucho por Schets sobre el fervor con que España acoge sus *Paráfrasis* del Nuevo Testamento y reclama una paráfrasis semejante del Salterio. En todo caso, si enumera estas obras como aptas para traducirse al español, no lo hace al azar, pues en ese momento, hablando sobre el mismo asunto en carta a Virués,[9] designa exactamente las mismas, añadiendo sólo una alusión al *Encomium matrimonii*, pero más bien, a lo que parece, para disuadirlo de traducir este tratado.[10]

II

España no se conformó muy dócilmente a las indicaciones del Maestro. Se aficionó, es cierto, a sus obras devotas; no retrocedió ni ante los *Coloquios* ni ante la *Lingua*. Ya veremos gracias a qué trabajo de filtración y de adaptación pudieron estas obras tan discutidas disfrutar de una popularidad más o menos dura-

dera, pero intensa. Hay que examinar ante todo las traducciones que vulgarizaron la piedad erasmiana bajo sus formas menos inquietantes.

Las *Paráfrasis* del Nuevo Testamento no parecen haberse traducido nunca al español. La *Institutio christiani matrimonii* tampoco.^[1] De las obras señaladas por Erasmo al celo de sus traductores, éstos se fijaron en los *Comentarios de los salmos* y en el *Sermón de la infinita misericordia de Dios*. Y la traducción de esta última obra no se debió siquiera a la sugestión del autor. Cuando Erasmo escribía al Arcediano y a Virués las cartas citadas poco antes, ya estaba circulando en España desde hacía varios meses. Su publicación puede fecharse aproximadamente en diciembre de 1527.^[2]



LÁMINA VIII

Declaración del Pater seguida del Sermón de la misericordia de Dios.

Logroño, Miguel de Eguía, diciembre de 1528.

Staats-Bibliothek de Munich.

Sermon de Eras. dela misericordia de dios.

¶ Sermon de Desiderio

Erasmo Roterodamo varon dotissimo/de-
la grãdeza y muchedumbre delas mi-
sericordias de Dios nuestro Se-
ñor. Dicho en Basilea enel
templo o hospital lla-
mado dela mise-
ricordia.
Enel
Año de. A. D. xliiij.



Orque el día ¶ Pros-
pone.

de oy hauemos acorda-
do de hablar dela gran-
deza delas misericordias
de nro Señor / sin cuya
ayuda y socorro ningun-
a cosa buena puede o-
brar esta nuestra huma-
na flaq̃za / por tanto her-

manos y hermanas muy amados e Jhesu christo /
todos juntamēte y con yguals desseos pidamos
de todo coraçon a esse mesmo Señor / nos quiera
fauorecer con su misericordia / la qual en tal mane-
ra temple este organo de mi lengua / y leuante y as-
feseone vuestros coraçones / que assi como por la
misericordia del Señor / plaziendo a el / yremos to-
do iiii

LÁMINA IX

Sermón de la misericordia de Dios a continuación de la Declaración del Pater.

Logroño, 1528 (cf. lám. VIII).

El traductor, a quien ningún indicio permite identificar,^[3] hizo una versión notablemente fiel de este piadoso sermón, leído por Erasmo en la Misericordia de Basilea en 1524. Aquí sí que ninguna precaución era necesaria. Durante todo el fin del siglo la Inquisición, que prohibía esta obra en lengua vulgar, no encontraría nada que expurgar en su texto latino. Por otra parte, había pasado, en el momento de su publicación original, por la censura del Obispo de Basilea, Cristóbal de Utenheim, el cual, queriendo que nada en él pudiera chocar ni a los luteranos ni a los conservadores, había pedido la supresión de ciertas explicaciones del final.^[4] En esa obrita se exaltaba la misericordia divina contra los dos grandes males que amenazan al hombre: la excesiva confianza en sí mismo, y la desesperación. La miserable flaqueza del animal humano se pintaba en sus páginas con los sombríos colores de Plinio.^[5] Pero, para celebrar la gracia, Erasmo ponía a contribución todo el lirismo de los Salmos, toda la fuerza persuasiva de los Evangelios; sabía traer a cuento a San Pablo para fustigar el farisaísmo de los hombres que depositan su confianza en sus buenas obras.^[6] La última parte mostraba en la misericordia para con los hombres el medio por excelencia de ganar la misericordia divina, el sacrificio agradable entre todos a Dios. Esta homilía un poco difusa bordeaba, como se ve, el gran debate de la fe y de las obras, pero evitaba meterse dentro de él; por su exaltación de las obras de caridad, y por su vivo sentimiento de la gracia, se emparentaba con la meditación de Savonarola sobre el *Miserere*, y se ligaba con la más ferviente piedad de la Prerreforma.

Miguel de Eguía reimprimió el *Sermón* antes del fin de 1528, asociándolo con la *Declaración del Pater Noster*. La *Precatio Dominica* de Erasmo, traducida ya al alemán desde 1523, al inglés desde 1524, al checo desde 1526,^[7] acababa, en efecto, de tentar a la vez a dos traductores españoles. La traducción reproducida por Eguía, debida quizá a la misma pluma que el *Sermón*,

iba acompañada de un prefacio elogiosísimo para el Erasmo comentador del Nuevo Testamento: en ese prefacio se invitaba a los lectores a reflexionar con el autor sobre la oración dominical en lugar de desgarnar innumerables padrenuestros en el rosario, con los solos labios. Pero la otra traducción, en cuyo encabezamiento no aparece siquiera el nombre de Erasmo, es mucho más interesante a los ojos del historiador, pues revela un rumbo más discreto del erasmismo en la literatura española de edificación.

En julio de 1528 aparece en León una pequeña recopilación de obras devotas traducidas en lengua vulgar por un canónigo de la catedral: las *Meditaciones de San Bernardo* dan su título a todo el volumen.^[8] Pero éste contiene además el *Tratado de la vida espiritual* de San Vicente Ferrer, presentado por vez primera a los devotos españoles sin mutilaciones, es decir, con su crítica de los éxtasis.^[9] Al lado de estos libros clásicos de la espiritualidad medieval, nuestro canónigo no juzga fuera de lugar la paráfrasis erasmiana del *Pater Noster*. Pero, temiendo quizá inquietar a su público, prefiere no mencionar a su autor; lo designa simplemente como “un doctor muy famoso”. Además, el traductor tampoco ha puesto su nombre. Solamente es lícito conjeturar que este canónigo de León es el Maestro Bernardo Pérez,^[10] poco después canónigo de Gandía y de Valencia. Eclesiástico de la misma familia espiritual que Diego López de Cortegana y Alonso Fernández de Madrid, comparte con ellos la responsabilidad de haber traducido a Erasmo al castellano. La *Precatio Dominica* fue su prueba de suficiencia. Era un escrito de la misma época y de la misma vena que el *Sermón sobre la misericordia*: Erasmo había compuesto este cántico al Dios de gracia con un sentimiento de humildad y de confianza sin límites; el viejo virtuoso de la paráfrasis se había sobrepujado a sí mismo para hacer brillar, a la luz de la oración evangélica por excelencia, todas las modalidades fundamentales del espíritu

cristiano. Esta meditación escrita en Basilea, cuando Erasmo se negaba desesperadamente a optar entre la cristiandad universal y la Alemania luterana, encontraba en España un eco inesperado.

Finalmente, el pietismo del Maestro debía también de hablar a los españoles, según el deseo que él había formulado expresamente, en sus paráfrasis de los primeros Salmos. En 1531, un traductor anónimo^[11] respondió a este deseo traduciendo los comentarios de los salmos *Beatus vir* y *Cum invocarem*: eligió éstos para comenzar, prefiriéndolos a los comentarios de los salmos segundo y tercero, a causa de la mayor riqueza de su sustancia moral, y de su eminente utilidad para “la enmienda de nuestras vidas”. El *Beatus vir*, sobre todo, exponía toda la ética cristiana a propósito del problema de la felicidad. Hacía consistir la dicha del hombre en la verdadera piedad que lo une a Dios por el amor, y explicaba la distinción de la ley divina y de las leyes humanas, de la letra y del espíritu. Erasmo, que escribía estas páginas por los días en que editaba el *Nuevo Testamento*, exaltaba en ellas la meditación de la Escritura, y, no contento con proponerla como ideal a los hombres sabios en las “tres lenguas”, quería que fuese accesible a todos. El traductor español destacó, en notas marginales, los pensamientos más importantes del comentario erasmiano. Pensando, por ejemplo, en la lucha entablada en su propio país entre el erasmismo y los frailes, subraya: “Los cristianos fingidos persiguen a los cristianos verdaderos”.

III

Pero el erasmismo español no se contentaba con los opúsculos devotos del Maestro. Éste no estaba mal informado cuando hablaba al Arcediano de los *Coloquios* que comenzaban a circular impresos. Y ya se comprende que la noticia le haya parecido inquietante. Ninguna de sus obras, a partir de la edición aumentada de 1522,^[1] había irritado más a los ortodoxos. Desde

las primeras adiciones que se les habían hecho, Nicolás de Egmont había descubierto en ellas no menor número de herejías que en la *Moria*. Los arreglos introducidos entonces no habían sido más que una defensa poco eficaz, puesto que, en uno solo de esos arreglos, los teólogos de París encontraron no menos de cuatro pasajes condenables.^[2] La recopilación había ido aumentando año tras año, recibida con aplauso cada vez mayor, hasta llegar al *Colloquiorum opus* de 1526, que mereció la fulminación de la Sorbona. La censura parisiense señalaba tan gran número de pasajes, que su conclusión práctica no podía ser más que la prohibición total del libro: la Sorbona, que había pedido en vano al Parlamento la condenación de los *Coloquios*, iba a obtener cuando menos de la Universidad^[3] que prohibiese a los regentes el empleo escolar “de un libro contaminado de los errores de los aerianos, wiclefianos, jovinianistas, lamperianos, valdenses, begardos y luteranos”... Los frailes españoles, en su cuaderno de proposiciones erasmianas sospechosas, habían incluido buen número de textos sacados de los *Coloquios*. Y, aunque la asamblea de Valladolid no examinó más que uno de ellos, se había visto que en su seno se iba esbozando un movimiento desfavorable a este libro, aun entre los teólogos partidarios de Erasmo.^[4] ¿Qué habría ocurrido si los *Coloquios* hubieran estado vulgarizados por la traducción?

Pero la avidez del público español triunfó de la prudencia de Erasmo y del estado mayor erasmiano. Ya en 1526 Maldonado señalaba desde Burgos ciertas traducciones que pasaban de mano en mano,^[5] traducciones manuscritas debidas indudablemente al benedictino Virués, y de las cuales volveremos a hablar. La primera tentativa impresa de que se tenga conocimiento es la de Diego Morejón sobre el coloquio *Mempsigamos*.^[6] Apareció en Medina del Campo, en los últimos meses de 1527. Morejón, mediano latinista y escritor poco ducho, fue juzgado sin indulgencia por los erasmistas de la Corte: Gracián sometió

su traducción a una crítica implacable.^[7] Pero el público fue menos exigente. Sin esperar la edición revisada y “emendada por un discípulo de Erasmo”,^[8] el impresor Juan Joffre, de Valencia, la reprodujo tal cual en la primavera de 1528. Su título es bastante significativo: *Colloquio de Erasmo intitulado institución del matrimonio christiano*.^[9] En efecto, la elección de Morejón no se explica sólo por el encanto de esta pequeña comedia burguesa, que había de granjearle una popularidad europea. La cuestión misma del matrimonio era lo que suscitaba tan vivo interés. Esta cuestión era conexas, y en cierto modo complementaria, de la del celibato eclesiástico y monástico. La Alemania luterana secularizaba la clase de los clérigos. En todas partes se iba esbozando un movimiento análogo. Vives, esposo ejemplar de Margarita Valdaura y autor de la *Institutio foeminae christiana*, era en Brujas, en pleno país católico, un representante eminente del nuevo grupo selecto de clérigos casados. La secularización de la piedad a que tendía el *Enchiridion* había de tener como contraparte una defensa e ilustración del estado de matrimonio. Erasmo se había dado cuenta de la importancia social de la cuestión. Siguiendo el ejemplo de Vives, había dedicado a la Reina de Inglaterra, Catalina de Aragón, su tratado del *Matrimonio cristiano*. Esta *Institutio* misma es la que hubiera querido ver traducida al español. Morejón no ignoraba su existencia, y nos explica tal vez con una de sus observaciones por qué no se realizó aquel deseo de Erasmo: “A muchos, dice, suele poner enojo y hastío la escriptura que va muy en seso; y más son los que se deleitan con el color de la flor que con el gusto de la fructa”. A falta de la *Institutio*, a falta del *Encomium matrimonii*, el coloquio *Mempsigamos* trata a su manera de ese estado de matrimonio al cual pertenece la mayor parte de la cristiandad: “Sacramento muy usado y necesario, dice Morejón, y primero que otro alguno para propagación del linaje humano, en la pura inocencia de nuestros primeros padres, y antes que traspasasen

el divino mandamiento, por el mismo Dios en el paraíso establecido y ordenado”.^[10] Palabras en verdad elocuentes.

Haciendo dialogar a Eulalia y Xantipa, dos mujeres de las cuales una se queja del matrimonio y la otra está contenta con su suerte, Erasmo había rejuvenecido con espíritu de comprensión y cordura el problema de la vida de una pareja. Estando excluido el divorcio por decisión inapelable de Jesucristo mismo, había que tomar el matrimonio tal como existe, es decir, a menudo mediocre, a veces malo, y hacerlo bueno a fuerza de mutua buena voluntad. Tal es el sentido de las encantadoras historietas que Eulalia narra a Xantipa. La moral erasmiana cuenta más con la indulgencia que con la severidad. Admite, sin duda, para la mujer el deber de obediencia, pero también admite para el marido un deber correlativo de protección y respeto. La hipótesis de que arranca para fundar la felicidad conyugal es que los males que la estorban son siempre males que se comparten. “Con mutua caridad”, dice Morejón, “el buen marido hace buena la mujer y la buena mujer hace bueno el marido”.

A ciertas lectoras pareció, no obstante, que el *Coloquio* no mantenía igual la balanza entre maridos y mujeres, y que, según él, las mujeres tenían que lograr la concordia sólo a costa suya. El anónimo discípulo de Erasmo que retocó la traducción, y que no se muestra menos decidido que Morejón en favor del estado de matrimonio (el cual, decía, “o yo me engaño, o es el más seguro que el hombre puede en este mundo tomar”), se cree en el deber de defender ante las mujeres la causa de su maestro. “Cuando dos amigos riñen, el que los quiere poner en paz suele acudir al más prudente, dándole a entender cómo a él toca suplir con su prudencia las faltas del otro”. Así, pues, si Erasmo espera de las mujeres mayor comprensión y delicadeza, si les pide que tomen la iniciativa del buen entendimiento, es que tiene mejor opinión de ellas que del otro sexo. La propa-

ganda erasmiana se insinúa así en el favor de las damas españolas presentando el *Mempsigamos*, manual de sabiduría para la humanidad casada, impregnado del más delicado feminismo.

También a la cuestión del matrimonio se refiere el *Diálogo del pretendiente y la doncella*,^[11] uno de los primeros que circularon en folletos de pocas páginas, más atractivos para el apetito de los lectores que los volúmenes gruesos. El protonotario Luis Mexía lo tradujo en hermoso lenguaje para el “muy noble y virtuoso señor Misser Nicolao Becharini”, padre de varias “doncellas santa y virtuosamente criadas”. Mexía no siente la necesidad de defender este coloquio contra el reproche de indecencia que se le ha hecho en alguna ocasión. En el fondo, lo más chocante aquí para un lector católico no es la naturalidad con que Pánfilo y María se ponen a hablar del “débito conyugal”. Es, más bien, cierta ironía sobre el estado de virginidad, tesoro precioso del cual no se puede hacer mejor uso que perderlo. Pero el traductor no ha querido poner en plena luz más que la “maravillosa doctrina” que se encuentra en esas páginas acerca del gran sacramento del matrimonio y de todo lo que importa considerar antes de contraerlo. Se podría resumir muy bien esta doctrina diciendo que si la pérdida de la virginidad no es cosa trágica, la unión de dos seres es cosa seria. A través del fino diálogo amoroso de Pánfilo y María, el porvenir de la pareja se va esbozando. María cederá a la ley de la especie, cuyo defensor persuasivo se hace Pánfilo, pero esto no será sin haber considerado lo que ella arriesga: el enajenamiento de su libertad, la vida estrecha de un matrimonio sin fortuna, las pruebas de la educación de los hijos, la crueldad de la viudez posible...

Los traductores españoles se proponen extraer del *Colloquiorum opus* una doctrina de vida más completa. Ya a principios del año 1528, el público español podía gozar de *Tres coloquios*^[12] “muy útiles y necesarios para que todo fiel cristiano sepa concertar su vida en servicio de Dios desde su niñez hasta el

tiempo de la muerte, y aparejarse a morir como católico cristiano”. Los tres cuadros de que se compone este tríptico son la *Pietas puerilis*, el *Senile colloquium* y el *Funus*: “el un coloquio enseña la niñez, el otro pone ejercicios a la edad perfecta, el otro avisa y despierta para la muerte: y todos nos son necesarios para bien vivir y bien morir; porque, como dice Séneca, la mayor parte de la vida se debe gastar en aprender a bien vivir, y toda para saber bien morir”. Austero preámbulo para un librito cuyo contenido nada tiene de ascético. El ideal que de sus páginas se desprende es el de una vida piadosa sin que se la arranque del siglo.

El panel central del tríptico, el *Coloquio de los ancianos*, propone a las meditaciones del lector varias existencias entre las cuales la elección de Erasmo y de sus discípulos no es dudosa. Glición, admirablemente conservado por la vida laica y por la práctica de la sabiduría, ofrece a los ojos de sus antiguos condiscípulos la imagen de un hombre honrado y de un hombre feliz. Casado joven con una mujer de su condición, a la que primero ha elegido y amado después, al contrario de tanta gente, ha disfrutado con ella de ocho años de dicha conyugal. Cuatro hijos le quedan de esta unión. Ejerce un cargo público, en el cual se hace útil. El estudio es su mayor placer. Extraño a todas las disputas, sembrador de paz en toda coyuntura, bien guardado contra las pasiones, tiende siempre hacia la fuente de la tranquilidad y de la alegría, que es la concordia con Dios. Prescinde de los médicos y no tiene miedo a la muerte. Frente a Glición, para quien el matrimonio ha sido camino de la sabiduría, Erasmo presenta a Polígamo, estragado por ocho matrimonios sucesivos y por la carga de una innumerable posteridad que vive de su pequeña fortuna y del trabajo de sus manos. Eusebio ha encontrado una felicidad un poco egoísta en la seguridad de una buena prebenda: carrera desacreditada, sospechosa de relajamiento en la observancia del celibato eclesiástico, y más amiga de los

bienes temporales que del cultivo del espíritu. ¿Qué le importa esto a Eusebio? Formado por estudios médicos y teológicos en Padua, aconseja a sus amigos cada vez que hay ocasión, predica de tiempo en tiempo según sus luces, y llega de ese modo a una especie de sabiduría, puesto que no busca otros beneficios que el que le da para vivir. La existencia menos cuerda de todas es la de Pánfilo, espíritu aventurero, extrañamente zarandeado del negocio al monasterio y del monasterio al negocio. Esta existencia era ciertamente menos inverosímil para los lectores del siglo XVI que para los modernos.^[13] Pero Erasmo ha multiplicado a su gusto los avatares monásticos de Panfilo. Canónigo regular en Irlanda, cartujo en Escocia, benedictino y después bernardino en Francia, brigitino, peregrino en Tierra Santa, soldado del ejército de Julio II, atraído finalmente por la vida errante de las órdenes mendicantes, todas estas experiencias son para él otras tantas decepciones. Es evidente que Erasmo, aquí, no es un puro moralista. La sátira toca las candentes cuestiones de la reforma monástica, de la inutilidad de las peregrinaciones, del escándalo de las guerras “santas o más que santas”. La vida fracasada de Pánfilo plantea de mil maneras el problema de la reforma de la fe.

Este mismo problema es el que domina en los otros dos diálogos agrupados con el *Colloquium senile* para formar un completo “memorial”^[14] de la vida humana. En la *Pietas puerilis*, que el traductor intitula *Amor de niños en Dios*, es un piadoso escolar quien responde a las preguntas de un compañero menos devoto (el pequeño Erasmus Froben, sin duda), pero es también el gran Erasmo quien propone una imagen de la verdadera piedad, y esta imagen es tan cara para él, que la pone bajo el patrocinio del venerado John Colet. En las páginas de este diálogo se define la religión como “una honra limpia y puro acatamiento que se debe a Dios, y guarda y observación de sus mandamientos”. Culto pródigo en homenajes, y que no descuida, por

otra parte, ni a los santos ni a Nuestra Señora. El pequeño Gaspar tiene devoción particular por San Pablo, San Cipriano, San Jerónimo y Santa Inés: la “suerte”, que hace bien las cosas, le ha dado estos ilustres patronos y no ciertos otros santos de la devoción popular... La oración acompaña todos los actos de su vida cotidiana. Su piedad ha hecho que los religiosos lo consideren un precioso candidato, pero él ha resuelto no meterse en este camino ni en el del matrimonio antes de cumplir veintiocho años y de poder conocerse a sí mismo. Sigue sus humanidades sin preocuparse de si lo conducirán a la medicina, al derecho civil, al derecho canónico o a la teología. Esta última ciencia lo atrae. Ciertos teólogos, a decir verdad, le desagradan. Pero él se atiene a la Escritura y al Credo sin buscar nada más allá de lo que allí está dicho. Las discusiones dogmáticas las deja para los teólogos, que tanto se complacen en ellas. Y, para la práctica, todo lo que está recibido por el pueblo cristiano le parece bueno para guardarse, con tal que no esté en contradicción con la Escritura, pues es preciso no escandalizar a nadie. Erasmo, como se ve, pasa deslizándose por las prácticas devotas. Su joven escolar no tiene la superstición del ayuno: ha leído a San Jerónimo, y sabe que estos rigores no están hechos para una edad demasiado tierna. Pero se detiene largamente en la misa. Ésta le da a Gaspar, con la Epístola y el Evangelio, un punto de partida para oraciones en que el pensamiento tiene mayor parte que el ruido de los labios, y le permite meditar sobre el misterio de la redención, sobre ese sacrificio que el sacerdote conmemora y por el cual los cristianos son miembros fraternales de un gran cuerpo místico. Los salmos sostienen su meditación, sin que se crea obligado a leerlos si le viene algún pensamiento que sacie mejor su alma. Del mismo modo, escucha con fervor los sermones si el predicador sabe conmover. Pero si el sermón es malo, la lectura de los Padres de la Iglesia lo reemplaza ventajosamente.

El mayor atrevimiento de este coloquio es el pasaje relativo a la confesión.^[15] Erasmo retocó varias veces el texto para llegar a expresar su pensamiento poniéndolo al mismo tiempo a salvo de las recriminaciones ortodoxas. “La principal confesión”, para el piadoso Gaspar, consiste en confesarse a Cristo con lágrimas y gemidos de arrepentimiento, implorando su misericordia. Cuando el alma se siente purificada, liberada del deseo de pecar, entonces está segura del perdón. La paz y la alegría se aposentan en ella. Esta confesión bastaría a Erasmo —o, mejor dicho, a Gaspar— si la autoridad y la tradición de la Iglesia no exigieran otra. Pero la confesión auricular existe. Cristo, “autor de todo bien”, es seguramente su autor. Saber si Él en persona la ha instituido, es punto que más vale abandonar a las disputas de los teólogos. En la práctica, Gaspar se confiesa con el sacerdote cuando tiene que comulgar. Y lo hace con pocas palabras, limitándose a los pecados bien caracterizados; no considera pecados las faltas contra las constituciones humanas, a menos que vayan agravadas de desprecio y hostilidad. La gran dificultad es encontrar un confesor respetuoso del secreto de la confesión, y sobre todo evitar a los confesores ignorantes e impúdicos que preguntan a los penitentes detalles que más valdría callar.

Ya veremos qué eco encontró al punto en España esta teoría de la confesión.^[16] Disociaba, según el constante método erasmiano, el espíritu y la letra; el alma del sacramento expresa una relación esencial entre el hombre y Dios: el sacerdote no tiene allí parte ninguna; en cuanto a la envoltura institucional, todo su valor reside en la autoridad secular de la Iglesia: tiene la importancia que la Iglesia le otorga, y podrá cambiar si la Iglesia quiere que cambie.

El coloquio de los *Funerales* alumbraba con luz más cruda el contraste de las ceremonias y de la piedad verdadera. Renovaba, dentro del espíritu del humanismo crítico, un gran tema de la literatura ascética. En él enseña Erasmo la reconfortante doctri-

na de que la muerte es menos temible en la realidad que en la imaginación. La cuestión por excelencia es sacudir los terrores imaginarios. Y en cuanto a los sufrimientos reales de la agonía, son suavizados en gran medida por la resignación a la voluntad divina. La muerte misma, en cuanto separación del alma y del cuerpo, debe estar exenta de dolor, o bien acompañada de sensaciones demasiado oscuras, pues “naturaleza adormece e pasma todas las partes sensibles”. El miedo común a la muerte le parece a Erasmo una disposición providencial destinada a proteger a la humanidad contra el suicidio, al que está tan inclinada, y al cual se arrojaría, sin este freno, por los más fútiles motivos.

La muerte que propone como ejemplo está impregnada de sabiduría cristiana y estoica. No la embarazan cuidados temporales; Cornelio Moncio, desde hace muchos años, ha hecho un testamento que transmite su fortuna a sus herederos naturales, fiándose de ellos para distribuirla más liberalmente de lo que él ha hecho. Su médico lo deja morir en paz, asistido de sus parientes y de dos íntimos amigos. El cura de su parroquia le administra los últimos sacramentos, y cuando después se pone a hablarle de las cuestiones del sepelio, de las campanas, de los treintanarios, de las bulas, de la participación en los méritos, su feligrés le ruega cortésmente que haga por él lo que exige la costumbre de la Iglesia y lo que no puede omitir sin escándalo: pone su fe en los méritos de Cristo, con la esperanza de que, si es miembro vivo de ese gran cuerpo, le aprovecharán las oraciones y los méritos de la Iglesia católica.

Hace que le lean páginas de la Biblia que respiran la esperanza en la vida eterna, y el moribundo parece vivir las palabras sagradas. El final del Cuarto Evangelio le trae una especie de suprema iluminación. Quiere hablar todavía a los suyos de su porvenir, inspirarles ánimos, exhortarlos a la caridad y a la concordia. Después, velado por uno solo de ellos, espera la muerte escuchando lecturas bíblicas. Cuando llega el instante supremo,

pide un cirio y un crucifijo, y sus últimas palabras son una invocación al Crucificado, que es su luz y su salvación:

Levantados los ojos al cielo dijo: “Señor Jesucristo, recibe mi ánima”. E luego cerró los ojos como para dormir, e juntamente con un soplo pequeño dio el ánima, que dijieras haberse dormido e no espirado.

Como si este cuadro no fuese bastante elocuente, y como si las ceremonias no estuviesen ya suficientemente condenadas por su omisión, Erasmo ha querido hacerlo preceder de otro que le sirviese de contraste. Jorge de Mallorca es un hombre de guerra que ha sabido enriquecerse saqueando el país amigo lo mismo que el enemigo, y sobre todo defraudando el tesoro por medio de falsos estados de cuentas. En torno a su lecho de muerte tiene gran número de médicos cuyos diagnósticos se contradicen, y a los cuales habrá que dejar hacer la autopsia de su cadáver. Pero los auxilios espirituales sobre todo son los que se acumulan tumultuosamente a su cabecera. Y lo que se oye son disputas desvergonzadas ante todo entre el franciscano que ha llegado primero para oírlo en confesión y el cura que rehúsa los sacramentos si no se confiesa con él, y en seguida entre las cuatro principales órdenes mendicantes y los trinitarios llegados a última hora. Finalmente, los dominicos y franciscanos coaligados se deshacen de los agustinos y carmelitas, que no obstante tendrán su parte en el fúnebre festín.

Afortunadamente, los bienes de Jorge bastan a todos los apetitos que los andan rondando. Le hacen dictar un testamento en que dispone no sólo de sus bienes, sino también de su familia: su viuda entrará en un beaterio; su hijo mayor irá a ordenarse de sacerdote en Roma con dispensa del Papa, y dirá en San Juan de Letrán misas por el eterno descanso del alma de su padre. El menor será fraile, las hijas monjas. Todos los bienes del difunto irán a parar a las órdenes monásticas. Se reglamenta minuciosamente la pompa funeral del antiguo soldado, sin que se olvide, detrás del ataúd, el caballo de armas encapillado de

luto. Sus restos descansarán en una rica tumba, con su estatua yacente armada de punta en blanco. Pero su corazón y sus entrañas descansarán en otros santuarios.

Tomadas estas disposiciones, se acerca la agonía. Una bula pontificia tiene que tranquilizar al moribundo, pero en realidad lo hunde en inquietudes, porque se descubre en ella un vicio de forma; es preciso que Fray Vincente, el dominico que lo asiste, le prometa formalmente su lugar en el paraíso. Después de una nueva confesión, ponen al moribundo en una estera de juncos rociada de ceniza, y le visten con el hábito franciscano. Toma en la mano el crucifijo y el cirio que le servirán de escudo y espada en el combate supremo. La muerte tardará todavía tres horas. Él la espera en esta devota disposición, entre Fray Vincente y Fray Bernardino, que vociferan a sus oídos la reconfortante seguridad de que su alma será defendida por San Francisco y Santo Domingo, y que lo obligan a volver la cabeza a derecha y a izquierda, en señal de comunión espiritual con las dos grandes órdenes cuyos méritos no pueden dejar de salvarlo.

Este cuadro, no nos quepa duda, es de trazos recargados, de la misma manera que la muerte serena de Cornelio Moncio está sistemáticamente idealizada: pero sus elementos todos se han tomado de la práctica devota de la época. Y, con agresiva nitidez, esta devoción que hace las veces de piedad verdadera se presenta como el negocio por excelencia de las órdenes mendicantes, que le deben su ascendiente sobre las almas al mismo tiempo que grandes utilidades temporales. Erasmo tiene tan clara conciencia de su atrevimiento, que hace que Marcolfo, uno de los interlocutores del *Funus*, exprese el temor de que semejante relato, si se divulga, irrite seriamente a “las moxcardas”:

Ninguna cosa hay de peligro, responde Fedro. Mayormente si son buenas las cosas que cuento, también a ellos conviene que estas cosas las sepa el pueblo; e si no, cuantos entre ellos son buenos me darán las gracias porque las dije, porque, por temor de la vergüenza, dejarán de hacer semejantes cosas, e los simples temerán de caer en semejante error. Hay entre estos frailes algunos prudentes e siervos de Dios, que cada

día se me quejan diciendo que por la superstición y maldad de pocos toda la orden es aborrecida de los buenos.

No es ésta una concesión diplomática. Erasmo tuvo sin duda alguna de su parte, en la campaña por el culto en espíritu, contra las ceremonias invasoras, cierto número de frailes necesariamente sospechosos a sus hermanos en religión. ¿Acaso no bebió lo mejor de su cristianismo espiritualizado de labios de un gran franciscano, Jean Vitrier? Erasmo no tuvo más ardientes aliados en España que un Fr. Juan de Cazalla, un Fr. Dionisio Vázquez o un Fr. Alonso de Virués.

IV

A este último estaba reservado dar al público español la más amplia compilación de *Coloquios* que haya circulado por entonces en lengua vulgar, y hacer suyo el pensamiento de Erasmo hasta el punto de comentarlo y prolongarlo a su gusto. Así, pues, esta compilación merece una atención muy particular. Por Maldonado se sabe que, ya desde 1526, los burgalesas y las burgalesas se pasaban de mano en mano ciertos *Coloquios* traducidos al español. Virués, predicador y director de conciencia de mucho renombre en Burgos, nos cuenta que los había traducido él “a instancia de diversas personas que me demandaban cada uno el que más le contentaba”, y que, por entonces, no tenía la idea de reunirlos en volumen. Pero, en el espacio de dos o tres años, Erasmo había conquistado a España. La erasmofilia del público se estaba haciendo insaciable. Para responder a nuevas solicitudes se decidió a publicar los *Coloquios familiares*. Esta publicación, sin fecha, puede situarse en 1529, por los días en que el editor sevillano Cromberger, después de conseguir una copia mutilada y defectuosa de las traducciones de nuestro benedictino, componía a su vez un volumen de once coloquios, destinado a un éxito enorme.^[1] En efecto, la compilación de Cromberger es la que, a pesar de sus incorrecciones, iba a ser re-

producida por los editores españoles durante los varios años en que la Inquisición dejó circular estos atrevidos diálogos.

El volumen de los *Coloquios familiares* publicado por Virués en persona es mucho más instructivo para quien trate de comprender con qué espíritu trabajan los intérpretes españoles de Erasmo. En ese libro no aparece el nombre del benedictino. Pero la identidad del traductor no podía ser un secreto para los lectores que estaban al corriente de la querella erasmiana. En efecto, en su prefacio reproducía, contando toda la historia, su carta al guardián de los franciscanos de Alcalá, pareciéndole ésta la mejor introducción posible al volumen. El gesto era casi provocativo por lo que atañe a los frailes que habían pretendido obstruir el camino del erasmismo. Además, Virués encontraba acentos nuevos para celebrar la grandeza de la misión que había caído en suerte a los libros de Erasmo, y especialmente a los *Coloquios*.

Dice que los fieles se alejan del púlpito porque los predicadores son, o demasiado sabios, o demasiado ignorantes, que tratan de deslumbrar a su auditorio con una teología sutil, o bien divertirlo con cuentos de mujeres. Los fieles buscan ávidamente los libros que ponen a su alcance los divinos misterios, demasiado deslumbrantes para nuestros flacos entendimientos si no se interponen algunas nubes de palabras y comparaciones humanas. Ahora bien, tales libros no abundan en España. Se cumple la palabra del Profeta: *Parvuli petierunt panem, et non erat qui frangeret eis*. Pero el Evangelio ha dicho “que al que importunare llamando abrille han, e al que demandando dalle han”. Los editores sacan partido de algunos viejos libros ya traducidos a lengua española.^[2] Sobre todo, ponen a contribución los libros de Erasmo, hombre providencial que ha trabajado más que cualquier otro en el apacentamiento de la Iglesia, hambrienta de doctrina evangélica:

E no solamente me parece, dice Virués, que nos ha repartido esta vianda, mas aún la ha guisado de tantas maneras que no haya ninguno, por mucho hastío que tenga, que no la pueda comer. Guisó todo el Testamento en diversas maneras, en translaciones, en anotaciones, en parafrases, guisóla a pedazos en diversas obras guiadas por diversos caminos e a diversos propósitos para satisfacer a todos los apetitos, por que ninguno de los que en el bautismo prometimos guardar la regla evangélica se pueda escusar de lella e sabella.

Pero los *Coloquios* se insinúan con una eficacia particular, puesto que, en este libro infinitamente variado —al menos en los diálogos que tienen significación doctrinal—, Erasmo “se transforma en diversas personas, en diversos estados, condiciones e maneras de vivir, para poder hablar con todos e hacerse, con Sant Pablo, todas las cosas, para ganar, si ser pudiere, a todos”.

Los diálogos traducidos por Virués son ocho: el *Puerperio*, el *Exercicio pueril*, el *Matrimonio*, el *Combite religioso*, la *Peregrinación o Romería*, el *Cartuxano*, el *Franciscano*, el *Abad y la muger sabia*. No los da como los únicos que merecen el honor de la traducción. Además, completa el volumen con otros tres coloquios traducidos por erasmistas diferentes: *El pretendiente y la doncella*, *Los ancianos* y *Los funerales*.^[3] La selección de Virués, que no aspira a ser sistemática, sino que sólo se dice ser resultado de sugerencias variadas, es así una serie de once coloquios que cubre todo el campo de las condiciones humanas, que toma al hombre en sus primeros vagidos y lo conduce hasta la tumba. El ordenamiento de la compilación no es fortuito: reproduce, ampliándolo, el que tenían los *Tres coloquios*.

**Colloquio d' Erasmo
intitulado institución d'l
Matrimonio christiano:
traduzido de latin en len-
gua Castellana: por Die-
go Morejon.**

Eulalia. Xanthippe.



1528.

LÁMINA X

Primera traducción impresa del coloquio *Uxor Mempsigamos*.

Reimpresión de Valencia (Juan Joffre), 21 de abril de 1528.

Staats-Bibliorliek de Munich.

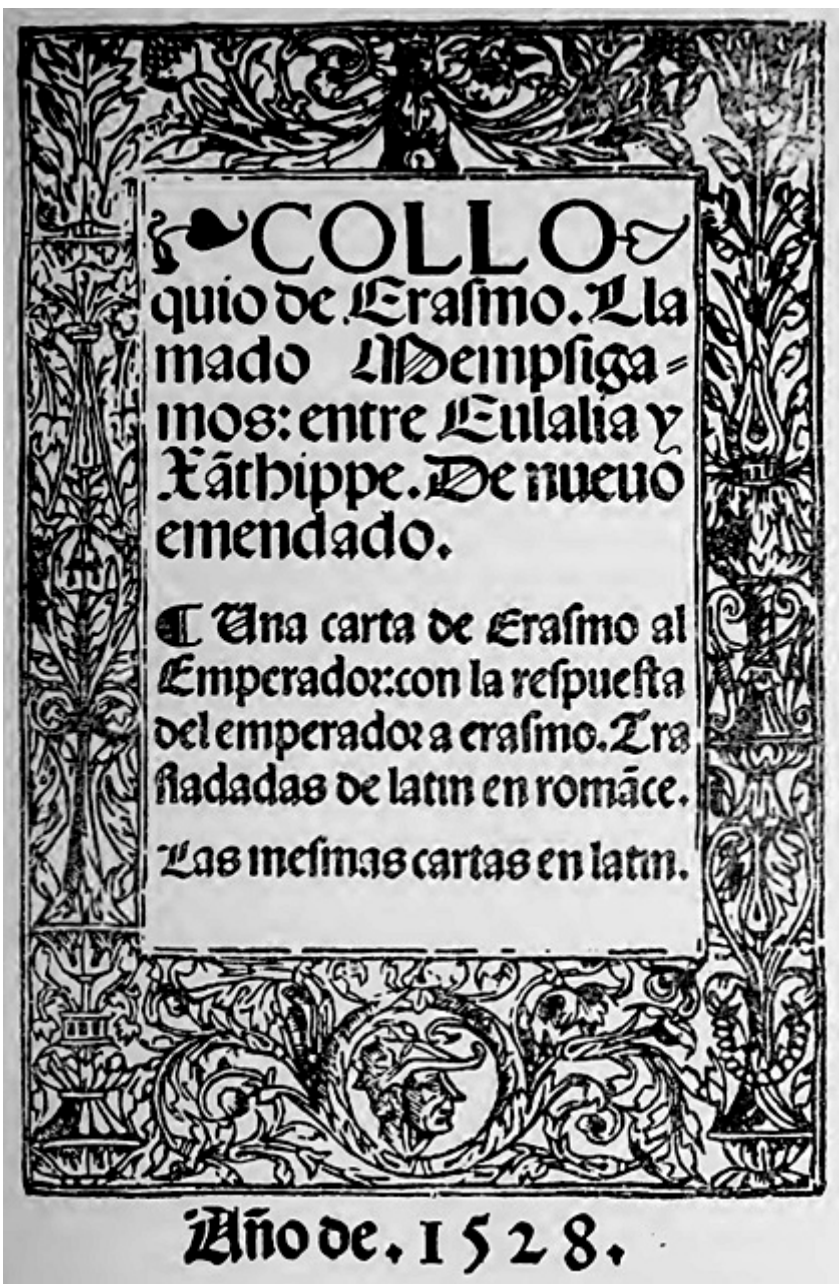


LÁMINA XI

Traducción revisada del coloquio *Uxor Memsigamos* (s. l., 1528).

Biblioteca de la Universidad de Gante

De este breviario que se dirige a todos, religiosos o laicos, burgueses o soldados, jóvenes o viejos, hombres o mujeres, omitiremos los diálogos y que ya nos son conocidos: quedan seis coloquios cuyo interés es grandísimo, y cuya traducción constituye, desde ciertos puntos de vista, una obra original. Virués advierte honradamente al lector que ha puesto en ellos mucho de suyo: no sólo ha tratado los textos con toda la libertad necesaria para que la obra fuese en español “tan graciosa, clara y elegante” como en latín, sino que ha agregado párrafos bastante largos “por juntar con lo que Erasmo dice algo de lo que [yo] sentía”. Y si distingue escrupulosamente por medio de un artificio tipográfico sus modestas adiciones de lo que es del gran hombre, se ufana no obstante de que no harán la obra menos digna de leerse. Para nosotros, que tratamos sobre todo, en el presente estudio, de ver cómo reaccionó España a la influencia de Erasmo, nada hay más precioso que esos párrafos de Virués. Por otra parte, éste compuso para cada coloquio una pequeña introducción que, casi siempre, destaca con viva luz el interés del asunto tratado para el público español.

Este público, no lo olvidemos, está en gran parte formado por mujeres. Ya se ha visto en páginas anteriores la interpretación feminista que un traductor español quiso dar del *Mempsigamos*. Virués, que tradujo este mismo coloquio sin llevarlo por esa dirección, tuvo no obstante el cuidado de ganar para Erasmo a las mujeres que lo leían; o, mejor dicho, reconoció al momento la curiosidad simpática que atraía hacia Erasmo a tantas lectoras españolas. Sin hablar de María Cazalla ni de Isabel Vergara, muchas damas de Burgos —Ana Osorio entre ellas, probablemente— debieron copiar con sus manos diversos coloquios traducidos por el benedictino, o en todo caso, tuvieron que ser las primeras en leerlos. El *Puerperio* es uno de esos que fácilmente podemos representarnos en forma de cuaderno manuscrito que circulaba entre las “burgalesas de pro”. Hay en este

coloquio, junto con sabias sentencias sobre la maternidad y un tratadito sobre las relaciones del alma y el cuerpo, todo un debate sobre los méritos respectivos del hombre y de la mujer. ¡Con qué victoriosa agilidad defiende Sofía el honor de su sexo! Su desafortunado interlocutor hace figura ridícula cuando, metido ya en aprietos, invoca en favor de la supremacía masculina la dignidad de defensores de la patria:

—¿De quién la defendéis? —De los enemigos, cuando acometen a destruilla. — ¿Quién son esos que la acometen, hombres o mujeres? —Hombres. —Luego quieres decir que el mal que hacen unos hombres deshacen otros; e las fuerzas que hacen los unos resisten los otros. ¿Parécete ésa muy grande alabanza de los varones, sembrar el mundo de tantos males que los hayan después de curar con derramamiento de sangre humana y perdimiento de las vidas e aun de las almas? ¡Cuánto mejor os podíades alabar si viviédeses todos en santa paz e sosiego que ni hubiese defensa ni ofensa de la república!

Y también:

¡Como si todos los que van a la guerra fuesen por defensa de la república, e no por cobdicias e intereses tan viles, que les hacen poner por tres blancas de salario la vida! Y el fin que allá los lleva, muchos dellos lo muestran bien por las obras, que como vilmente, más por interés que por esfuerzo, se determinaron a dejar sus mujeres e hijos, así feamente después huyen al tiempo del peligro: Cuanto más que, cuando queramos hablar de los más valientes, ninguno hay de vosotros que, si hubiese una sola vez experimentado qué peligro e qué afrenta es el parir, no quisiese más entrar diez veces en la batalla que pasar por lo que tantas veces nosotras pasamos, de lo cual se coge que es menester más esfuerzo para no perder el ánimo en nuestros peligros que en los vuestros; en las guerras no viene siempre el hecho a las manos, e cuando viene, no peligran todos los que se hallan en el ejército. Los tales como tú pónenlos en medio de las batallas; pero otros están en lugares más seguros: unos en la retaguardia, otros en guarda de la munición; en fin, muchos se escapan huyendo o dándose a prisión; pero a nosotras cada vez nos conviene entrar en campo con la muerte.

No menos adulator para el amor propio femenino es el coloquio *Abbas et erudita*: en él la sabia Magdalia defiende la causa de las letras y de la piedad contra un jovial abad de la orden de San Benito para quien la felicidad consiste “en el dormir y comer y en libertad de hacer el hombre en lo demás lo que quisiere, en tener dineros, honras, dinidades y otras cosas tales”. Pero en este diálogo, Virués se ha permitido largas adiciones al texto

erasmiano, aunque respetando su tono y su espíritu. Tal vez no tenía él muy buena opinión de los abades de su orden. No ha sentido la necesidad de suprimir las pocas palabras que, en el coloquio de Erasmo, designaban a Antronio como benedictino. Lejos de eso, añade de su propia cabeza buen número de sabias sentencias sobre los deberes de un abad, sobre la paternidad espiritual, sobre la verdadera espiritualidad, y nos muestra a Magdalia mejor informada que Antronio acerca de la regla benedictina, la cual exige de los abades la ciencia de la Escritura. La erudita tiene en su biblioteca la Regla de San Benito y la considera, no como un reglamento interior para el solo uso de los monasterios, sino como una enseñanza válida para todos los cristianos.

Otra adición de Virués es más curiosa todavía, pues es reveladora de la importancia alcanzada por las mujeres españolas en el movimiento religioso. Erasmo había puesto en boca de Antronio una broma a propósito de las mujeres que se transforman con la mayor naturalidad en predicadoras a fuerza de oír una y otra vez a los predicadores. En ese pasaje, Virués se ingenia para hacer que Magdalia defienda la causa de las mujeres y de sus abogados o médicos espirituales. El problema concierne en primerísimo lugar a la nobleza y a la alta burguesía. La erudita hace la apología de esos directores de conciencia a quienes se ve entrar sin cesar en las casas de los ricos:

¡Cuán junta anduvo siempre la malicia con la ignorancia!, exclama. ¿Tú no vees que es escrito que no han menester los sanos al médico, sino los enfermos? ¿No sabes que Nuestro Señor Jesucristo, que esto enseñó, porque conversaba con los negociadores, cambiadores, arrendadores e publicanos, fue reprehendido muchas veces de los fariseos cuyo oficio tú querías agora tomar? Los ricos son los que corren peligro de las ánimas, así por la muchedumbre de los tráfigos y negocios que las riquezas traen consigo, como porque son cebo de muchos males, porque, como dicen, todo es posible al dinero, y no solamente en las costumbres, mas aun en la fe corren peligro los ricos, no para perdella, ni para dejar de ser cristianos, pero porque el oficio de la perfecta fe es, no solamente creer las verdades y promesas divinas, mas aún hacer qu'el espíritu se fie totalmente de Dios e haga aquello que manda el profeta: *Jacta cogitatum*

tuum in Domino, et ipse te emutriet. Y esta confianza enflaquece tanto en los ricos e poderosos, cuanto ellos fiaren en sus riquezas e poderío.

Semejante aseveración tiene un alcance general. Nos da luces acerca de la mentalidad de un hombre nuevo: el burgués, que “quiere alcanzar su meta por sus propias fuerzas y no se preocupa más de la divina Providencia”.^[4] La observación de Virués es tanto más preciosa cuanto que se encuentra en Burgos, en una de las ciudadelas de la burguesía comerciante española, y más especialmente marrana. Nuestro benedictino se inclinó seguramente con cierta inquietud sobre estas almas liberadas del Dios de Israel, pero tal vez imperfectamente convertidas al Evangelio.

Las mujeres ricas tienen también necesidad, según Virués, de que alguien acuda en auxilio de su fe, y los predicadores pueden entrar en sus casas con menos riesgo que en las de las mujeres pobres y solas, puesto que ellas viven rodeadas de esos numerosos testigos que son sus criados y sus familiares. Magdalia no niega los excesos a que puede resbalar la amistad entre teólogos y mujeres, y los reprueba. Pero las hablillas que suscita esta amistad son, a su juicio, una prueba que deben arrostrar los verdaderos cristianos. ¿Acaso Cristo no fue destrozado por los fariseos? ¿Y acaso San Jerónimo no permaneció fiel, pese a la calumnia, a la amistad de Paula, de Eustoquia y de Marcela? Ceder a los calumniadores es lo mismo que abandonar la partida al demonio, quien, para apartarnos de una buena obra, dirige sus golpes “contra la cosa más preciosa que el hombre tiene, que es la honra”.

¿Tal vez Virués cambió de opinión? ¿Tal vez el caso de Francisca Hernández y de Francisco Ortiz, que causó gran escándalo en la primavera de 1529,^[5] contribuyó a modificar sus ideas? Es imposible decirlo. El caso es que las consideraciones finales de Magdalia desaparecen en el texto de los *Coloquios* que el benedictino preparó personalmente para la impresión.^[6] Una conclusión diametralmente opuesta las reemplaza:

No niego que lo que reprueba la mayor parte de los que lo veen es más sano de jallo, siquiera por el mal ejemplo que con causa o sin ella se recibe: Pues el apóstol Sant Pablo no solamente de los males, mas de toda cosa que tenga especie de mal nos manda guardar.

Y en el argumento que precede al *Coloquio*, se lee esta declaración:

Lo que añadí de la conversación de las mujeres con los eclesiásticos, especialmente frailes, no lo escribí porque yo la apruebe, que *nunca me parecieron bien ni parecerán las entradas e salidas de algunos dellos*; pero como esto no sea ligero de remediar, aconsejo cómo me parece que se debe de usar.

Es difícil no ver en las palabras que subrayo una alusión al caso Ortiz-Hernández. Sea de ello lo que fuere, y cualesquiera que hayan sido, desde este punto de vista, las variaciones de su pensamiento, el solo hecho de que Virués haya querido, en este punto, añadir algo a Erasmo, basta para atestiguar el interés de esta cuestión para España, a quien se dirige.

Virués no teme las cuestiones candentes. Traduciendo el coloquio *De votis temere susceptis*, no vacila en intercalar una discusión sobre el valor de las indulgencias:

Las buldas, explica, no sacan del infierno al que allá está, ni al que merece estallo; solamente sirven de que, viviendo nosotros bien, nos ayudan a satisfacer a la justicia divina, haciéndonos parcioneros de los méritos de los santos, porque aunque para esto baste ser cristianos y miembros de Jesucristo, por lo cual, estando en gracia, gozamos de la vida e de los otros bienes de que goza todo el cuerpo, pero con todo esto somos hechos más especialmente parcioneros por la especial aplicación del Pontífice romano, a quien Cristo dejó sus veces para esto e para las otras cosas necesarias a la Iglesia.

Con esto se dice cuánto se engaña y cuán gravemente peca el que compra una indulgencia con la persuasión de que lo ha de dispensar de las buenas obras.^[7]

Otro problema que pone Virués bajo una viva luz en su recopilación de *Coloquios* es el problema mismo de la vida monástica. Está en el meollo de la doctrina erasmiana. Estaba en el meollo del debate cuyo objeto en España era Erasmo desde que

se había propagado el *Monachatus non est pietas* del *Enchiridion*. Que un monje pudiera, en este capítulo, conceder la razón a Erasmo, Virués lo había demostrado públicamente con su carta al guardián de los franciscanos de Alcalá. De lo que ahora se trataba era de que los *Coloquios* mismos hablasen en favor de la imparcialidad y de la amplitud de espíritu de su autor. Y esto es lo que Virués tuvo la habilidad de hacer al traducir el coloquio del *Franciscano* y el del *Cartuxano*, “Aunque en diversos lugares de sus obras, observa el traductor, parezca Erasmo hablar mal de las religiones”, en estos dos diálogos por lo menos demuestra que no es hostil a la vida monástica, “si los religiosos, mirando para qué sirve todo aquello, usaren bien dellos” [= los “religiosos ejercicios”]. A decir verdad, en lo que se refiere a las órdenes mendicantes, él no cree que Erasmo apruebe “este andar vagueando los frailes tan espesos por el mundo, pero, ya que andan, su intención es enseñalles lo que deben hacer y de qué ha de servir su continuo discurrir de unas partes a otras”.

Tal es el tema del *Franciscano*, donde se ve a dos frailes triunfar de la hostilidad de un mal huésped a fuerza de verdadera humildad, paciencia y delicadeza. El cura de la aldea es compañero del mesonero cuando se trata de beber, y éste tiene por él un afectuoso desprecio. Los piadosos y sabios vagabundos, imitadores de aquellos vagabundos celestiales que fueron Cristo y los apóstoles, justificarán su paso cumpliendo la misión apostólica que el pastor descuida: pero prestan otro servicio a la religión destruyendo los prejuicios populares sobre su hábito, que inspira unas veces un respeto supersticioso, y otras una instintiva hostilidad. Este hábito, dicen los frailes, es sencillamente razonable, cómodo, apropiado a la profesión de los frailes, los cuales, antiguamente, “no eran sino unos seglares que se determinaban e apartaban a vivir más limpia e puramente que los otros”. Como todo hábito, depende de la costumbre. El espíritu evangélico no puede atribuirle otro mérito que el de ser decente

y apropiado al que lo lleva. En cuanto a la diversidad de las costumbres monásticas, se explica por la historia y la geografía de las órdenes. San Benito no inventó un vestido nuevo: adoptó para sí mismo y para sus discípulos el más sencillo y grosero que en su tiempo se usaba entre los laicos. Igualmente, San Francisco se vistió con el traje de los campesinos y pastores de su país. Estas simples indicaciones bastan para dar su verdadero valor a las supersticiones que corren acerca del origen revelado de esos hábitos y de sus propiedades milagrosas. “—Según veo, concluye el mesonero, ¿vosotros no sois más santos que nosotros, si no vivierdes mejor? —Antes somos peores, contesta uno de los frailes, porque viviendo mal escandalizamos a los simples”.

Virué no quiso añadir nada a este coloquio, estimando que Erasmo había dicho demasiado bien lo que tenía que decir. Pero en el *Cartuxano* se permitió una digresión bastante interesante, porque en ella se ve cómo un monje fiel a su vocación podía prolongar el pensamiento de Erasmo en una justificación del ritualismo monástico. En la medida en que el diálogo consiste en justificar la vida del claustro en cuanto género singular de vida, no requiere comentario alguno. El Cartujo tiene muy buena materia para exaltar la sabiduría de esa existencia silenciosa, en que tiene por compañeros los libros más elocuentes del mundo, y en donde toda la tierra se acerca hasta él en su soledad si le da la gana de contemplar una mapa-mundi leyendo a los autores que hablan de los países lejanos. A su hermano el Soldado le demuestra que la locura militar es, desde todos puntos de vista, más funesta que la locura del claustro.

Pero hay un punto sobre el cual el Soldado parece formular una crítica más grave, y una crítica en que se puede ver un reflejo muy fiel del *Monachatus non est pietas*. Le reprocha a su hermano el “judaísmo” ceremonial de la vida monástica:

—Ponéis toda vuestra confianza y felicidad en vestir de tal manera, comer tales viandas, en rezar tal número a tales tiempos, y en otras cerimonias semejantes; e tanta cuenta hacéis de esto, que os descuidáis del estudio y ejercicio de la piedad evangélica. —No me meto en juzgar qué facen los otros, responde el Cartujo; pero yo en ninguna desas cosas me fio, sino en Jesucristo y en la pureza de la conciencia, con que se alcanza el cumplimiento de sus promesas. —Pues si destas cosas ceremoniales no te fias cuanto al negocio de tu salvación, ¿para qué las guardas?

Aquí Erasmo, por boca del Cartujo, responde a su manera, en cuanto monje desprendido de la institución monástica: “Para vivir en paz con mis hermanos, y para no escandalizar a nadie en modo ninguno”. Ya se comprende que un Virués encuentre la respuesta un poco breve. En su traducción, el Cartujo habla con palabras diferentes.

Invoca en primer lugar la necesidad de una regla para la vida en común, necesidad tan primordial “que, como Sant Agustín dice, aun una gavilla de ladrones por los montes, ni una nao de cosarios por la mar”, no podría sostenerse sin una manera de ley y de orden. Su hermano le pregunta por qué guarda estas leyes exteriores y ceremoniales:

Las guardo, contesta, por lo que tú guardas muchas leyes de tu ciudad que no son refrenamiento de vicios, sino compostura de buena policía, e por lo que guardabas en tu bandera muchas cosas por las cuales no eras más fuerte, pero convenía al concierto de todos los que debajo dellas os juntábades que así se hiciese, o para concierto del caracol que facéis.

Pero no es eso todo:

Algunos de estos ejercicios exteriores e ceremoniosos, tomados moderadamente, aunque ellos no son la sustancial perfección e piedad evangélica, ayudan mucho a conseguilla, a lo menos a los principiantes, ca menester es, como Sant Pablo dice, que haya primero compostura y mortificación en lo exterior, que él llama la parte animal, que en lo interior, que es la parte spiritual; e si no, se dio en balde el cuerpo al alma. Así como no es hombre el que no tiene cuerpo y ánima, así no puede ser perfeto el que no se sirviere de los ejercicios corporales para la perfección de su ánima. E así como en nuestra generación se forma el cuerpo primero qu’el alma, así en nuestra regeneración es menester que se reforme el cuerpo para alcanzar la verdadera re-formación del alma, a la cual exhortaba e convidaba Sant Pablo que procurasen de llegar los Gálatas, diciéndoles: *Filioli mei quos adhuc parturio, donec formetur Christus in vobis.*

Finalmente, en última instancia, aunque un alma hubiese llegado a la más alta perfección, la observancia de las ceremonias se impondría no obstante a ella para no escandalizar a los flacos. En este punto, Virués se reúne con Erasmo, ¡pero después de qué vueltas! En su camino se ha encontrado con el papel del cuerpo en la vida espiritual, esa idea de que San Ignacio saca tan gran partido, y que formularán magníficamente, cada uno a su manera, un Descartes y un Pascal.

Ésta es, además, una de las raras páginas en que Virués injerta en el pensamiento de Erasmo una doctrina que difiere sensiblemente de ella. En general, sus glosas y digresiones no se desvían prácticamente de la línea erasmiana. Sólo acentúan, atenúan, son simples inflexiones a las que el propio Erasmo está habituado por el obstinado esfuerzo que pone en expresar su pensamiento sin chocar de frente contra la ortodoxia: Virués habla, con la boca de Erasmo, *ex abundantia cordis*. Pero en ninguna parte bordó más profusamente sobre los temas del Maestro que en el *Convivium religiosum*, coloquio no menos notable por su contenido que por sus dimensiones, y en el cual se inclinaba él a ver la obra maestra de Erasmo. Es la pieza maestra de la recopilación. Este *Banquete* tenía muchas razones para agradar a los hombres del Renacimiento. Por la armonía que reina en él, desde el principio hasta el fin, en las palabras de los invitados, aparecía como una elevada lección de sociabilidad y de conducta espiritual; en esas páginas se esfuerza el autor, dice Virués, en “mostrar a los hombres cómo podrían entre sí conversar e vivir aplaciblemente sin perjuicio de otros y sin daño de sus conciencias”.

Del solo escenario ya emanaba un gran encanto. Erasmo lo había compuesto pensando en la hermosa casa de su amigo Froben,^[8] en sus pórticos, en sus jardines. De ella había hecho una morada cómoda y adornada, apropiada a una vida piadosa, pero no morosa. Los frescos de las galerías y de las salas desplega-

ban ante la mirada de los huéspedes mil imágenes de Cristo, de su vida, de sus parábolas, escenas del Antiguo Testamento al lado de las del Nuevo, del cual eran anuncio; la mitología y la historia aparecían también dando lecciones de moral; imágenes del mundo entero, representaciones de plantas y de animales satisfacían la curiosidad del visitante. Las sentencias bíblicas le hablaban en las tres lenguas sabias; los adagios, en latín y griego; las paredes hablaban mucho en esta tranquila morada, perfumada toda de plantas aromáticas, que los jardines producían copiosamente. Por lo demás, ninguna ostentación en su lujo burgués, que prescinde de los mármoles ahí donde basta el estuco, y que se afana menos por la pura belleza que por la utilidad del cuerpo y del alma. La abundancia y la comodidad de este alojamiento se empeñaban en no contradecir el ideal cristiano: el excedente de sus bienes se derramaba por los alrededores. Su amplia hospitalidad huía del fasto y de las vanidades: en vez de perfumes, de espejos o de mondadientes, los invitados se llevaban como recuerdo “una escribanía con sus plumas e aderezo”, un reloj, una lámpara, y, mejor todavía, los Proverbios, el Evangelio de San Mateo, las Epístolas de San Pablo. Todos los detalles de este convite evocaban cierto tono de vida demasiado nuevo para la España a la vez ascética y fastuosa: una especie de pietismo burgués, que es la atmósfera ideal de la riqueza edificada por el trabajo, y una como ética de esta riqueza, que quiere ser conciliable con los preceptos evangélicos de despreocupación. Es cierto que Cristo dijo: “Buscad primeramente el reino de Dios, e todas estas otras cosas os serán accesorias”. Pero no dijo “buscad *únicamente*”. Hay que escoger, sin duda, entre Dios y Mamón. Pero Mamón no es dueño de las almas sino cuando éstas son esclavas de sus bienes. Todo está en orden si las cosas se hallan al servicio del hombre y el hombre al servicio de Dios.^[9] Así, la casa de Eusebio y las palabras de sus invitados

predicaban a España la doctrina que había de ser la armadura espiritual de las potencias burguesas mercantiles del Norte.

Trabajo perdido, sin duda. Pero el *Combite religioso* era rico en otras enseñanzas. Al público español, ya abierto a la idea de que la verdadera piedad es independiente del ascetismo monástico, le mostraba unos laicos piadosos y sabios reunidos para un *Symposium* de filosofía cristiana y comentando los versículos de la Biblia con aquella misma facilidad luminosa y plena de unción que extasiaba a los contemporáneos en las paráfrasis de Erasmo. Se abordaban mil cuestiones morales y religiosas, que invitaban al traductor a decir su palabra. ¡Erasmo es tan a menudo elíptico cuando vuelve sobre un tema tratado ya varias veces! Virués quiere ostentar el contenido de este pensamiento, hacerlo accesible al pueblo de su país, mostrar su concordancia con la tradición más elevada de la Iglesia. ¿Se trata de los malos reyes a quienes la Escritura llama “hipócritas”? Entonces explica largamente por qué la realeza es una como máscara trágica en un príncipe arbitrario, violento, belicoso por vanagloria: una vez concluida la farsa del mundo, y después de despojarse cada cual de su disfraz, Dios no reconocerá esos reyes de alma baja...

[10] ¿Se trata de la vanidad de los ricos que embellecen iglesias y monasterios para hacer de ellos panteones de familia? Entonces Virués, sin dejar de respetar el pensamiento de Erasmo —que los pobres, templos vivos de Dios, deben ser los primeros beneficiarios de la caridad de los ricos—, habla con precaución de los nobles donadores por quienes los santuarios de España rivalizan en esplendor. No ve inconveniente en “que el príncipe tenga mejor sepultura que el grande, ni el grande que el caballero, ni el caballero que el ciudadano”, con tal que estas magnificencias póstumas no pretendan compensar una vida de rapiña, y ocupar lugar en el número de las limosnas con que se compra el cielo. Puede ser que la vanidad no sea el único motivo de los donadores: “como acaece donde por falta de edificios padece

menoscabo el culto divino y la devoción de los creyentes, que por estas cosas exteriores han de ser llevados a las interiores”. Entonces, es una obra buena y piadosa el contribuir a la restauración de los templos en la medida de sus necesidades.^[11]

Aquí, una vez más, domina la gran antítesis del culto exterior y del culto en espíritu, antítesis que se presenta con la mayor naturalidad a propósito de los textos bíblicos que glosan los invitados. El versículo de los Proverbios: *Facere misericordiam et iudicium magis placet Domino quam victimae*, evoca la gran cólera del Dios de Isaías contra los holocaustos ofrecidos sin amor por adoradores llenos de iniquidad. Ahora bien, las ceremonias del catolicismo corresponden a los sacrificios de la antigua ley: prescripciones sobre el alimento o el vestido, ayunos, ofrendas a la iglesia, horas canónicas, fiestas de guardar, todo eso es obligatorio; nada de todo eso, por sí mismo, es agradable a Dios.^[12]

Pero todo conduce de nuevo a Erasmo a la cuestión central. La vuelve a tratar de otra manera, a propósito de la sabiduría verdaderamente divina de algunos paganos anteriores a Jesús. El humanista cristiano encuentra una conformidad tan maravillosa entre la *philosophia Christi* y la más elevada filosofía antigua, de Sócrates a Cicerón, que no puede disuadirse de que la inspiración divina desborda del campo de las letras sagradas. Virués no vacila en admitir, con él, que Cicerón y Plutarco resplandecen más de gracia divina que los razonadores escolásticos de la Edad Media.

No obstante, hace algunas reservas acerca de esta entusiasta canonización de la filosofía profana. En las hermosas palabras en que el Catón del *De senectute* saluda la muerte cercana, una frase al menos le parece incompatible con el espíritu cristiano: “Nec me vixisse poenitet, quoniam ita vixi ut frustra me natum non existimem”. Erasmo, que descubría ciertamente en ella una seguridad poco cristiana, admiraba sin embargo una rara elevación del sentimiento moral. Virués saca en limpio con mayor

precisión lo que impedirá que un verdadero cristiano pronuncie esas palabras:

Si malo fuere, no las podrá decir con verdad, e si bueno, no osará, sabiendo que cuando haya hecho todo lo que debe, quedará por siervo sin provecho, y tanto más desto conocerá cuanto más fuere aprovechado en la verdadera cristiandad, que es escurecer totalmente la gloria humana para que resplandezca en nosotros la gloria de Dios.

Igualmente, el *San Sócrates, ruega por nosotros* con que Nefalio se siente tentado a expresar su respeto y veneración por la grande alma de Sócrates, pierde, al pasar a la traducción española, lo que pudiera tener de molesto para la ortodoxia.^[13]

Pero la muerte de Sócrates, lo mismo para Virués que para Erasmo, tiene que avergonzar, con mucho, a gran número de cristianos. En el momento de beber la cicuta, el sabio no hizo gala de sus obras. No quiso depositar en ellas su confianza. Puso su esperanza en la bondad de Dios, a quien, por lo menos, se había esforzado en agradar.

¡Oh, cuántos cristianos vemos morir, exclama Nefalio, no con aquel ardor e verdadera confianza que Sócrates moría, antes con mucha tibieza, haciendo más cuenta de lo que en este mundo dejan que lo que en el otro han de hallar!

Aquí también la manera como Virués prolonga el pensamiento de Erasmo es muy significativa: Mueren, dice,

fiándose en las cosas que no debrían en tanto tenerse, como son treintanarios, misas del Conde, oraciones peculiares e de humanas invenciones por [no] las llamar supersticiones, aunque son fundadas en obras pías e religiosas, debiendo de estar la verdadera confianza puesta principalmente donde Sócrates la puso, que es haber conformado su voluntad con la de Dios; o, si otra más cierta autoridad queremos, donde Sant Pablo la ponía cuando dice: *Bonum certamen certavi*, etc., que quiere decir: “Yo he peleado bien, he guardado fidelidad a mi príncipe, y desta manera he pasado el curso de mi vida, por lo cual espero que me está guardada corona de vencimiento, etc.”. Sobre esta confianza hacen muy buen asiento las misas e plegarias hechas libremente e sin algunas niñerías que con ellas se han mezclado. Las cuales no son dinas de varones sabios, cuanto más de ánimos cristianos, pues que ni en razón ni en autoridad de la Iglesia se pueden fundar, sino en sola invención de hombres idiotas y vanos, e aun por ventura codiciosos. Ca esta dolencia ni a las cosas humanas ni a las divinas perdona, que todo lo saca de sus quicios e propia integridad.^[14]

Fácil es ver en qué consiste el cambio de acento: no hay nada, en las adiciones de Virués, que no pudiera suscribir Erasmo, ni siquiera nada que él no haya expresado en otro lugar. Apenas si el traductor se muestra un poco menos afanoso de esfumar las fronteras entre la más elevada sabiduría pagana y el cristianismo. La reprobación de las ceremonias supersticiosas y sin alma, lejos de atenuarse, se hace más explícita en su pluma. En cambio, las ceremonias consagradas por el uso universal de la Iglesia, y sostenidas por un auténtico sentimiento religioso, se ponen fuera de cuestión de manera más expresa. Aquí, igualmente, es apenas un cambio de acento. También Erasmo tiene cuidado, en este coloquio, de poner los sacramentos en lugar aparte. Pero para Virués “los sacramentos de Jesucristo” son los medios por los cuales “somos encorporados en la Iglesia”, y, no contento con enumerarlos brevemente, explica su sentido; se indigna, con mayor vehemencia que Erasmo, contra los cristianos que los reciben, desde el bautismo hasta la extremaunción, sin que su alma se haga mejor por ello, contra los que aplazan la penitencia para la hora de la muerte; y evoca la muerte de uno de esos cristianos “de superficie” en términos que recuerdan el *Funus*:

Todas estas cosas, concluye subrayando singularmente la oposición indicada por Erasmo, aunque sean muy bien hechas, especialmente los sacramentos e antiguas costumbres de la Iglesia, pero hay otras más interiores, sin las cuales éstas no nos pueden dar verdadera alegría del espíritu ni confianza de bien morir. Éstas son: fe, esperanza y caridad. Fe, que de ninguna cosa nos fíemos sino de Cristo. Esperanza, para que levante nuestro ánimo a desealle. Caridad, con que a Dios e al prójimo amemos. Destas tres cosas dan testimonio, y en ellas tienen eficacia, los sacramentos e ritos eclesiásticos, las cuales, si se poseyeren en la vida, darán verdadera seguridad a nuestras ánimas al tiempo de la muerte; pero si éstas faltaren, aquellas mismas ceremonias que nos dan confianza de bien morir nos serán después desta vida testimonio de muerte perpetua.^[15]

La antítesis erasmiana del culto en espíritu y de las ceremonias está coronada, en el *Convivium religiosum*, por una doctrina moderada de libertad evangélica, que Virués hace suya sin

reticencia: “Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt”, dice San Pablo, invocado aquí por Erasmo. Todas las carnes son lícitas a los ojos de la religión verdadera. No hay unas puras y otras impuras.^[16] Pero a los judíos y a los gentiles que acaban de abrazar el cristianismo y que no han sacudido todavía del todo el yugo de su antigua ley, esta libertad evangélica les causa escándalo. Por eso San Pablo admite que, en la práctica, la libertad se limite por caridad, por consideración al prójimo. Sin embargo, estas concesiones no deben perjudicar a la integridad de la doctrina; no se justifican sino en cuanto le abren paso. La libertad es la verdadera ley del cristiano en materia de alimentación. Erasmo no amplía el debate, no sugiere el fácil paso de las prescripciones alimenticias a todas las demás prescripciones rituales. Ni siquiera concluye nada del pasado al presente. Su comentario del versículo de San Pablo no tiene en cuenta, aparentemente, más que el cristianismo de los primeros tiempos. El lector, sin duda, generalizará por sí mismo, en estos tiempos de revolución religiosa, en que Lutero ha hecho de la *libertad cristiana* un problema candente. Pero, en la mesa de Eusebio, una alta serenidad permite hablar de todos los temas. Es posible elevarse hasta las más vertiginosas cimas de la vida cristiana, y concebir para ciertas almas una libertad que no es sólo negativa —liberación de las ceremonias—, sino positiva: soberanía regia de los perfectos, guiados por el espíritu divino.^[17]

Tal es la interpretación espiritual que Erasmo hace del versículo de los Proverbios, *Sicut divisiomem aquarum, ita cor regis in manu Domini*:

Por el rey, puede ser que se da aquí entender el varón perfeto, el cual, después de haber sojuzgado todas las afeciones e resabios carnales, que Sant Pablo llama mortificar el hombre exterior, comienza a vivir en libertad guiado por el solo movimiento de Dios... Este tal converná que de los menos perfetos sea como varón real acatado e que no se metan en juzgar temerariamente de sus cosas, aunque parezca en algo descuidarse de aquella devoción e composición exterior con que los flacos suelen subir a la virtud. Antes quando en las tales cosas algo faltare, deben los que dello se ofendieren decir lo que Sant Pablo dice...: “El Señor le ha alzado e tomado para sí. Siervo

ajeno es; ya no me conviene juzgalle, que a su Señor dará razón si cae o está firme”... “El varón espiritual todas las cosas juzga e de ninguna es juzgado”.

Doctrina atrevida, denunciada por la Sorbona como pariente de la de los begardos. ¿Acaso sintió Virués que era demasiado audaz vulgarizarla en la España de su tiempo, en que la Inquisición perseguía a los “alumbrados, dejados o perfectos”? En la mayoría de las ediciones, su versión de este *Coloquio* presenta una extensa laguna^[18] en el lugar de los comentarios de Timoteo sobre la realeza espiritual, y de Teófilo sobre los sacrificios no agradables a Dios. Pero la torpeza de la concordancia entre lo que precede y lo que sigue haría creer más bien que la copia utilizada para la edición de Sevilla, base de casi todas las demás, fue mutilada por algún inquisidor oficioso. Virués no suprimió nada de eso en la edición cuya iniciativa tomó él personalmente. Y, sin embargo, no ignoraba que era cosa grave evocar, en un libro impreso en lengua vulgar, a ese “Varón perfecto”, a ese “varón espiritual” guiado por el solo impulso de Dios. Y por eso, sin duda, se cree en el deber de glosar la fórmula erasmiana:

No que él no se mueva, explica, pero porque habiendo casi conquistado el reino de su cuerpo e poseyéndole pacíficamente, en ninguna de sus afeciones halla rebeldía que le estorbe de seguir el interior movimiento de la ley de Dios. Por lo cual no solamente sobre sí, pero aun sobre todas las cosas deste mundo tiene aquel señorío que Dios mandó al hombre tener cuando en el principio del Génesis le dijo: “Sojuzgad la tierra y enseñoreaos de los peces de la mar, de los animales de la tierra e de las aves del cielo”. Lo cual hacen aquellos que todas las menosprecian. Ca aquel verdaderamente sojuzga e posee a todo el mundo cuyo ánimo de ninguna cosa mundanal es poseído ni sojuzgado.

Así los *Coloquios*, gracias a la colaboración del traductor con el autor, venían a enlazarse con las más íntimas preocupaciones religiosas de la España sometida a la acción del iluminismo. Por otra parte, estos diálogos tan variados contribuían más que ningún otro libro de Erasmo a ensanchar los horizontes espirituales del gran público de la Península. Desde luego, Virués no daba

más que una selección de esos diálogos. No veía la necesidad de traducir los coloquios cuyo interés es puramente pedagógico. Juzgaba peligroso traducir algunos otros, “porque cosas hay que están bien en latín para los latinos y no lo están en romance para el labrador e para la vejezuela que lo podrían leer o oír cuando otro lo leyese”. No se encontrarán en su recopilación diálogos consagrados íntegramente a cuestiones candentes, como el culto de los santos y de las reliquias, los ayunos y las constituciones humanas: ni el *Naufragium*, ni la *Peregrinatio religionis ergo*, ni la ἰχθυοφαγία tienen los honores de la traducción en España. Pero ya, en estos once coloquios, a los cuales no tardará en sumarse el *De los nombres y las cosas*,^[19] ¡qué riqueza de juicios religiosos, morales y sociales! Sobre todo ¡qué lecciones de sociabilidad y de tolerancia! El siglo XVI no produjo, antes de los *Ensayos* de Montaigne, libro más rico en *humanidad*, en todos los sentidos de la palabra. Ahora bien, al paso que la Sorbona lo sometía a la más estrecha censura, una porción selecta de clérigos y de religiosos españoles trabajaba en ponerlo al alcance de su pueblo. La recopilación española de los *Coloquios*, publicada por Cromberger en Sevilla en 1529, se reimprime en 1530 en Toledo por Cosme Damián^[20] y en Zaragoza por Jorge Coci,^[21] y en 1532 por un editor que podría ser Juan de Ayala, de Toledo.^[22] Todavía durante tres o cuatro años después de esta última fecha, la Inquisición no pone obstáculo alguno a su difusión. Los copistas ayudan a los impresores en esta tarea.^[23] Nos hallamos aquí en presencia de la cuña más avanzada que el erasmismo español haya lanzado en sus años de propaganda intensa. El repliegue que seguirá muy pronto, en lo que concierne a los *Coloquios*, no debe hacernos olvidar que España es el único país católico en que este libro se puso con toda largueza a disposición del gran público.

Para acabar de medir la audacia de este movimiento, nos falta estudiar las traducciones de los *Silenos* y de la *Lengua*, dos libritos de la misma vena, en que el humanismo de Erasmo trata los problemas religiosos como burlándose, partiendo de reflexiones familiares y profanas. En 1529, el Maestro Bernardo Pérez, que había traducido ya la *Declaración del Pater Noster*, dio a la publicidad en Valencia^[1] su traducción de los *Silenos de Alcibiades*. Este ingenioso ensayo circulaba desde hacía mucho tiempo desprendido del tesoro de los *Adagios*.^[2]



LÁMINA XII

La *Lengua* de Erasmo en español (s. l., 1535).

Nueva tirada de la ed. s. l., 1533.

Staats-Bibliothek de Munich.

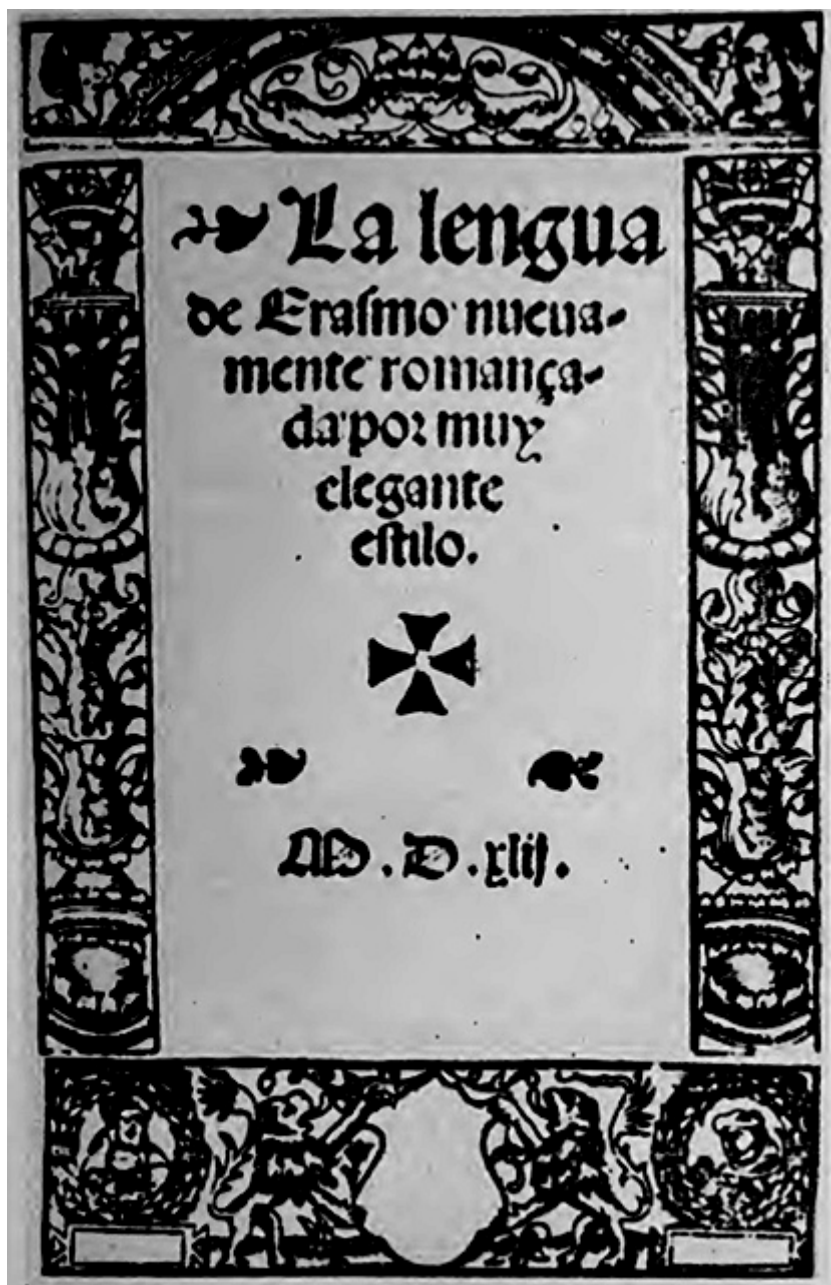


LÁMINA XIII

La *Lengua* en español (s. l., 1542).

Otra edición salida de las mismas prensas anónimas que la de 1535.

Staats-Bibliothek de Munich.

Alcibíades, en el *Banquete* platónico, compara la rústica corteza del gran Sócrates con aquellas cajas que mostraban por fuera el rostro de Sileno, pero en las cuales se guardaba, como dice el autor del *Gargantúa*, “las finas drogas, pedrerías y otras cosas preciosas”. La imagen, que se había hecho proverbial entre los sabios, sirve aquí de punto de partida a Erasmo. Otros filósofos —Diógenes, Epicteto— ocultaron su sabiduría bajo los harapos. Pero Erasmo, como se adivinará, se eleva hasta Cristo, imagen de la soberana sabiduría que arroja de sí todas las pompas y se reviste de las apariencias más humildes; San Juan Bautista y los Apóstoles son también Silenos a su modo. Los relatos del Antiguo Testamento, las parábolas del Nuevo, exigen asimismo que saltemos por encima de las apariencias para captar un divino secreto. Pero, de modo inverso, hay que saber despojar de sus oropeles las falsas grandezas, descubrir al tirano bajo los atributos de la realeza, al hombre de guerra o al hombre de negocios bajo los ornamentos episcopales, al hombre sensual y lleno de pasiones bajo la túnica del fraile, el bandidaje bajo el nombre de “justa guerra”, la preparación de la guerra bajo el hermoso nombre de paz; finalmente, hay que dar con la Iglesia verdadera (a saber, el pueblo de los fieles) detrás de la jerarquía eclesiástica.

Aquí Erasmo, indignado por el espectáculo del pontificado de Julio II, llegaba muy lejos en sus sarcasmos contra los cardenales y los papas que pisotean la pobreza evangélica. El Maestro Bernardo Pérez se cree en el deber de suprimir uno de sus dardos más crueles,^[3] como también suprime una frasecita un poco dura a propósito de los que hablan del patrimonio de San Pedro, “siendo así que San Pedro se glorificó de no tener ninguno”. También, al final, Bernardo Pérez omite un pasaje bastante largo acerca de la incompatibilidad entre el verdadero sacerdocio y los títulos de grandeza temporal.^[4] Pero estas supresiones no ablandan el atrevimiento del ensayo erasmiano,

que sigue siendo, en la traducción española, una vigorosa requisitoria contra la deformación de la autoridad apostólica por el afán de poderío y una crítica severa del poder temporal ejercido por los príncipes de la Iglesia. Hay, como desquite, una adición del piadoso canónigo que nos da el tono del sentimiento religioso subyacente en toda la propaganda erasmista: “¿Quieres saber, preguntaba Erasmo, cuáles son las riquezas de un verdadero soberano pontífice? Óyelo del sucesor del príncipe de los pontífices: *Ni tengo plata ni oro; mas lo que tengo te doy: en el nombre de Jesús, levántate y anda*”.^[5] Al llegar allí, Bernardo Pérez no puede contener esta efusión:

¡Oh bienaventuradas riquezas, que, sin estruendo de médicos ni recetas de boticarios, sin propiedades de yerbas, con sola la palabra levantan a los hombres tollidos! ¿Quién duda sino que también ahora aquella misma virtud tiene el nombre de Iesu, si hubiese tales vasos en que se confiase el ungüento precioso del Evangelio? No está abreviada la mano del Señor, si nosotros alargásemos nuestra esperanza y abriésemos la puerta de verdadera fe, y, desnudos de la confianza de nuestras fuerzas, nos pusiésemos del todo en la confianza de Dios. Que como Josué detuvo el sol, así el que de veras sirviese a Dios, cuanto Dios ha criado ternía sujeto, y con sola la palabra pararía el cielo.^[6]

Atenuación de las críticas contra la Iglesia jerárquica y los frailes, exaltación del sentimiento de la gracia que renueva los corazones: tales son, decididamente, los dos aspectos complementarios de la metamorfosis que sufre el pensamiento de Erasmo en tierra española.

Quizá también a Bernardo Pérez le fue deudora España de la traducción de la *Lingua*, que salió a la luz, al parecer, en Valencia, en 1531.^[7] Este ensayo, dedicado en 1525 a Cristóbal de Schydlowitz,^[8] es, lo mismo que el *Elogio de la locura*, una obrita de entretenimiento en medio de trabajos más austeros. Obrita un poco indigesta, pero sustanciosa, que a veces hace presentir a Montaigne por el arte de encadenar, sin plan bien definido, anécdotas y reflexiones. El traductor destacó su orden aparente con una división en tres partes. Bienes y males de la

lengua se demostraban abundantemente, primero por medio de anécdotas sacadas de la antigüedad profana, y después por medio de autoridades de la Sagrada Escritura. Una tercera parte mostraba los remedios a los males de este temible órgano. Erasmo, claro está, había hecho intervenir las querellas religiosas:

Mucho le pesaba a San Pablo, decía por ejemplo, de oír que los Corintios decían, unos “yo soy de Sant Pablo”, “yo de Apolo”, “yo de Cefas”, “yo de Jesucristo”. Qué hiciera si en este tiempo oyera la confusión de lenguas de los hombres que dicen: “yo soy teólogo de París”, “yo, de Colonia”, “yo soy scotista”, “yo tomista”, “yo canonista”, “yo, real”, “yo, nominal”, “yo luterano”, “yo carolstadiano”, “yo evangélico”, “yo papista”, y vergüenza he de decir lo demás.^[9]

En un pasaje que el traductor señalaba al margen como “doctrina erásmica”, hacía Erasmo esta exhortación: “En lugar de discordias haya habla pacífica, por vituperios haya psalmos e himnos, en lugar de riñas haya cantares espirituales, en lugar de consejas locas sea la habla de doctrina”.^[10]

El traductor, quienquiera que sea, era con seguridad hombre hábil. Como escribía en el reino de Valencia, había tenido el cuidado de dedicar su obra a Gillén Desprats, Vicario General e Inquisidor del Arzobispado, y le había rogado que la examinase para que, segura con su aprobación, no tuviera nada que temer de parte de la calumnia. Todo su prefacio, elocuente y penetrado de humanismo, era un largo elogio de la unión en el universo y, sobre todo, en ese microcosmos que es el hombre. Mostraba en la lengua, “faraute de la razón”, el lazo por excelencia, la condición de toda ciencia y de toda vida social. Pero ¡ay! la división de las lenguas había roto la unidad... Habían sobrevenido las enemistades, la oposición de lo *mío* y lo *tuyo*, del amo y el siervo, de los nobles y los plebeyos. Había sido preciso que Dios enviase a la tierra un nuevo verbo divino: el Evangelio. Pero al cabo de algunos siglos, los hombres han olvidado esta lengua de Dios. Oyen estas palabras: Fe, Esperanza, Caridad, Templanza..., Misericordia, Paz..., Concordia..., Unidad..., Reino de

los Cielos, y ya no las entienden. A este triste estado de cosas nuestro español buscaba un remedio, y se afanaba en restablecer la unión y la belleza creadas por Dios, restauradas por Cristo, cuando se encontró con la *Lingua* de Erasmo: lengua santa, lengua de oro, lengua de amor, digna de un autor cuyo nombre mismo quiere decir amor.

En una breve advertencia al lector, se excusa de haber tomado algunas libertades con el texto. No oculta que ha modificado los pasajes en que Erasmo maltrata a los frailes: bien sabe que esas críticas las inspira el celo y no la malignidad, que apuntan contra los errores, no contra los hombres ni contra el hábito que éstos llevan; pero él quiere conducir a los frailes a amar a Erasmo por su doctrina, no a odiarlo por sus reproches. En efecto, si se confronta la traducción con el original, se observa que gran número de pullas se han embotado o bien han desaparecido por completo. Los nombres de las dos grandes órdenes mendicantes se han suprimido a menudo. La palabra *monachi* se ha traducido por *eclesiásticos*, y se han tomado precauciones para no ofender a los “buenos y santos religiosos”. De la misma manera se atenúa una alusión a la ebriedad de Julio II.^[11] La ortodoxia de Erasmo, en varias ocasiones, se acentúa celosamente: las palabras “Non damno confessionem” las transforma la pluma del traductor en “Tengo yo por muy santa la confesión. Querría que cada día nos confesásemos”.^[12] Y si Erasmo alude a la propaganda de los franciscanos para que se amortaje a todo el mundo con el hábito de su orden, el traductor omite decir de cuál orden se trata, y comenta:

No digo yo allí que es malo morir en el hábito de algún santo: buena y santa devoción es cuando sale de humilde y santo corazón. Lo que reprehendo es la superstición de muchos que aún en el artículo de la muerte no hacen lo que Dios quiere para su salvación y se piensan que por morir en el hábito se van derechos a paraíso. No creo yo que enseñen otra cosa los buenos religiosos.^[13]

Y esta pequeña adición se señala al margen, como destacando “la intención de Erasmo en esto”.

Las notas marginales que facilitan la lectura de este ensayo un poco compacto son además, para el traductor, un medio cómodo de subrayar su ortodoxia. ¿Se trata en algún lugar de esos hombres que se hinchan de Platón, de Aristóteles y de Averroes, y que “llaman a Moisés hechicero..., los profetas noveleros... y a los apóstoles rústicos idiotas”? Una nota advierte al lector que “éstos son los locos filósofos italianos y gentílicos”, es decir, paganizantes.^[14] Todo aquello que, de cerca o de lejos, es aplicable a los herejes, se interpreta como dicho “contra Lutero”. Hasta un pasaje que se dirige claramente contra los escolásticos altercadores se señala como lanzado “contra herejes y falsas doctrinas de luteranos”.^[15] En verdad, Erasmo se había engañado al alarmarse de que la *Lingua* pudiera traducirse al español: el traductor no tuvo que hacer gran esfuerzo de adaptación para que este libro gozara en España de una popularidad que no tenía en ninguna otra parte, sin que la Inquisición sintiera por ello contrariedad alguna. Dos ediciones aparecieron en 1533, y otras en 1535, en 1542, en 1544, en 1550, en 1551...^[16]

Es imposible comprender la fuerte corriente de libertad religiosa que cruza la España de Carlos V y Felipe II si antes no se ha medido la potencia de la ola erasmiana que se vuelca sobre el país entre 1527 y 1533. El erasmismo español es primeramente, durante esos años decisivos, una acción militante llevada a cabo por una minoría, acción de la cual vamos a tratar de fijar algunos aspectos; es también una impregnación del mundo de los clérigos y de los humanistas por el pensamiento religioso de Erasmo; es, por último, una amplia vulgarización de este pensamiento por las traducciones. La difusión de las obras latinas de Erasmo es fenómeno difícil de registrar materialmente, puesto que las ediciones que entonces se leían en España eran, en su gran mayoría, de importación extranjera. No obstante, pode-

mos adivinar lo que pudo hacer, para esta difusión, un Gaspar Trechsel, cuando vemos cómo este librero de Lyon obtuvo de la Cancillería imperial, por recomendación de Erasmo, una licencia de importación válida por tres meses, y esto en momentos en que España está todavía oficialmente en guerra con Francia. [17] Y además sabemos que los clérigos españoles, en su admiración rendida y exclusiva por Erasmo, espiaban alerta sus libros mucho antes de que hubiesen aparecido; que esperaban impacientes el tratado de la *Predicación* prometido desde hacía mucho tiempo; que reclamaban del viejo virtuoso de la paráfrasis aquel comentario del Salterio para el cual les había abierto el apetito con sus disertaciones sobre los cuatro primeros salmos. [18] El *Ciceronianus*, tan discutido en Francia por la desenvoltura con que trata a Budé, tenía enorme éxito en la Península, aunque en él no figurara siquiera el nombre de Vives (omisión que el sabio de Brujas aceptaba, es cierto, con noble serenidad); la reimpresión de este tratado en Alcalá, ya en diciembre de 1529, [19] parecía anunciar un tiempo en que las ediciones importadas no bastarían ya a los erasmistas españoles.

Pero mucho más notable aún es la penetración de las ideas erasmianas en el gran público, entre los españoles de todas clases que saben leer y que tienen gusto por lecturas que no sean meras novelas. El lugar que tiene Erasmo entre sus lecturas predilectas se puede medir, materialmente, por la abundancia de las traducciones castellanas, algunas de cuyas ediciones debieron de perderse por completo, y muchas otras están actualmente representadas por ejemplares únicos, pero que, aun así mutiladas, forman una masa imponente. Es una paradoja histórica esta floración de traducciones de Erasmo en el país de la Inquisición, en esa España en que la censura de los libros había de ser, unas cuantas décadas más tarde, más severa que en cualquier otro lugar. Para comprender esto hay que tener en cuenta, seguramente, las coyunturas que, hacia (y 1527, aseguraron a

las ideas erasmianas la protección oficial de los poderosos de la corte de Carlos V, del Primado y de varios obispos españoles, Y por último, la del Inquisidor General en persona. La dedicatoria y del *Enchiridion*, aceptada por Manrique, la carta imperial del 13 de diciembre de 1527 agregada como aprobación general a ciertos libros atrevidos, por ejemplo los *Coloquios*, ayudaron poderosamente al éxito de esta literatura. Pero es preciso ir más lejos. Una comparación, por sumaria que sea, con la situación de los libros de Erasmo en Francia, muestra cómo la institución inquisitorial misma favoreció durante un tiempo la libre difusión de esos libros en España.

En Francia, la lucha contra la herejía la emprende, en el plan doctrinal, la Sorbona, conservadora de la estricta ortodoxia. Sus censuras, indudablemente, no equivalen a edictos de prohibición. Pero no pueden dejar de inhibir fuertemente la difusión de las obras censuradas. En todo caso, fácil es comprender que los libros de Erasmo no hayan tenido demasiados traductores en Francia después que Berquin fue ejecutado en la hoguera y que la Sorbona publicó la *Determinatio*. En España, la Inquisición, órgano judicial y policial competente para todo aquello que atañe a la fe, confía a teólogos escogidos por ella el examen de los libros sospechosos. Ella es la que tiene obligación de denunciar a los fieles los libros prohibidos y de velar por que su prohibición sea efectiva. Todo libro que ella no haya vedado expresamente circula con toda libertad. Ahora bien, si el personal inquisitorial tiene instrucciones formales para recoger los libros de “Lutero y sus secuaces”, no tiene ninguna que se refiera a las obras de Erasmo hasta 1535, y este estado de cosas persistirá, modificado apenas por ligeras restricciones, durante largos años todavía.

La máquina inquisitorial, por su organización centralizada, por el secreto de sus procedimientos, por su numerosa burocracia que vive de las confiscaciones de bienes y de las multas, es

infinitamente temible para las personas. Los libros le interesan sobre todo en la medida en que su autor cae bajo la jurisdicción de ella. Fundada para imponer el catolicismo a los cristianos nuevos, persigue todos los delitos contra la fe, y en particular el iluminismo. Pero todavía durante mucho tiempo perseguirá a los erasmistas como *alumbrados* o como *luteranos* —categorías de herejes designadas con todas sus letras por el Edicto de la fe—, sin tomar medidas radicales contra los libros de Erasmo, ni siquiera contra sus traducciones castellanas.

CAPÍTULO VII

ASPECTOS DEL ERASMISMO LA *DOCTRINA CRISTIANA* DE JUAN DE VALDÉS

I. *Fronda antimonástica. La Apología de la vida monástica por Fr. Luis de Carvajal.* II. *Reforma eclesiástica. El Buen pastor de Maldonado.* III. *El movimiento de Alcalá. Renovación de la fe. El Diálogo de doctrina cristiana de Juan de Valdés.* IV. *Examen del Diálogo por los teólogos de Alcalá.*

I

EL ASPECTO más conocido del movimiento erasmiano en España es una especie de fronda antimonástica. Digamos más bien, para respetar el color local, una guerra de guerrillas entre los clérigos admiradores de Erasmo y los frailes defensores de la tradición. Aquello fue, según la comparación de un sabio dominico español, “una especie de guerra de la Independencia, en la que hubo muchos afrancesados y de los más cultos, y hubo sus masas populares arengadas por frailes, que arrojaron al invasor apoyado por el Príncipe de la Paz e Inquisidor General de la Fe”.^[1] Tal vez no habría que llevar demasiado lejos el paralelo. El erasmismo tuvo religiosos sabios y piadosos entre sus más celosos propagandistas. Entre ellos, tal vez, tuvo su eco más prolongado. Y, por otra parte, el obstáculo con que chocó en su conquista de España no fue tanto la rebelión de las masas cuanto el funcionamiento del organismo inquisitorial, que se apoyaba, es cierto, en el sentimiento “cristiano viejo” del pueblo iletrado. Pero los frailes y los teólogos dieron a tiempo la voz de

alarma. Denunciaron a Erasmo ante los auditorios populares, lanzaron desde el púlpito sus desafíos, impacientes de medir su dialéctica con la del adversario. En Palencia, como ya hemos visto, el Arcediano del Alcor recoge el guante y el altercado termina con la confusión de Fr. Juan de San Vicente. Pero en otros lugares los predicadores tradicionalistas oponen resistencia eficaz a la propaganda erasmiana. En Valencia, por ejemplo, el Maestro Joan de Celaya encabeza la lucha con su autoridad de doctor por la Sorbona y de comentador de Aristóteles “por las tres vías de Santo Tomás, Reales y Nominales”. Truena desde el púlpito contra aquel a quien llama unas veces, con severidad, “el hereje”, y otras, con desprecio, “el gramático”. Siempre encuentra algún nuevo error que denunciar en los escritos de Erasmo. Y el buen pueblo se bebe sus palabras. Con semejante régimen, ironiza Pedro Juan Olivar, los carniceros y los artesanos de Valencia se están haciendo muy fuertes en Escoto y en Durand. Pero es amarga esta ironía. Olivar había soñado con convertir a Valencia al humanismo, y siente toda su debilidad frente al majestuoso *Doctor Parisiensis*. El prestigio de este título le vale a Celaya reinar sobre la Universidad o “Studi General”. Los jurados tienen los mejores deseos de dar a Olivar una cátedra de griego y de latín, pero Celaya y los demás “sofistas” se encargan de quitarle toda esperanza.^[2]

Nuestros humanistas tienen que contentarse con éxitos más fáciles y efímeros. Cuando Miguel Mai va a pasar unos días a Barcelona al salir para su embajada ante el Papa, los erasmistas de la localidad lo rodean antes de su embarco. Visita el monasterio de la Murta en compañía de Vicente Navarra y de cierto Rafael. El prior, después de misa, les hace los honores de la casa. En la biblioteca se anima la conversación a propósito de unos venerables manuscritos de la Biblia. Viendo que el jerónimo muestra santo horror por el libro impreso, los visitantes le preguntan insidiosamente si el monasterio posee el *Nuevo Testa-*

mento de Erasmo. Gozan con la indignación del monje: “¿Ignoráis que aquel heresiarca, exclama, ha sido condenado en Burgos por una santa congregación y se escapó, buscando su salvación en la fuga, que de otro modo hubieran quemado los Santos Padres al luterano?”. Nuestros erasmistas ríen a socapa. El criado de Mai rectifica a media voz: “Valladolid”, y entonces Navarra lo reprende como si quisiera tomar la defensa del “monstruo”. En seguida Rafael se complace malignamente en citar al prior una frase que a Gattinara le gusta repetir: “Quien dice mal de Erasmo o no ha visto sus libros o no lo entiende”. Mai explica lo que fue la asamblea de Valladolid. Por fin Navarra, no sin insolencia, da al buen padre una lección de crítica textual. Pero ya es la hora del almuerzo y los cómplices se despiden riéndose...^[3] Una vez más, el humanismo lanza contra los “Hombres oscuros” la flecha del parto, y huye...

En estos relatos de escaramuzas de que siempre salen victoriosos, los humanistas se deleitaban en el contraste de su ágil ciencia, armada de exactitud y de ironía, con una ignorancia que se irrita pesadamente. Quizá se negaron a reconocer, en las filas de sus adversarios, la fuerza nueva que representaban ciertos religiosos, no menos impregnados de humanismo que ellos, pero resueltos a defender contra ellos la institución monástica, la escolástica y todo aquello que Erasmo ponía en peligro. Esta fuerza es la que había de triunfar, unas cuantas décadas más tarde, contra el libre humanismo cristiano, no sin apropiarse gran parte de su herencia.

En esto consiste el gran interés de la defensa del monaquismo lanzada desde Salamanca, en 1528, por Fr. Luis de Carvajal. ^[4] Este franciscano, miembro de una ilustre familia española, había estudiado en la Sorbona gracias a la liberalidad de Don Lorenzo Suárez de Figueroa, marqués de Priego y conde de Feria,^[5] cuya viuda protegerá años más tarde a Juan de Ávila y Luis de Granada, y a cuyos hijos Lorenzo y Antonio, uno do-

minico y otro jesuita, dedicará Granada su *Libro de la oración*. Los maestros de Fr. Luis de Carvajal habían sido, naturalmente, los teólogos de su orden, Étienne Formón, Fierre Cornu. Pero él no ha permanecido ajeno a las novedades del siglo: durante un tiempo, ha sido admirador de Erasmo y amigo de Vives. Finalmente, Josse Clichtowe ha sido el modelo que le ha enseñado a unir la cultura escolástica con la erudición patristica y el conocimiento de las lenguas antiguas.^[6] Tal es el ideal que opone a Erasmo en su *Apología por las órdenes religiosas*.

Al defender la institución monástica atacada, tuvo conciencia de defender la ortodoxia misma. Su defensa, pese a sus puntos flacos, tiene el mérito de saber ahondar en las razones que enfrentan a Erasmo con los religiosos, y que hacen de los religiosos el baluarte natural de la ortodoxia contra el erasmismo. Su interés histórico, en este sentido, es superior, con mucho, al de las *Blasphemiae* de Zúñiga o al del cuaderno de proposiciones discutido en Valladolid. Los ataques de Erasmo contra los frailes cubren un campo lo bastante vasto para permitir que se enfrenten dos concepciones de la vida religiosa.

¿Qué es esa barbarie de que Erasmo acusa a los frailes “enemigos de las buenas letras”? No es un antagonismo entre cultura e incultura, sino más bien entre dos culturas diferentes. Carvajal no las cree necesariamente enemigas; Clichtowe le ha enseñado cómo hay que conciliarlas. Pero existe entre ellas una jerarquía que Erasmo no quiere reconocer. Las buenas letras, según el humanista, son la poesía, la retórica, la historia sagrada y profana, las tres lenguas. Las malas letras son indudablemente aquellas que él ignora: lógica, física, metafísica, ética, derecho canónico y teología escolástica. Y ahí Carvajal parangona física y poesía, metafísica e historia, lógica y retórica, ética o derecho canónico y ciencia de las lenguas, para demostrar en las disciplinas tradicionales de la Iglesia católica el camino de la certidumbre, en las del humanismo oropeles de apariencia y de error, pa-

ra concluir afirmando la soberanía de la teología escolástica.^[7] Su réplica al humanismo cristiano no es ciertamente la de un hombre que lo haya comprendido en toda su hondura antes de rehusarlo. Da muestras de sincero apego a la tradición medieval y de sentido muy alerta del partido que la teología podría sacar flexibilizándose con los juegos de la retórica y con una iniciación en las lenguas. No sin habilidad, Carvajal contesta el epigrama erasmiano: *grossi ventres stivae potius nati quam litteris*, redactando el catálogo de los religiosos que han ilustrado las letras sagradas;^[8] no vacila siquiera en incluir a San Agustín y a San Jerónimo en esta cohorte de sabios, para hacer más brillante su defensa e ilustración de la institución monástica en cuanto depositaría de la tradición teológica. Para defender a los doctores más recientes, se levanta, invocando el testimonio de Pico de la Mirándola y hasta del mismo Cicerón, contra un humanismo superficial, incapaz de comprender la fuerza del pensamiento bajo una forma bárbara.^[9] Pero aquí su crítica parece ciertamente dar golpes en falso. Iría más bien contra los retores italianos que contra Erasmo, pues éste reprocha a la escolástica no tanto su desagradable lenguaje cuanto su arbitraria dialéctica, mortal para el sentimiento religioso.

Además, Carvajal nos da a menudo la impresión de esgrimir su espada, no contra el verdadero Erasmo, sino contra su sombra deformada y gesticulante. Veámosle blandir el acero contra el *Monachatus non est pietas*. Ante este *non est pietas*, el buen alumno de la Sorbona sonríe de lástima. Según eso, ¿ignora Erasmo que una definición negativa no es válida?^[10] Si supiera razonar silogísticamente, su conclusión sería más bien ésta: “*Monachatus ergo pietas est, quod si pietas non est, monachatus non est*”, del mismo modo que en la Facultad de Artes se dice: “Si homo est, animal est; si animal non est, homo non est”, concluyendo, de la negación de la mayor, la de la menor. En efecto, la piedad es un concepto “que comprende el mona-

quismo, el sacerdocio, el episcopado, la comunión, el perdón de las injurias, la confesión de los pecados, en una palabra, todo lo que pertenece al cristiano”.^[11] Como se ve, nuestro lógico no se exige demasiado.

Carvajal abusa asimismo de vulgares argumentos *ad hominem*. Erasmo, dice, ha sido canónigo regular de San Agustín. En aquel tiempo, el estado monástico era una vida piadosa a sus ojos. Pero le ha bastado con arrojar de sí la cogulla para que todo cambie. Lutero, observa además nuestro franciscano, no tuvo que dar más que un solo paso para saltar del peligroso *Monachatus non est pietas* al blasfematorio *Monachatus est impietas*: así es que Alemania ha tenido mucha razón al decir que Erasmo puso los huevos y que Lutero los empolló.^[12] Todo esto no es más que polémica, y de no muy buena calidad. Pero, afortunadamente, hay otra cosa en esta *Apología*. Hay una calurosa y hábil defensa de la institución monástica contra las críticas erasmianas. Carvajal, al comienzo de su librito, establece como puede el origen divino de la vida religiosa.^[13] Pero invoca también las razones humanas del auge de las órdenes mendicantes en la Edad Media (y Erasmo era demasiado buen historiador para no percibir esas razones). Erasmo mismo es quien muestra cómo la cura de almas pasó de los obispos a los párrocos, de los párrocos a los sacerdotes itinerantes, y de éstos finalmente a los frailes mendicantes. Si, pues, a causa de la decadencia del clero secular, la dirección espiritual de la cristiandad descansa en fin de cuentas sobre los frailes, ¿por qué tratar a éstos de parásitos? ¿Acaso hay que invitarlos a remendar zapatos, a ejemplo de San Pablo? Carvajal contesta con el mismo San Pablo: *Si seminamus spiritualia, cur non meremus temporalia?*

Si Erasmo supiera el esfuerzo que hacemos, predicando, confesando, visitando a los enfermos, cantando maitines y todas las demás horas, huyendo de los lazos del mundo, llevando, en una palabra, la vida que conviene a religiosos, no nos exhortaría a remendar calzado, como si viviéramos sin trabajar.

La regla de vida de los mendicantes es un escándalo para Erasmo: abandonar los propios bienes y codiciar los de los demás le parece muy poco cuerdo; y en seguida juzga esta mendicidad poco honrada, y perjudicial para los intereses de los verdaderos pobres. Sin embargo, ¿no es un hermoso espectáculo el que da el pueblo cristiano alimentando a los frailes por amor de Cristo? Si la caridad pública se enfriara, entonces los frailes se harían zapateros o ejercerían oficios aún menos decorosos. ¿Es eso deseable? “¿Qué mal hacemos al pueblo?, pregunta Carvajal. Éste nos da un mendrugo de pan, aquél un trozo de tocino, el de más allá una jarra de vino”. No por ello se hacen más pobres. Dios les devuelve ciento por uno. Y en cuanto a los “mendicantes ricos” que cuentan en sus filas hijos de condes, de marqueses, de reyes y de emperadores, Erasmo sería más equitativo con ellos si supiera qué cosa es “acercarse a un avaro para pedirle limosna, soportar negativas injuriosas, atravesar media ciudad llevando ora una carga de pan, ora un pellejo de vino, ora un saco lleno de carne de puerco o cebollas u otras legumbres groseras”.^[14]

Pero Erasmo no sabe nada, no siente nada de todo esto. No siente la hermosura de la castidad voluntaria ni la de la pobreza voluntaria. No pierde ocasión de hacer burlas sobre el voto de castidad en el *Encomium matrimonii*, en el coloquio *Scorti et adolescentis*, en la *Exomologesis*, donde acoge la absurda fábula de las doscientas monjas desvirgadas por su confesor. Se pone decididamente de parte del matrimonio de los sacerdotes, so pretexto de que evitaría muchos pecados. Pero ¿quién imitaría entonces la castidad de Cristo? ¿Dónde estaría el refugio de la pureza? ¿Quién tendría autoridad para denostar la lujuria?^[15]

Erasmo no comprende tampoco la vida de oración regulada por la liturgia. Los monjes, según él, no saben más que “rebuznar en el coro como asnos”. Es extraño que la tierra no se trague a ese blasfemo, para quien las alabanzas a Dios no son otra

cosa que rebuznos. Llega uno a preguntarse si cree en un Dios que oye a los hombres y los recompensa. En verdad, eso no es, en su pluma, una simple ocurrencia: es la expresión de una hostilidad deliberada contra las horas canónicas. Erasmo quiere dejar la oración al libre arbitrio de cada cual, y reprocha abiertamente a la Iglesia el haber reglamentado las horas y contado los salmos y las antífonas.^[16] Carvajal no ignora que ahí toca el más profundo abismo que separa a Erasmo del monaquismo: la cuestión de las ceremonias.

“Nuestros rabinos, dice desdeñosamente el autor de las *Paráfrasis*, se aferran a ceremonias de las cuales está ausente la vida”. De ese modo, no contento con despreciar en conjunto las ceremonias, se atreve a juzgar de las intenciones de quienes las guardan piadosamente.

¿Quién te ha dicho, Erasmo, que nosotros nos fiamos de las ceremonias? Y aun en caso de que nos fiásemos de las ceremonias, ¿en dónde estaría el mal? No tienen vida, dice. ¡Cómo! ¿No tiene vida aquello que Cristo instituyó para nuestra salvación? San Pablo desea servir a Dios no sólo en espíritu, sino también en la carne. Luego las obras de la carne, que son estas manifestaciones exteriores, no están privadas de vida, puesto que por ellas se sirve a Dios. Estoy de acuerdo en que las ceremonias que anunciaban a Cristo terminaron después de su venida, y por eso es por lo que San Pablo reprende a los judíos. Pero las ceremonias de la Iglesia son santísimas, casi diré necesarias para la salvación: si no tienen ninguna vida, entonces Cristo instituyó en vano los siete sacramentos, que son verdaderas ceremonias.

Carvajal no niega que la armadura ceremonial es un rasgo común al cristianismo, al judaísmo y aun a los cultos paganos. Así como las ceremonias de los judíos terminaron con la venida de Cristo, de quien eran anuncio, así también las nuestras terminarán con la gloria que nos prometen. Pero nosotros no somos ángeles. Tenemos necesidad todavía de señales que nos guíen a Dios. ¿Acaso se atreverá Erasmo a entrar en lucha con la Iglesia y con Cristo? Por desgracia, no se atreve a nada. Distingue sutilmente entre los que hacen buen uso de las ceremonias y los que depositan en ellas su confianza, descuidando lo que

hace al hombre verdaderamente piadoso. ¿Y por qué las ceremonias, que sirven para adorar a Dios, no habrían de hacer al hombre verdaderamente piadoso? Carvajal sabe bien que las ceremonias son infinitamente preciosas “a condición de que el mérito de la Pasión de Cristo se añada a ellas”, pero se indigna contra esa antítesis del culto en espíritu y del culto ceremonial que es la enseñanza erasmiana por excelencia, y, como él dice, la “nueva teología” según Erasmo. Acusa atrevidamente a su paulinismo de ser un contrasentido sobre San Pablo, puesto que el Apóstol no condenó más que las ceremonias de los judíos.

En cuanto a mí, concluye el fraile con vehemencia, afirmaré incansablemente que, según la doctrina de San Pablo, las ceremonias hacen a los hombres verdaderamente piadosos, contra todo lo que pueda decir Erasmo. Tú mismo, Erasmo, ¿en qué cosa tienes fe? Si confiase yo al papel lo que sospecho, quizá diera en el clavo. ¡Ojalá que Lutero mintiera cuando te trata de ateó! En cuanto a nosotros, tenemos fe en las ceremonias y en las demás obras que cumplimos por la gloria de Cristo.^[17]

Como se ve. Carvajal supo formular muy bien el debate entre el iluminismo paulino, cuyo maestro es Erasmo, y los religiosos que interpretan a San Pablo a la luz de la tradición eclesiástica. En el prefacio declara que se limitará a la defensa de las órdenes monásticas, remitiendo, para lo que atañe a las cuestiones doctrinales, a los que tan bien las han tratado, Zúñiga, Lee, Latomus, Beda, Couturier y otros. Al limitarse así, ha apuntado más certeramente que los redactores del cuaderno discutido en Valladolid. Éstos, queriendo cargar a Erasmo con todas las herejías, habían concebido vagas acusaciones de arrianismo en las cuales había malgastado su tiempo la conferencia. Carvajal ataca más eficazmente el pensamiento de Erasmo presentándolo como un iluminismo que se diluye en ateísmo, como un luteranismo más peligroso que el de Lutero: “Lutero desencadena francamente su cólera. Erasmo se agazapa en la sombra. El uno, feroz como el león, no tiene miedo de nadie; el otro, con la astucia de la serpiente, se oculta un tiempo para lanzar más certe-

ramente su veneno”. El león ya está vencido. La serpiente no lo está todavía.^[18]

Para comprender bien esta *Apología*, es preciso colocarla en el medio de las disputas españolas cuyo objeto era el pensamiento de Erasmo. Carvajal acusa a Erasmo de haber desencadenado en el seno de la Iglesia, que no carecía de enemigos exteriores, una verdadera guerra civil, *et plus quam civilia bella...* Denuncia con amargura la erasmolatría que pulula en la Iglesia de España. La carta de Virués al guardián de los franciscanos de Alcalá la había dejado muy atrás, recientemente, un libelo cuyo autor era un obispo y que se intitulaba de manera significativa *Epístola de un celoso de Erasmo*.^[19] Su autor, dice Carvajal, no hubiera podido tomar como divisa la frase de Aristóteles *Amicus Plato sed magis amica veritas*. Se muestra “celoso” de Erasmo hasta en el error, hasta en la mentira. Comparte su hostilidad para con los religiosos, su desprecio por Escoto y otros escolásticos. Se atreve a decir que se podrían extraer herejías de los escritos de San Jerónimo si se les aplicara el mismo método que a los de Erasmo: “¡Cómo!, replica indignado Carvajal, ¿comparar a Erasmo con San Jerónimo, tan ardiente en extirpar la herejía? ¡No nos faltaba otra cosa sino poner a Erasmo en el mismo pedestal que a San Pablo!”. Hay además, en la situación presente, algo más grave aún: la protección oficiosa de que disfruta el erasmismo. Se siente que nuestro franciscano, mejor informado a este respecto que el prior de la Murta de Barcelona, pasa sobre este terreno como sobre ascuas. Exclama:

¡Lejos de nosotros Erasmo y sus secuaces! Que vaya a reunirse con los bátavos sus hermanos. Nosotros, los españoles, tenemos una fe pura y robusta que los chistes y habilidades de Erasmo no son capaces de corromper. Por eso nuestro piadosísimo Emperador, por consejo de Su Ilustrísima Señoría Don Alonso Manrique, Arzobispo de Sevilla e Inquisidor General, ha prescrito que se examinen los escritos de Erasmo para determinar lo falso y lo verdadero de las ideas que contienen. Esto es cosa ya hecha en parte. La continuación no tardará.

Era difícil presentar más hábilmente los debates interrumpidos de Valladolid. Carvajal abusa asimismo de una frase del Arzobispo de Toledo, cuyos verdaderos sentimientos no puede ignorar. El prelado había contestado a quienes le hablaban de las herejías de Erasmo: “Si Erasmo es hereje, que lo quemen”. Nuestro franciscano finge tomar esto a la letra, como anuncio de un castigo ejemplar, y se extasía con esa frase “dignísima de un primado de las Españas”.^[20] Hace flechas de cualquier pedazo de palo.

Habiendo resuelto entrar en batalla para defender la vida religiosa ultrajada, Carvajal se esfuerza por todos los medios en arruinar la veneración de que los españoles rodean el nombre de Erasmo. Denuncia, en ese ídolo, a un monstruo de orgullo y malignidad. El lema *Cedo nulli* que lleva su sello, con la efigie del dios Término, es la expresión insolente de un soberbio que no se inclina ni ante un Budé, un Reuchlin, un Clichtowe, un Pico de la Mirándola o un Policiano, ni ante un Agustín, un Ambrosio o un Jerónimo. ¿En qué consiste, pues, esa superioridad que fascina a tantos hombres y los atrae al borde del abismo? ¿Acaso en la fecundidad de su pluma? Pero ésta no se puede comparar con la de San Jerónimo, San Agustín, San Juan Crisóstomo, Santo Tomás o el Tostado. ¿Acaso en la pureza de su latín? Pero Erasmo no tiene empacho en forjar neologismos “en su yunque bátavo”. Abusa de esas palabras sacadas del griego que reprueba Horacio. Un Policiano, un Nebrija se le igualan fácilmente, si es que no lo dejan atrás. Apenas si se eleva al nivel de un Lorenzo Valla, su modelo. ¡Y cuán lejos se queda de los clásicos, de un Suetonio, de un Varrón o de un Séneca! Su locuacidad no tiene nada de la verdadera elocuencia. A veces, su latín fluye con muy suave murmullo, pero es un arroyito que jamás se acercará a la majestad del río. ¿Cómo esos sabios a medias que reverencian a Erasmo pueden pensar en parangonarlo con Cicerón? ¿Acaso va a ir alguien a buscar espíritu en sus li-

bros? Entonces, que se lea mejor a Terencio y a Plauto. ¿O bien lo que en él se admira es su helenismo? Budé y muchos otros lo sobrepasan en esta materia.^[21] El gran hombre del día aparece demasiado pequeño cuando se le compara con un auténtico gigante, como Pico de la Mirándola, Éste no se contentaba con saber bien el latín, más o menos igual el griego, y con tener conocimientos de hebreo: poseía perfectamente todas estas lenguas y a ellas agregaba el siríaco y el árabe. Erasmo, hinchado de su gramática y de su retórica, desprecia las siete artes liberales: Pico se había formado en esta disciplina. Él sí que era un gran teólogo, al paso que Erasmo, como muy bien lo saben los hombres del oficio, cojea a menudo en este terreno.^[22]

En verdad, la superioridad de Erasmo no brilla sino en la injuria: “No perdona ni a los doctores en teología, a quienes llama asnos a boca llena, ni a los religiosos, a quienes trata de fariseos y de sicofantes, ni a los grandes y los reyes, a quienes presenta como tiranos. No perdona siquiera al César”. Aquí, nuestro franciscano parece dirigirse a Carlos V en persona, y lanzar sus dardos contra los Gattinara y los Valdés, al mismo tiempo que contra Erasmo, a quien ellos tratan como buen imperial y de quien parecen esperar siempre oráculos. Carvajal estaba todavía en París cuando Francisco I volvió del cautiverio. Pretende que el Rey de Francia regresaba decidido a respetar el tratado de Madrid, pero que pensó violarlo a partir del momento en que recibió de Erasmo cierta carta de felicitación en que sus cláusulas se presentaban como inicuas a juicio de “algunos”. Ya en el coloquio *Puerpera*, escrito algunos meses antes, el consejero Erasmo había juzgado la política de su señor calificándola de tentativa para establecer una *nueva* monarquía universal. ¿Se le creería? Carvajal admitiría gustoso la superioridad de Valdés en materia de celo imperialista. Pero ese calificativo de *nueva* es lo que le parece un ultraje a la majestad del César. “La monarquía del César, que parece nueva a Erasmo, está fundada sobre el de-

recho natural y el derecho divino”. Nuestro “sofista”, hábil en solicitar las citas, invoca a Aristóteles, que da a la monarquía la preferencia sobre la democracia y la aristocracia. Invoca también a Cristo, que dijo: *Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios*, “como si el imperio del mundo entero estuviese dividido entre el César y Dios”. Pero todo eso es pura acrobacia verbal. Carvajal no considera en modo alguno al Rey de Francia sometido por derecho divino a la hegemonía del Emperador. Ruega, como es natural, por que el piadosísimo Carlos y el cristianísimo Francisco se reconcilien finalmente y reine la paz evangélica. El único cuidado que guía su pluma es denigrar a Erasmo, presentar su afán de imparcialidad como una falta de lealtad y un dar alientos al espíritu de venganza. Según el franciscano, los horrores de la última guerra, el mismo saco de Roma, serían imputables a Erasmo y a otros “aduladores de reyes”.

[23]

La *Apología* de Carvajal tenía que irritar violentamente a los erasmistas españoles, tanto por su argumentación pertinente y hábil en pro del monacato, como por su encarnizamiento de mala fe contra su ídolo. Su primer movimiento, al aparecer el libro, fue ponerlo en picota, en plena plaza del mercado.^[24] Erasmo se reirá al conocer esta hazaña de sus discípulos. “Es una respuesta más rápida que los razonamientos”, dirá.^[25] Sin embargo, también hubo razonamientos. Dos respuestas al menos se compusieron en España y se sometieron a la aprobación del estado mayor erasmiano. Una era sabia, pero demasiado agresiva; la otra agresiva y débil. Alfonso de Valdés juzgó preferible no publicar ninguna de las dos para no irritar a los franciscanos, que, al parecer, habían retirado espontáneamente el libro del comercio, temerosos de las represalias. Valdés aconsejaba a Erasmo tratar aquella diatriba con el desprecio, y no contestarla.^[26] Pero su consejo llegó demasiado tarde a Basilea. En los primeros meses de 1529, la *Apología* se reimprimía en París gra-

cias a un tal Juan de Zafra, con dedicatoria al Cardenal Quiñones, general de la Orden. Ésta fue la edición que primero recibió Erasmo, antes de recibir la de Salamanca, enviada por Valdés junto con sus consejos de prudencia. Pronto a la respuesta, había escrito sin pérdida de tiempo su *Respuesta al libelo de un afiebrado*; Froben se había apresurado a imprimirla para que llegara a Francfort junto con las demás novedades lanzadas para la feria de primavera.^[27]

Una vez más, Erasmo había cedido al demonio de la polémica. Había tratado sin comedimiento esa apología “bufonesca” del monaquismo, echando sobre su autor, como traje de colores, el feo apodo de Pantálabo^[28] e identificándolo además, equivocadamente, con un franciscano a quien había recibido varios años antes en su mesa.^[29] Sobre un punto, al menos, daba satisfacción a sus amigos españoles que tanto se afanaban en conciliarle a los mejores de los religiosos: se quejaba mucho de que se le representara como enemigo de todos los frailes, sin distinción de buenos y malos, de piadosos y supersticiosos. Carvajal respondió a su vez con una *Edulcoración de las cosas amargas de la respuesta erasmiana*.^[30] Herido en carne viva por el apodo de Pantálabo, ponía por las nubes la nobleza de su familia con orgullo poco franciscano.^[31] Por lo demás, nada esencial añadía a su primera *Apología*: porque hacer de Cristo un Abad y de sus apóstoles unos religiosos, o, lo que es más, sumar al monaquismo al Emperador y a los grandes señores dignatarios de las órdenes de Santiago, Calatrava y Alcántara, no eran argumentos demasiado serios. Erasmo no juzgó indicado volver a la carga contra él.^[32] Se contentó con reclamar que se persiguiera al impresor clandestino de la *Dulcoratio*.^[33] Carvajal había tomado su lugar en aquel mundo de enemigos que asediaban las paredes de su celda, en Friburgo lo mismo que en Basilea: un mundo en que los erasmistas demasiado celosos también tenían su papel. En París, era Berquin, era un libelista anónimo que

había desencadenado, sin quererlo, a la Sorbona contra él. En España —sin hablar de las traducciones de sus libros—, es la agresiva *Epístola de un celoso de Erasmo*^[34] que excitó la cólera de los frailes españoles y les hizo escoger a Carvajal como abogado..

Diríase que el anciano, en su cansancio, se asombra de ver volver contra él las flechas que ha lanzado a los cuatro vientos del cielo sin apuntar a nadie en particular. Para explicarse la hostilidad de que es víctima, tiene que hacer entrar en la cuenta a aquellos que, por todas partes, vulgarizan su pensamiento y se arman de él contra los escolásticos y los frailes. Ojo clarividente del gran escritor arrastrado a pesar suyo a polémicas mortales para su reposo. Si Erasmo tuvo que sostener personalmente esa guerra de libelos y de *Apologías*, que llena un volumen entero de sus obras completas, en todo esto no hemos de ver sino episodios brillantes de una lucha mucho más difusa, que sus amigos lanzaron en todas partes contra sus adversarios. Lucha mucho más decisiva para el porvenir de Europa. Nunca subrayaremos lo bastante hasta qué punto el espíritu de la Contrarreforma española resultó moldeado por las discusiones en tomo al pensamiento de Erasmo.

II

Los erasmistas ejercieron sobre la renovación de la Iglesia en España, en la época de Carlos V, una acción generalmente más ignorada. La reforma eclesiástica que se llevó a cabo entonces sin ruido es hasta cierto punto obra de ellos. Gran número de prelados habían recibido el sello del humanismo: las ideas de Erasmo no les asustaban. Se rodearon con el mayor placer de colaboradores erasmizantes que aspiraban a hacer a los sacerdotes más dignos de su misión, sin modificar profundamente la institución del sacerdocio católico. Quizá las constituciones sinodales elaboradas por entonces en los sínodos diocesanos podrían dejarnos ver algo de esta tendencia, si poseyéramos su co-

lección completa. Pero no es cosa segura que nos dieran demasiados informes. En efecto, se promulgaban desde hacía mucho tiempo medidas rigurosas, por ejemplo a propósito de los sacerdotes concubenarios, y el hecho mismo de que estas prescripciones se fuesen repitiendo de sínodo en sínodo prueba que no bastaba promulgarlas para remediar el mal. La reforma consistió, sobre todo, en un reclutamiento más cuidadoso de los sacerdotes y en un ejercicio más concienzudo de la autoridad episcopal. Poseemos, por suerte, un curioso tratado de Juan Maldonado intitulado *El buen pastor*, en que el eclesiástico erasmista expone muy por menudo la corrupción de las costumbres eclesiásticas, para trazar un programa de regeneración. Lo escribió a fines de 1529, en homenaje a Don Íñigo López de Mendoza, nombrado obispo de Burgos.^[1] En el invierno anterior, cuando la Corte se hallaba en esta ciudad, el Conde de Miranda, hermano del nuevo prelado, había elegido a Maldonado como preceptor de su hijo.^[2] Como es natural, nuestro humanista espera, en recompensa de los servicios prestados al sobrino, un buen puesto entre los colaboradores del tío. Tiene ya un pie en la administración diocesana, pues ejerce por interinazgo las funciones de examinador.^[3] Por su manera de enumerar las condiciones requeridas para ser buen provisor de obispado, sin omitir la edad óptima (más cerca de los cuarenta años que de los treinta), se sospecha que él cree poderlas satisfacer personalmente bastante bien.^[4] Pero, si no del todo desinteresado, sí es un testigo bien situado, que conoce por dentro el mundo eclesiástico de que habla. Escribe en latín, sin temor de escandalizar a los ignorantes, y su calidad de sacerdote aparta de sus críticas toda sospecha de pasión anticlerical.

En esas críticas no olvida a los prelados. Éstos llevan generalmente una vida fastuosa, sin más afanes que el lucro y el placer. Maldonado ha conocido, en el palacio episcopal de Burgos, al magnífico Don Juan Fonseca antes de que reformara su vida y

rescatara, con las buenas acciones de sus últimos años, los escándalos y exacciones que al principio lo habían hecho tan impopular. Favorito del rey Fernando, no había abandonado la Corte sino para tener él su propia corte. Era, en su obispado, un gran señor preocupado de acrecentar su fortuna, de manejar mucho dinero, de construir edificios soberbios.^[5] En él y en otros parecidos piensa nuestro autor cuando describe la jornada de un obispo:

Se levantan tarde, y al punto acuden los familiares, los aduladores, los bufones, y en seguida los mayordomos, los secretarios, los denunciadores. Se parlorea, se cuchichea, ya de la elevación de la tasa de las multas, ya de los ingresos y de los diezmos, que hay que arrendar a mayor precio este año, ya de la carestía del trigo, de la adjudicación más ventajosa de las tasas y del medio de aumentarlas. Cuando se cansan de estos asuntos, o más bien cuando se acerca el mediodía, dicen misa apresuradamente, y hasta, las más de las veces, la dicen en horas prohibidas, declarando que va a ser mediodía. Después se sirve un suntuoso almuerzo, y si por ventura alguna cosa marcha mal, se injuria al maestresala, al mayordomo y al despensero, se les llena de reproches, y para quitarles las ganas de incurrir otra vez en su falta, el amo no les dirige la palabra durante varios días. Después del almuerzo, se divierten con los chistes de los bufones o de parásitos ineptos. Que un obispo engorde en su corte gente de esta calaña es cosa que dice suficientemente que el amor de Dios es el último de sus afa- nes, y que no tiene cuidado de sus ovejas. Finalmente, bostezos reiterados dan la señal para que se despidan toda la caterva. Después de la siesta, montan a caballo, se pasean, van a visitar a damas nobles. Allí, en el fuego de la conversación, se fustigan las costumbres de todos, no se respeta condición alguna. Se lanzan frases muy poco decentes. Cuando está muy avanzada la noche, hay que volver a casa. La cena transcurre más o menos como el almuerzo, ¡y pluguiera al cielo que no la siguiesen torpezas más graves!^[6]

Si tal es la vida del prelado, toda la administración de la diócesis descansa sobre aquellos en quienes él delega su autoridad. Es en primer lugar el provisor, que lo reemplaza en su ausencia, que administra justicia en su nombre. Maldonado insiste largamente —quizá sin designios ocultos— en el cuidado con que deben elegirse los provisores, en la independencia que conviene asegurarles por medio de alguna honorable prebenda, en el peligro que hay en reclutarlos de entre los universitarios famélicos, de entre los abogados sin conciencia o hasta del seno del cabil-

do de la catedral. Porque ¿cómo podrá un canónigo, nombrado provisor en su propia ciudad, liberarse de toda esa malla que forman a su alrededor los lazos de amistad, de parentesco, de clientela, sin hablar de los intereses? ¿Cómo podrá administrar justicia de modo imparcial? Maldonado habla, con palabras encubiertas, de escándalos recientes sobre los cuales más vale tender un púdico silencio.^[7]

Los examinadores, que vienen inmediatamente después del provisor en la jerarquía diocesana, tienen sobre sí la pesada responsabilidad de la admisión a las órdenes y de la colación de las prebendas. Desgraciadamente, no siempre son hombres íntegros. En la época de Fonseca, ciertos examinadores que gozaban del favor del obispo se dejaron corromper y admitieron a las órdenes a jóvenes de una ignorancia escandalosa. Fonseca tuvo el valor de publicar la infamia de sus colaboradores, y los condenó a perpetuo destierro. Pero ¡ay! la remuneración que dan los candidatos a sus examinadores ha entrado de tal manera en las costumbres, que hasta se ha descubierto que se pueden hacer economías en sus honorarios: se nombra examinadores a los que solicitan el puesto sin pretender ningún salario fuera de las sumas que se ingenian en sacaren el ejercicio de su cargo. A principios del siglo, la diócesis se contentaba con un examinador bien pagado; ahora que ya no se les paga salario, parece que no son suficientes tres, y casos se han dado de que haya cuatro.^[8]

Los notarios o escribanos del tribunal eclesiástico se han multiplicado de manera semejante. Antes de Fonseca, bastaba con uno solo, con dos a lo sumo. Ahora, los asuntos de leguleyos son tan prósperos, que a duras penas bastan cuatro. También éstos se pagan a sí mismos: el fisco episcopal les deja la cuarta parte de las sumas que obligan a pagar a los litigantes y a los clérigos que han merecido multas. Ya se comprende que hagan presión sobre los acusados, que prolonguen indefinidamente los procesos para vender caro una intervención decisiva. Mal-

donado ha tenido experiencia de esto en un proceso cuyo objeto era un mediocre beneficio, y en el cual su derecho había quedado probado más que suficientemente. El escribano encontraba siempre razones nuevas para no dar por concluido el asunto. El juez respondía a las reclamaciones del quejoso diciendo que la escribanía se hallaba sobrecargada de quehaceres. Al fin, por consejo de un amigo, Maldonado puso como descuidadamente unas monedas en la mano del escribano, que se hizo un poco de rogar para tomarlas, pero el asunto terminó en tres horas. Se ha visto no hace mucho el caso de un cura de la montaña que, después de haber litigado durante tres meses para asegurarse la posesión de su curato, se enfureció cuando le presentaron la nota de las costas, y mandó al diablo su beneficio, su sotana y esa justicia de ladrones, jurando a voz en cuello que saldría a alistarse en el ejército de Italia al día siguiente por la madrugada: prefería hacer frente a la batalla y al fuego de los cañones que no comprar tan caro un beneficio en que viviría mezquinamente.^[9]

Los “denunciadores fiscales” representan el ministerio público, y lo hacen odioso, pues ensucian a menudo a los sacerdotes más honorables y cierran los ojos a los crímenes de los peores. Lo que es más grave, tienen agentes a sueldo en cada ciudad, en cada aldea, para espiar a los eclesiásticos y amontonar acusaciones calumniosas por los más ligeros pretextos. La calumnia se va haciendo un buen oficio, desde que una ley reciente atribuye al denunciante la tercera parte de la multa a que se condene al culpable. Cualquier pretexto es bueno para arrestar a un sacerdote, y se acumulan sobre su cabeza tantos cargos que, si logra probar la falsedad de algunos, quedarán siempre los suficientes para que se le condene a una pena pecuniaria.^[10]

Los “procuradores” o abogados llevan al colmo los males de la justicia episcopal, porque multiplican los procesos a su antojo, dilatándolos para su provecho y para ruina de los litigantes.

Y una ley reciente prohíbe prescindir de sus servicios defendiendo uno su propia causa.^[11]

Toda esta máquina judicial se ha montado, no para la represión de los delitos, sino para su explotación. Ésta es la que Maldonado critica sobre todo, porque los vicios de la organización episcopal interesan primordialmente al obispo. De modo más general, los clérigos constituyen una categoría de ovejas que están sometidas directamente a su autoridad.^[12] El *Pastor bonus* traza un cuadro bastante sombrío de ese mundo eclesiástico.

Los canónigos de la catedral dan el tono a los demás cabildos de la diócesis, Y cada vez más al clero todo. Ahora bien, salvo rarísimas excepciones, a nadie se nombra ya canónigo o arcediano en premio de sus virtudes. Todo es asunto de favor, de intriga, de dinero. Por anticipado se sabe cuánto cuesta una canonjía, un arcedianato o una abadía. Un hijo de familia que amenace tomar el mal camino es enviado a Roma con una suma suficiente para comprar en la Curia algún cargo de secretario o consejero, o de oidor. Cultiva los favores de un cardenal y se inicia en los misterios de la caza de beneficios. Durante este tiempo sus parientes, en España, se quedan al acecho de las prebendas más pingües, y no bien muere uno de sus titulares, le despachan un correo que le lleve la noticia. Si un concurrente parece tener más probabilidades, queda el recurso de comprar su desistimiento ofreciéndole una pensión anual igual a la renta del beneficio. Una vez rescatada esta pensión, la prebenda no debe ya nada a nadie: nuestro hombre es un personaje en la Iglesia; un paje le lleva la cola; se sienta en los lugares más honorables del coro y no dice misa nunca; si cede a alguna flaqueza de la carne, puede tener hijos impunemente; cuando muera, la campana mayor de la catedral doblará en sus funerales. Otro método clásico de caza de beneficios consiste en intentar un proceso, bajo cualquier pretexto fútil, contra el sacerdote, de edad avanzada, cuya plaza se codicia. Éste parte en su mula ri-

camente enjaezada, corre a Roma, moviliza abogados. Muere durante el curso del proceso, y es cosa de juego recoger su sucesión por poco que se sepa aprovechar las ocasiones y tener un protector en la Corte.

Fuera de algunos hijos de la alta nobleza y de unos pocos hombres muy instruidos que deben su puesto al mérito, escasísimo es el número de dignatarios de las catedrales que han llegado de modo diverso a su situación. Si alguna vez, de casualidad, se mezclan con ellos algunos hombres sabios, entonces se considera a éstos como testigos peligrosos de la ignorancia general. Ellos son los parias del cabildo: dicen misa todos los días, quedan absorbidos enteramente por el servicio del coro y del altar; de ese modo no tienen tiempo de proponer a sus colegas cuestiones indiscretas sobre la liturgia o los Evangelios.^[13]

El clero parroquial es innumerable, particularmente en la diócesis de Burgos, que cuenta más sacerdotes por sí sola que tres de los más grandes obispados de España. Son tantos los que reciben las órdenes, que las parroquias, con sus rentas y sus diezmos, apenas si los pueden alimentar precariamente. Sucede que, en una aldea de veinte habitantes, cuatro sacerdotes se dividen el curato, en virtud de la detestable costumbre que hace fragmentar esos beneficios llamados “patrimoniales” y escoger sus titulares de entre los naturales del lugar. Este proletariado eclesiástico es, por fuerza, miserable. No brilla ni por su ciencia ni por sus virtudes. Las familias consagran al sacerdocio a sus segundones, a aquellos de sus hijos que juzgan incapaces para otra cosa. La ignorancia del latín es tal entre estos sacerdotes, que no entienden siquiera el latín litúrgico. ¿Cómo pedirles que comenten una epístola o un evangelio? En cuanto a su conducta, es alentada, desgraciadamente, por la justicia episcopal, puesto que los desórdenes de esos curas son la fuente más abundante de sus ingresos:

Si por ventura un cura de aldea se ha sentado en la taberna, si allí se ha mezclado en los juegos y se ha embriagado, lo arrastran ante el tribunal; si ha pescado en el río, estando prohibido; si lo sorprenden con una ballesta, acechando los pájaros, lo persiguen de la misma manera. Si mantiene en su casa una barragana y tiene hijos, lo citan en justicia como por un crimen capital. Pero sólo lo condenan a una multa. Él la paga, y regresa a su casa con audacia redoblada, puesto que no le han intimado ninguna prohibición de hacer hijos; lo único que ha aprendido es cuánto le costará cada dos años su barragana, si quiere conservarla a perpetuidad. Que fornicue y frecuente las mujeres de mala vida; que jure y blasfeme; que juegue y despilfarre en una hora una fortuna, que sea rufián o usurero,^[14] que sea sacrílego, que sea de una crasa ignorancia —y de aquí es de donde proviene toda la inmoralidad del clero—: no lo juzgarán con dureza, con tal que deje dinero en manos de los denunciadores y en el fisco.^[15]

En fin, para colmar el malestar y la desmoralización de que adolece el clero secular, los frailes hacen concurrencia a los sacerdotes, ¡y qué concurrencia!

Invaden el campo de los pastores, siegan lo que no han sembrado, presumen de inocentes corderos y se portan como lobos voraces, aparentan estar castrados por amor de Cristo y sobrepasan en lubricidad a todos los galanes.

Maldonado insiste en que no es su intento condenar en conjunto la institución monástica. Hay órdenes llenas de santidad en que a cualquiera le consta que los sabios abundan y dan ejemplo de todas las virtudes. Hasta entre los frailes mendicantes que recorren el mundo de dos en dos hay algunos que asisten a los enfermos y visitan a los pobres. Pero hay otros religiosos que matan porque les han quitado una mujer, que se enredan en amores ilícitos, que roban doncellas, que se hacen culpables de adulterios. Ahora bien, el clero secular se ha descargado de muy buena gana, en los religiosos, del fardo de las confesiones. Están ya a punto de conquistar el monopolio, y “casi no hay mujer rica que no se postre suplicante y llorosa a los pies de un fraile para confesar sus pecados”. Se ufanan de ser muy superiores a los sacerdotes seculares en ciencia teológica, porque abundan en argucias aristotélicas, en dilemas de dos cuernos; se envanecen de estar preparados especialmente para la dirección de las conciencias. Los conflictos entre religiosos y sacerdotes

estallan escandalosamente con ocasión de ciertos funerales. Erasmo no ha inventado nada. Maldonado ha sido testigo de una verdadera batalla motivada por el entierro de un burgués que había legado sus despojos a un monasterio:

Los frailes, informados de que su penitente ha expirado, salen, con la cruz a la cabeza, so pretexto de que los sacerdotes se hacen esperar, y pretenden hacer el entierro según las reglas. Pero el clero parroquial, a quien corresponde esa presa, sabe que los frailes han salido con su cruz. Sólo que les está prohibido hacerle franquear los umbrales del monasterio. Los sacerdotes se precipitan con furor contra la cruz y contra los frailes. A éstos no les estorba de ninguna manera su cogulla, y combaten valientemente. Menudean los golpes en ambos bandos. La cruz yace por tierra o sirve de venablo, porque, después de utilizar los puños, todos recurren a las armas que hallan a mano. El desorden llega tan lejos, que los alguaciles son impotentes contra él. Los vicarios del obispado, cuya autoridad hubiera tenido mayor peso, se quedan en su casa como es su costumbre en este género de desórdenes, ya sea que tengan miedo de los frailes, cuya cólera es implacable y su odio sin medida, ya que se alegren por esas riñas en que se meten los sacerdotes, porque en ellas ven una fuente de utilidades abundantes y fáciles.^[16]

La desmoralización del clero contribuye, con su ejemplo, a la de la sociedad entera. De uno a otro extremo de la escala social, los laicos pueden encontrar en la conducta de los hombres de Iglesia una excusa a sus desórdenes. Los nobles y los poderosos reconocen sus propias pasiones en los clérigos ante quienes se arrodillan para confesar sus pecados, sean maestros en teología, simples sacerdotes o religiosos. Ven cómo los canónigos y los arcedianos exigen inexorablemente los diezmos, cómo venden el trigo de la Iglesia más caro que los usureros sin entrañas, sólo afanosos de enriquecerse y de dejar pingües fortunas a sus herederos. Ven cómo pasan en sus mulas bien enjaezadas, rodeados de una escolta de servidores. Estos hombres, salidos en su mayor parte del pueblo, tienen por el pueblo un soberano desprecio. Se arrojan singulares privilegios. Hay, en los campanarios de las catedrales, campanas más grandes y venerables que las demás, que no tienen que doblar más que para los funerales de un abad, de un canónigo o de un arcediano, como si su majestuoso sonido debiera rescatar sólo la simonía y el concubinato. Las

cruces procesionales se adornan, para el entierro de los sacerdotes, con una manga de seda: los laicos no tienen derecho a este honor.

¿Qué tiene de raro que los nobles, obligados a servir al Rey a costa propia y con las armas en la mano, que tienen grandes necesidades de dinero para alimentar a su familia y a sus muchos criados, que tienen también hijos menores a quienes deben establecer decentemente, recurran a cualquier medio para vivir opulentamente, y busquen para sus hijos matrimonios ricos? ¿Se les culpará de un crimen, cuando toman como modelo a la aristocracia del clero?^[17] Por un razonamiento semejante, los magistrados municipales excusan sus cohechos y sus prevaricaciones con los ejemplos que les dan los eclesiásticos.

La rapacidad de los sacerdotes parece justificar la de los agentes de la autoridad y la de los simples particulares, comerciantes, usureros, artesanos.^[18] Por eso ¡qué espectáculo ofrece a los ojos de Maldonado ese mundo en compendio que es el obispado de Burgos! Pillaje de los soldados; exacciones de los colectores de impuestos; acaparamiento de granos, cuyos precios se encargan de mantener elevados los arrendatarios de los diezmos; escandalosas fortunas de los prósperos mercaderes importadores de productos exóticos, que trafican en las plazas de Flandes, Inglaterra o Alemania, que tienen la vanidad de ennoblecer a sus hijos y de mandar esculpir escudos de armas nuevecitos en suntuosas capillas; engañifas de toda naturaleza en la cómplice media luz de las trastiendas en que se venden los brocados de oro, las sedas, los damascos, los paños o las telas; sisas de los sastres, zapateros, merceros, carniceros, panaderos y taberneros; avaricia sórdida y tramposa de esos matrimonios de tenderos unidos por su afán desorbitado de lucro; supercherías de los médicos para prolongar indefinidamente las enfermedades; medicinas adulteradas que llenan los tarros de los boticarios; trampas inicuas de los chalanés; imposturas de los corredores de toda clase que se

interponen entre compradores y vendedores, so capa de hacer las transacciones más fáciles y seguras...^[19]

El cuadro es sombrío. Sin duda no está exento de retórica. En él se adivina la influencia de la *Moria*, del panfleto moral en que se pasa revista a todas las categorías de hombres. En él se presiente, por otra parte, la amarga elocuencia del *Guzmán de Alfarache*. Y, sin embargo, abundan los rasgos precisos que hacen vivir ante nosotros la gran ciudad mercantil que es Burgos, con todo el trozo de España que la rodea: desde los magnates del negocio internacional hasta los campesinos oprimidos y hasta los artesanos reducidos, por la decadencia de sus oficios, a la mendicidad o al suicidio.

Pero la razón de ser de este cuadro es el clero que se apiña en primer plano, desde los majestuosos canónigos de pingües rentas y de ricos parientes hasta el párroco de la montaña a quien las exacciones de la justicia episcopal hacen arrojar lejos la sota-na y descubrir en sí mismo vocación de soldado. Es que, para nuestro sacerdote moralista, todo este mundo está abandonado a sus malos instintos, víctima de la omnipotencia del dinero, privado de un clero digno de este nombre, que obedezca a una autoridad espiritual. Un buen obispo, en el curso de sus visitas pastorales, vería el mal en sus múltiples manifestaciones. La solicitud de que diera pruebas con sus ovejas no tardaría en hacer reflexionar a quienes las explotan. La sociedad civil se conduciría mejor. Pero donde podría obrar sobre todo un buen pastor sería en el terreno eclesiástico. Sin arrogarse sobre los religiosos una autoridad que éstos reconocen sólo a los superiores de sus órdenes, podría castigarlos severamente, puesto que ellos salen de sus asilos de vida solitaria para mezclarse en la actividad del siglo, para litigar, para vender, para comprar. Cuando la acción de los frailes fuera de los claustros es ocasión de escándalo, y hasta de batallas en la vía pública, él tiene el derecho y el deber de llevarlos a su redil, a fuerza de palos si es preciso.^[20] También

los canónigos pretenden no depender más que de la jurisdicción del Papa; pero si el obispo está a la altura de su misión, si es enérgico, tendrán forzosamente que inclinarse ante él.^[21] En cuanto a la masa del clero diocesano, hará mucho por elevarlo a una vida más digna si reduce su número y vigila mejor su reclutamiento. Sería oportuno obtener licencia del Papa para prohibir la fragmentación excesiva de los beneficios “patrimoniales”, o bien asignar a cada curato de aldea una renta suficiente para que permita vivir al cura.^[22] Es necesario que el obispo escoja con sumo cuidado a los subordinados en quienes delega su autoridad, y de modo muy particular a los examinadores, de quienes dependen la ordenación y la designación de los sacerdotes. También tiene que vigilar personalmente la administración de su justicia, y cuidar “que sus perros no se cambien en lobos”. Su tribunal, si él no dejara de tener mano firme, podría moralizar al clero en lugar de desmoralizarlo. En fin, el ejemplo de las virtudes obraría inmediatamente en torno suyo, y poco a poco en todo el clero: el clero caza cuando el obispo es cazador; el clero juega cuando el obispo es jugador. Bajo un obispo entregado a sus deberes, “los sacerdotes se reforman y se esfuerzan en imitarlo, abandonan a sus mancebas, exigen poco de los arrendatarios de los diezmos, huyen de los procesos, se cuidan menos de asegurar a sus hijos, mediante dinero, la sucesión de su beneficio... Cuando la cabeza está sana, el cuerpo renace a la salud”.

[23]

Descontado lo que es mera literatura, queda, en el *Pastor bonus*, una pintura nada despreciable de la vida eclesiástica española. Se entrevé, gracias a este opúsculo, cuánto había todavía que reformar en las costumbres después de los esfuerzos llevados a cabo en la época de Isabel y de Cisneros. El testimonio de Maldonado es tanto menos sospechoso cuanto que sus conceptos reformadores no son de radicalismo extremo. Un laico como Alfonso de Valdés,^[24] cuando se pone a pintar a un buen

obispo, pierde contacto con la Iglesia real y se refugia en su utopía puritana de sencillez evangélica, de perfección interior. El buen obispo según Maldonado se inspira, es cierto, en el espíritu de Cristo^[25] para la administración de su diócesis y la de su vida privada. Pero con tal que cumpla su oficio con vigilancia, ya no le está prohibido ningún pasatiempo honesto. No está obligado a la santidad. Su conversación debe huir hasta de la sospecha de hipocresía y evitar todo lo que parezca sombrío e inhumano.^[26] Maldonado no propone como ideal al nuevo obispo de Burgos la pobreza de la Iglesia primitiva. Puede tener sus caballos y sus perros, puede cazar, con tal que no aplaste los sembrados y que haga el bien a los campesinos que encuentre en el camino. Puede tener una corte tan numerosa como quiera. Puede conformarse al uso de los grandes señores españoles; puede pensionar, lo mismo en los campos que en la ciudad, a toda una clientela de hidalgos pobres y dignos,^[27] a quienes la miseria hace correr demasiado a menudo a la guerra sin que tengan el alma feroz e impía de los soldados. Este ideal del “buen pastor” está en armonía con el ideal de reforma eclesiasmática de Maldonado: su ambición no es desmesurada; le bastaría con remediar los abusos más notorios.

Los erasmistas españoles, cada cual en su lugar y según su propio temperamento, debieron de trabajar por difundir el ideal de una Iglesia más digna de Cristo. Poco tiempo después de la elevación de Don Íñigo López de Mendoza al obispado de Burgos, Don Luis Núñez Cabeza de Vaca era nombrado obispo de Salamanca. Entonces pidió al Arcediano del Alcor que le contase la *Vida de Fray Hernando de Talavera*, el gran arzobispo de Granada que había sido protector y maestro de su juventud: vida de asceta, vida de apóstol, toda resplandeciente de santidad, vida de buen pastor que parece contada por la *Leyenda dorada*, y cuyos testigos viven todavía. El Arcediano lo evoca con piedad ferviente, que contrasta con la manera de Maldonado,

observador sin ilusiones. Más que una biografía, es el retrato moral de un santo, un elogio de sus virtudes.^[28] Pero hay, naturalmente, más de un punto de contacto entre la acción real de Talavera y la que Maldonado propone a su buen obispo. El biógrafo no puede menos de estigmatizar, de paso, los abusos que Fray Hernando había perseguido incesantemente, pero que siguen, por desgracia, siempre vivos. Cuando habla del efecto desmoralizador producido en el clero por las “exacciones y extorsiones” de la justicia eclesiástica, sus amargas reflexiones confirman, rasgo por rasgo, las críticas del *Pastor bonus*.^[29]

España no vio surgir ningún nuevo Talavera. Pero parece como si, durante esos años en que se desvanece el espejismo de una reforma general impuesta por el Emperador, la porción más escogida de la Iglesia de España hubiera visto, cada vez mejor, la importancia de las reformas locales que podían poner por obra los obispos. Carecemos de datos precisos acerca de la obra llevada a cabo entonces en sus diócesis por hombres como Fonseca, Manrique o Merino. Pero, al menos, poseemos las constituciones sinodales elaboradas en Coria algunos años después por iniciativa de Don Francisco de Bobadilla y Mendoza.^[30] Este prelado, conocido en su juventud con el título de Arcediano de Toledo, ilustre más tarde con el de Cardenal de Burgos, es una de las grandes figuras del humanismo aristocrático en España. Notable por su precocidad en la Universidad de Salamanca, discípulo predilecto del Comendador griego, Erasmo lo considera, cuando apenas cuenta veinte años, como uno de sus mejores apoyos en España. En 1531 traba amistad en los Países Bajos con Vives, que le dedica su *De ratione dicendi*. Obispo de Coria a la edad de veinticinco años, lleva a su diócesis las aspiraciones reformadoras de la minoría erasmiana. Las *Constitutiones*^[31] que hará sancionar por el sínodo de 1537 son notables por más de un motivo. Si se contentaran con fijar a los clérigos reglas de decencia y de buena conducta, con prohibir que les

ayuden a misa sus hijos bastardos, su originalidad no sería grande.^[32] Pero es que demuestran una preocupación nueva de no admitir al sacerdocio más que a hombres de buena conducta y preparados para su ministerio. Someten a rigurosa vigilancia del obispo la predicación de las indulgencias. Se aligera el procedimiento y el fiscalismo de la justicia episcopal. No se olvida la “bolsa de los pobres” en la aplicación de las penas pecuniarias. Para evitar la multiplicación arbitraria de los días feriados, se establece un calendario de fiestas. Ponen orden en los escándalos del derecho de asilo. Finalmente, invitan al clero a combatir a los curanderos que abusan de la credulidad milagrera, a reaccionar contra ciertas devociones supersticiosas, como las misas llamadas “parejas”, celebradas por tres sacerdotes simultáneamente, o bien las misas que exigen un número determinado de cirios.

Don Francisco de Bobadilla fue un obispo de corte. No parece que haya dado ejemplo de residencia. Tampoco se atrevería nadie a afirmar que obligó con mano firme a que se aplicaran las reglas promulgadas por el sínodo. El interés de éstas consiste, para nosotros, en que expresan las tendencias reformadoras que por esos días iban ganando terreno en la Iglesia de España.

III

Pero el erasmismo —nunca se insistirá en esto lo bastante— fue algo muy distinto de un simple movimiento de protesta contra los “abusos” de un clero indigno y de unos frailes ignorantes. Fue un movimiento positivo de renovación espiritual, un esfuerzo de cultura intelectual dominado por un ideal de piedad. Después de la conferencia de Valladolid, el humanismo cristiano cuyo maestro era Erasmo se vio impulsado por una oleada de humanismo reformador. La Inquisición no estaba todavía en acecho contra los clérigos apasionados por el griego. Se tenía confianza en las fuerzas renovadoras en pleno auge, con tal que no entrasen en abierto conflicto con la ortodoxia. Se ve

entonces cómo a un Juan de Oria, condenado varios años antes, se le concede una medida de clemencia.^[1] Sin duda se había ganado a los benedictinos de San Pedro de Cardeña, entre los cuales purgaba su castigo. A principios de 1528, el Inquisidor General Manrique levanta, en provecho de ellos, la prohibición de enseñar a que se había condenado al antiguo maestro de Salamanca. Su cautiverio se amplía a una legua a la redonda del monasterio, y se le concede licencia para que acompañe a los monjes a sus casas de campo. La libertad religiosa derrama entonces su simiente, alentada por una indulgente autoridad que, treinta años más tarde, otro Inquisidor General juzgará débil y culpable.^[2]

Alcalá de Henares sigue siendo el hogar principal de un humanismo empeñado en la renovación de la fe. El papel que hicieron en Valladolid los *Complutenses* es un aspecto significativo, pero un aspecto tan sólo, de lo que se puede llamar el movimiento de Alcalá. Los grandes debates de la época tenían allí su eco. Las adquisiciones de la biblioteca entre 1523 y 1526 nos la muestran recibiendo los libros de Erasmo y de Lefèvre d'Étaples, lo mismo que las obras de controversia antiluterana.^[3] Un expediente de inspección del otoño de 1527 nos revela que el proceso que había quedado pendiente en Valladolid continuaba alimentando la enseñanza del Maestro Carrasco, profesor de teología tomista. El religioso Fr. Pedro de Alcalá, asistente a su cátedra, responde a las preguntas de los inspectores “que Santo Tomás ha días que está perdido, y que de San Lucas acá ha leído [el regente] cuatro o cinco lecciones, y en éstas ha leído proposiciones de Erasmo más que de Santo Tomás”.^[4] Fray Pedro, por lo demás, está satisfecho de su maestro. Se le reprocha sobre todo a Carrasco la intermitencia de su enseñanza, que se debe a las frecuentes misiones de que le encarga la Universidad.

El fermento del humanismo cristiano se mezcla íntimamente aquí a la vida de un gran colegio de teólogos, y penetra en la

Facultad de Artes y en los colegios de gramática que son los satélites de San Ildefonso. De ahí su eficacia, sin duda desproporcionada con su trascendencia aparente. No nos imaginemos multitudes en torno a la cátedra donde Francisco de Vergara enseña griego. En el otoño de 1525 no tenía más que doce oyentes.^[5] Dos años después no tiene sino unos veinte. Las prensas de Miguel de Eguía, que trabajan activamente por la vulgarización de los libros de Erasmo, y que han impreso varios textos de explicación, profanos y sagrados, para uso de los jóvenes helenistas, no han hecho nada para remediar la falta de gramáticas de que tanto se quejan: no les han suministrado más que un *Alfabeto*^[6] de pocas páginas en que los principiantes aprenden al mismo tiempo a leer griego y a orar en griego, pues esta “cartilla” del perfecto humanista contiene el Pater, el Ave María, la Salve Regina, el Credo, y finalmente —con traducción latina interlineal— hermosas sentencias sacadas del Sermón de la Montaña, en particular las Bienaventuranzas.

La indigencia de la producción impresa no debe hacernos deducir una inercia espiritual. Juan de Vergara, escribiendo a Vives en abril de 1527, habla del valor de los humanistas españoles, que según él es muy superior al ruido que hacen en el mundo: los compara con el citaredo Aspendio, que cantaba en su interior, y también con los Silenos de Alcibíades; y explica su aparente esterilidad por dos causas inherentes al medio humano de España: la carencia de mecenazgos y el excesivo afán de llegar a la perfección.^[7] Vives el europeo, cuando lee en Brujas esta defensa de la ciencia española, la acoge con cierto escepticismo: a pesar de todo su deseo de juzgar favorablemente a España, él sostiene que hay una relación necesaria entre la abundancia de los libros y la de la erudición:

Jamás creeré, escribe, que exista allá una multitud de hombres de estudio, mientras no me digan que existe en España una docena de impresores que editen y difun-

dan los mejores autores, pues tal es el método que ha permitido a las demás naciones limpiarse de la barbarie.^[8]

Parece, en efecto, que la difusión del humanismo no tiene en España el carácter de movimiento de conjunto que toma en los países del Norte. Por eso, precisamente, es tan notable el ardor de un centro como Alcalá. Erasmo se maravilla cuando recibe de Francisco de Vergara una larga carta en griego, a la vez sabia, amable y espiritual. Se apresura a comunicarla a sus amigos del Colegio Trilingüe de Lovaina para enardecerlos de emulación. Ya no hay que llamar *Complutum*, dice, sino Πάμπλουτον, a la Universidad hija de Cisneros.^[9] Descontemos en estos cumplidos la parte que corresponde a la cortesía. De todos modos es claro que Erasmo sintió, desde tan lejos, el raro valor humano de esos hermanos Vergara en quienes el espíritu de Alcalá se encarna y resplandece. Juan es el representante de ese espíritu al lado del Arzobispo Fonseca; Francisco es el joven maestro sobre quien descansa en parte el porvenir del helenismo español; Bernardino Tovar es el infatigable propagandista del culto en espíritu entre los clérigos de Alcalá y Guadalajara. Y he aquí que a ese trío de hermanos entregados en cuerpo y alma a la gloria de Erasmo hay que sumarles su hermana Isabel: conquistada, como tantas otras mujeres, por los primeros libros de Erasmo traducidos al español, aprende latín para leer otros en su texto original.^[10] Aun durante las ausencias de Juan, la casa de los Vergara es una especie de academia de humanismo evangélico más libre que la Universidad, y que tiene su propia biblioteca, para la cual Tovar manda traer las novedades de la ciencia de la Escritura sin preocuparse mucho por si vienen de Alemania o de algún otro lugar.^[11]

En 1528, la permanencia de la Corte en Madrid viene, como en 1525, a dar vida más intensa al movimiento de Alcalá. Francisco de Vergara, que acaba de reponerse de una enfermedad, pasa junto a su hermano Juan el tiempo de su convalecencia.^[12]

Encuentra o descubre en Madrid a varios humanistas que comparten su culto por Erasmo, como el médico Suárez y el joven Diego Gracián de Alderete, que ha dejado el servicio de Don Juan Manuel por el de Don Francisco de Mendoza, obispo de Zamora y presidente del consejo de la Emperatriz.^[13] Al igual que los Vergara, los Valdés constituyen un lazo vivo entre la Corte y la ciudad universitaria: Alfonso sigue siendo el secretario preferido de Gattinara, y su hermano gemelo, Juan, ha llegado a Alcalá para hacer su aprendizaje de humanismo. El cuaderno de las cartas latinas de Diego Gracián, aunque mutilado en nuestros días, nos informa sobre estas idas y venidas entre Madrid y Alcalá.^[14] Nos trasmite las historietas con que se deleitaban nuestros erasmistas, y que tenían invariablemente a los frailes por héroes y por víctimas.^[15] Nos queda de ese modo algo de las alegres conversaciones de esos hombres en sus horas de ocio. No es más que la leve espuma de una fermentación espiritual que sin eso seguiría ignorada, o, mejor dicho, se manifestaría tan sólo por algunas creaciones duraderas.

De este fervor humanista nace el Colegio Trilingüe de Alcalá,^[16] dos años antes que el Collège de France. Carecemos desgraciadamente de documentación precisa sobre los orígenes de esta institución. Se supone que es obra del aragonés Mateo Pascual; pero podría creerse más bien que se debe a la iniciativa de todo el Colegio de San Ildefonso, cuyo rector era entonces Pascual, y que si a éste se atribuye el honor es una simple manera de fechar la fundación. El año del rectorado de Pascual va de la fiesta de San Lucas de 1528 a la de 1529. El nuevo colegio, puesto bajo la advocación de San Jerónimo, patrono del humanismo cristiano, concedía doce becas para retórica, doce para griego y seis para hebreo. Era la consolidación definitiva de la enseñanza de las lenguas, enseñanza que las *Constituciones* de Cisneros habían instituido de manera un tanto precaria. El ejemplo de Lovaina, donde el colegio de Busleiden acaudillaba el buen com-

bate por el rejuvenecimiento de los estudios teológicos, había inspirado ciertamente a los hombres de Alcalá, del mismo modo que había de inspirar a Francisco I en la institución de los Lectores Reales.

Es lícito suponer que el Colegio Trilingüe vino a reforzar el atractivo que ejercía Alcalá sobre los jóvenes que se destinaban a la Iglesia, y que su espíritu deja mayor o menor huella en los que por entonces hacían en la Universidad sus estudios de Artes y de Teología. Entre 1527 y 1531 observamos en el registro de los grados^[17] nombres destinados a tener resonancia en la Iglesia de España: Juan Gil, Luis de la Cadena, Antonio de Porras, Martín de Ayala. En la promoción de los bachilleres en artes de 1531 figura Diego Laínez, futuro General de la Compañía de Jesús, al lado de Agustín Cazalla, que terminará en la hoguera en Valladolid.^[18] El nuevo espíritu se afirma hasta en las solemnidades oficiales. El día de San Lucas de 1530, el discurso de reingreso lo pronuncia Lope Alonso de Herrera, cuyo padre se había señalado ya por un libelo contra los errores de los gramáticos, de los lógicos y de los filósofos. Gallardo quiso ver en el discurso de Lope “una diatriba paradójal contra las ciencias, por el estilo de Juan Jacobo Rousseau”. Pero un crítico más reciente distingue en él el espíritu del *Elogio de la locura*, y esta comparación es más instructiva.^[19] Erasmo es hijo de la época que exaltó la “docta ignorancia”:^[20] Lope Alonso de Herrera se reúne con él al desdeñar la ciencia arrogante de los doctores exaltando una ciencia más interior de las cosas divinas.

En esta crisis en que se sacan de quicio las disciplinas tradicionales de la teología escolástica y de las artes liberales, vienen a instalarse dos disciplinas nuevas: el estudio de las lenguas y el de la Biblia, cuya llave son las lenguas. En esto consiste la aportación cultural del movimiento a que Erasmo ligó su nombre. La fundación del Colegio Trilingüe no tarda en completarse con la de una cátedra de Biblia. A principios de 1532 los *Com-*

plutenses se asombran de no tener en la Universidad una cátedra que existe en Salamanca. Temen que, en el exterior, se pueda creer que Alcalá se despreocupa de la Biblia.^[21] Entonces confían esta nueva enseñanza a Fr. Dionisio Vázquez, el gran predicador agustino que se había distinguido en 1527 por su resuelta intervención en favor de Erasmo.^[22] Ahora sí existe una cátedra en que el estudio de la Biblia no se encuentra subordinado a preocupaciones dogmáticas. Más tarde, tendrá oyentes como Arias Montano y Fray Luis de León.

Pero estas instituciones ricas de porvenir no nos dan todavía la nota original del movimiento de Alcalá en sus años decisivos. Este movimiento no alcanza su verdadera significación si no se le ve en su complejidad, a la vez universitaria y exterior a la Universidad, y si no se recuerda que significó iluminación de las almas y no sólo cultura del espíritu. Tovar, alma de la conspiración iluminista entre 1525 y 1530, no lo representa menos bien que su hermano Francisco de Vergara, profesor de griego en la Universidad. Quizá su carácter, más espiritual que intelectual, explique esta pobreza de su producción sabia, que, desde lejos, inquietaba a Vives. Su más alta expresión es sin duda un libro en lengua vulgar, compuesto al margen de la Universidad, el *Diálogo de doctrina cristiana* de Juan de Valdés.^[23]

El que Alcalá haya visto brotar el genio religioso de este “alumbrado aristócrata”^[24] destinado a conquistar muy pronto la alta nobleza de Nápoles es un hecho que merece atención. Confirma todo lo que ya sabemos acerca de la continuidad del movimiento erasmista con el iluminista. Nacido en la abrupta Cuenca, formado en la reflexión religiosa por las prédicas de Alcaraz en el castillo de Escalona, Juan es dos veces hijo de esa Castilla la Nueva tan fuertemente semitizada por moros y judíos. Cuando tiene unos veinticinco años, lo atrae Alcalá. Francisco de Vergara lo inicia en el griego. Abandona los libros de caballerías que habían alimentado sus ensueños ociosos, para

sumergirse en el texto original del Nuevo Testamento. Su vocación de escritor despierta en medio de humanistas ebrios de griego y apasionados de Erasmo. Su culto por San Pablo no se puede comparar más que con su gusto por los cuentos alegres: en el cenáculo erasmiano en que cada cual busca afanosamente las mejores historietas monásticas, se le tiene a él por el mejor cazador de ese jabalí.^[25] Pero él permanece fiel a los recuerdos de Escalona. Si la portada de su primer libro no lleva nombre de autor, se lee en cambio el de Don Diego López Pacheco: al viejo Marqués de Villena está dedicado el *Diálogo de doctrina cristiana*, que salió el 14 de enero de 1529 de las prensas de Miguel de Eguía.

La forma que en él se adopta es la del coloquio erasmiano, puesto ya tan honrosamente por Alfonso de Valdés al servicio de la causa imperial. La obra de Juan es más austera, porque, como su título lo anuncia, es un catecismo. Tiene, sin embargo, el encanto de una conversación entre dos personajes vivos, sentados junto a una fuente bajo la sombra de un jardín conventual de Granada. Se representa una especie de comedia entre dos interlocutores, a quienes se podría creer, a juzgar por sus nombres, escapados de un coloquio de Erasmo. Antronio es un sacerdote ignorante, Eusebio un religioso sabio y piadoso que ha trabado conocimiento con él casualmente, oyéndolo catequizar —y bastante mal— a los niños de su parroquia. Pero, por una razón que es fácil adivinar, la enseñanza de las verdades fundamentales se confía en este diálogo a un tercer personaje, éste histórico, y cuya muerte era sumamente reciente. El arzobispo de Granada Fray Pedro de Alba^[26] es quien da a Antronio y a Eusebio una inolvidable lección de catecismo en el jardín del monasterio en que toma algunos días de descanso. Valdés no ha elegido este nombre al azar. Sabe que Fray Pedro ha sido discípulo y familiar del gran Hernando de Talavera antes de ser su sucesor; sabe que él acaba de fundar un colegio en Granada.

[27] Pero, por lo demás, lo que Valdés hace expresar al Arzobispo es su propio pensamiento, en términos que volverá a emplear, casi a la letra, en una obra ulterior.^[28] ¿Qué mejor fianza para nuestro autor que la santa memoria de ese prelado? Valdés se cubre así con doble máscara, identificándose con el monje Eusebio, y encargando a Fray Pedro de expresar las ideas a que él es más afecto.

La ironía erasmiana se nos muestra en este diálogo severamente refrenada. Es raro que el Valdés aficionado a las historietas antimonásticas deje adivinar su presencia oculta. Es él quien sonríe bajo la cogulla de Eusebio cuando éste habla de un hermano lego de su convento para quien la diferencia entre cristianos y moros consiste en que los primeros se abstienen de carne en cuaresma. Y al oír esto Antronio se mofa del pobre fraile idiota, que debía ser “más aficionado al torrezno que al libro”.^[29] Antronio, el cura ignorante, es a su vez un desecho de la vida religiosa: cuenta ingenuamente cómo se hizo fraile en su temprana juventud, cómo recibió las órdenes sin saber latín, sólo porque “tenía buena voz”, y cómo finalmente colgó los hábitos a consecuencia de “un desconcierto”.^[30] El *Monachatus non est pietas* no está, pues, ausente de este libro, pero casi siempre está sobreentendido. Los votos se ponen en su verdadero lugar: son simples medios para guardar más seguramente “el voto del bautismo”.^[31] Se alude a los que se creen “más que cristianos” en virtud de “no sé qué ceremonias y devociones”, a predicadores que tuercen la palabra divina o que cuentan en el púlpito falsos milagros para servir a sus diabólicos intereses^[32] (puesto que los tales no tienen otro dios que su vientre); en ese pasaje se reconoce a los γαστροδόουλοι estigmatizados por Erasmo. Pero las partes burlonas o apasionadas son excepcionales en nuestro *Diálogo*, verdadero catecismo en que domina la unción.

Su plan no tiene nada de imprevisto: el Credo, los diez mandamientos de Dios, los siete pecados capitales, las cuatro virtu-

des cardinales, las tres virtudes teologales, los siete dones del Espíritu Santo, los cinco mandamientos de la Iglesia, el Pater Noster, un resumen de la Biblia, algunas consideraciones sobre la instrucción de los niños y la cultura religiosa de los adultos, y finalmente el Sermón de la Montaña en una traducción nueva según el texto griego: tal es el sumario del *Diálogo*. Sin embargo, es algo más que un trivial catecismo. Desde las primeras réplicas del Arzobispo, el cristianismo en espíritu se expresa con autoridad en sus páginas.

El principal interés del comentario del Credo es que está tomado casi textualmente del coloquio erasmiano *Inquisitio de fide*.^[33] En éste había puesto Erasmo, como se sabe, una intención bastante atrevida: supone que un ortodoxo somete a examen la fe de un luterano interrogándolo sobre el contenido del símbolo, y que este excomulgado comenta cada uno de los artículos como podría hacerlo el doctor más ortodoxo. Esto equivalía a insinuar que el cisma luterano dejaba subsistir un acuerdo profundo sobre las creencias fundamentales. Pero ya se ve que el comentario pierde todo su veneno desde el momento que se pone en boca de un arzobispo. Valdés no piensa —como no lo pensaba Erasmo— disputar sobre el misterio de la Trinidad. Ni siquiera trata de hacer entrever, en los orígenes, una época en que los discípulos de Cristo prescindían de un dogma formulado: apenas si alude a este tema candente cuando habla del “Credo o Símbolo que decimos de los Apóstoles”.^[34] La revolución religiosa del siglo XVI, si se desvía de la metafísica alejandrina y medieval, no ve todavía muy bien cómo una argumentación histórica permitiría sacudirla. Esta revolución se adhiere apasionadamente al dogma de la Redención, al misterio de la Cruz tal como lo formuló San Pablo, y esto, junto con la predicación moral de Cristo, le basta para definir cierta manera de vivir el cristianismo, desde las profundidades íntimas de la conciencia hasta el detalle de la acción. La utilización de Eras-

mo no impide a Valdés conservar su libertad en este comentario del Credo. Elimina sistemáticamente las digresiones históricas o críticas^[35] de su modelo, sus pullas atrevidas contra el culto de las reliquias o el particularismo de los frailes.^[36] Acentúa sobre todo, desde estas páginas consagradas a la exposición del dogma, la importancia de la fe justificante,^[37] ese misterioso resorte de la ética cristiana. Trátase de los mandamientos de Dios, de los pecados o de las virtudes, el comentario del *Diálogo* volverá siempre, con significativa insistencia, a lo que Valdés considera como raíz de la vida religiosa.

El quinto mandamiento dice al hombre: “No matarás”. ¿Quiere esto decir que se le cumple perfectamente si uno no comete asesinato? Ésta es la interpretación de los fariseos, para quienes la moral consiste en la observancia de cierto número de preceptos. Pero Cristo nos advierte: “Si vuestra justicia no fuere mayor que la de los fariseos e letrados, no entraréis en el reino de Dios”. Y asimila con el criminal al hombre que se encoleriza contra su prójimo.^[38] La ética cristiana exige, no el cumplimiento de actos determinados o el respeto de prohibiciones precisas, sino cierto estado de alma que Valdés, a falta de palabra más satisfactoria, llama perfección.^[39] Poco a poco todos los mandamientos, si se espiritualiza su sentido como Cristo invita a hacerlo a sus discípulos en el Sermón de la Montaña, se reúnen en una sola exigencia de amor infinito. A un doctor de la Ley que pregunta cuál es el mandamiento supremo, Jesús responde: “Amarás a tu Señor Dios de todo tu corazón y con toda tu ánima y con toda tu voluntad, y éste es el primero y mayor mandamiento en la Ley. Pero el segundo semejante es a éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Y añade luego: Destos dos mandamientos pende toda la Ley y los Profetas”. Valdés, empleando a este propósito un dilema clásico, muestra al alma obligada a escoger entre el amor de Dios y el amor propio. “En esto no hay medio”: el hombre “ha de amar a sí mismo, y por

su provecho y interese todas las cosas, o ha de amar a Dios, y en Dios y para gloria de Dios todas las cosas”. El alma convertida al amor divino se siente levantada por una grande alegría. Siéntete la verdad de “lo que dijo Jesucristo Nuestro Señor: que su yugo es apacible y su carga liviana”. Mide el amor de Dios que está en ella por el entusiasmo alegre que la empuja al cumplimiento de la ley divina. Y si se somete lealmente a esta prueba, se siente aún a buena distancia de la perfección del amor: “Siempre hallaréis, por muy bueno que a vuestro parecer seáis, que os falta algo, y aun mucho; y cuando os pareciere que no os falta nada, tened por cierto que os falta todo”.^[40] Así, aquello que Valdés llama, con el ingenuo Antronio, la moral de los “perfectos”, es un movimiento sin término hacia una perfección jamás alcanzada.

Antronio representa, en el *Diálogo*, la resistencia del grueso buen sentido a una ética tan enemiga de las satisfacciones fáciles. Representa también a la Iglesia, en la medida en que se adapta al paso del “mundo tal como anda”, en que considera la sublime doctrina del Sermón de la Montaña como reservada a una minoría de “perfectos”, fuera de la cual no está prohibido intitularse cristiano. De acuerdo con esta concepción del cristianismo, Cristo completa la ley estrictamente obligatoria con consejos cuya observancia es facultativa. Precisamente por eso, todo el mundo tenía por revolucionarios a los alumbrados discípulos de Alcaraz y al Obispo Cazalla cuando sostenían que no existen *consejos* en el Evangelio, sino que todo en él es mandamiento. Este evangelismo radical se denunciaba, según hemos visto, como coincidente con la doctrina de Erasmo en el *Enchiridion*.^[41] No se puede decir que se la haya condenado oficialmente, pero sí era bastante sospechosa. El Edicto de 1525 contra los alumbrados no la transcribe en forma general entre las cuarenta y ocho proposiciones que denuncia: sin embargo, la proposición XXXV, “Que en ninguna manera se había de ju-

rar”, calificada de errónea y de herética, es precisamente uno de esos preceptos del Sermón de la Montaña en que los iluminados querían ver mandamientos y no simples consejos. Renunciar al juramento era una revolución para la sociedad civil y religiosa.^[42] Para el evangelismo puro era una revolución necesaria, porque Cristo condena claramente esta práctica y exige una veracidad absoluta, que pueda prescindir de las ceremonias. Valdés no ve salvación para la sociedad fuera del camino trazado por los sublimes “consejos”: “Yo así creo que son consejos, y aun tales, que sin ellos no se puede guardar perfectamente la paz y tranquilidad cristiana”.^[43] Las enseñanzas de Alcaraz y de Erasmo han tomado nuevo vigor por la meditación del Sermón de la Montaña, que Valdés se ha empeñado en traducir fielmente según el original griego para que fuera el coronamiento de su *Doctrina*.

El catecismo se eleva aquí a una especie de sublimidad. Valdés no se siente muy a gusto en la moral codificada, en los catálogos de pecados y virtudes. Si mantiene la distinción venerable de los diez mandamientos, tiene cuidado de hacer notar que el primero comprende a todos los demás. Resuelve no enumerar las diversas especies de hombres que pecan contra el primer mandamiento: “Toparéis por ahí mil confesionarios que os lo digan, especialmente uno de un Maestro Ciruelo”, dice nuestro erasmista con imperceptible sonrisa.^[44] Tampoco se hace el ánimo a catalogar las obras de misericordia.^[45] Si se resigna —contra su gusto^[46]— a tratar de los siete pecados capitales uno después de otro, rechaza toda la casuística de las *circunstancias*^[47] que agravan o atenúan el pecado. Estas distinciones proceden de un espíritu de escrúpulo o de regateo: repugnan a la generosidad, a la libertad de un alma que aspira a la perfección. Sólo la intención califica verdaderamente al pecado y traza a grandes rasgos la frontera entre pecadores por flaqueza y pecadores por infidelidad.^[48] El espíritu lo es todo. Valdés no se de-

tiene jamás en la letra de un precepto. Imitando el método que le enseña Cristo y que Erasmo no se cansa de ilustrar con innumerables aplicaciones, se eleva de toda ley formulada a la busca de una perfección íntima: “No ternás dios nuevo ni adorarás dios ajeno” conduce a detestar la idolatría interior y a concebir el más elevado amor de Dios. “No tomarás el nombre de tu señor Dios en vano” es la prohibición absoluta de jurar. “Sanctificar las fiestas” no es el supersticioso descanso dominical de esos aldeanos que creen que Dios les manda granizo si alguno de ellos ha sembrado nabos en domingo, no: santificar el domingo significa buscar en ese día una santidad más alta. “No matarás” es “amarás a tu prójimo como a ti mismo”; “no hurtarás” es “sé pobre de espíritu”,^[49] y así en los demás casos. Antronio queda aturdido ante semejante moral. Pero cada vez que resiste a exigencias que le parecen dirigidas sólo a los “perfectos”, el Arzobispo contesta: “A la fee sí, para los perfectos son estas cosas, conviene a saber, para los cristianos y no para los infieles”.^[50] Cristiandad y busca de la perfección son dos términos sinónimos. Los dos mandamientos supremos de Cristo se resuelven finalmente en uno solo:^[51] “Sed perfectos como mi Padre celestial es perfecto”.

Nada hay, hasta aquí, que Valdés no encuentre formulado, y con insistencia, en el *Enchiridion* de Erasmo. Si esta doctrina de perfección cristiana toma, en el *Diálogo*, un acento nuevo, es que aquí está misteriosamente ligada con una doctrina de la nada del hombre entregado a sus propias fuerzas, y la gracia es la que trae la solución de la antinomia. Es claro que en Erasmo hay algo que ocupa el lugar de la gracia. Es el sentimiento que todo cristiano, una vez que ha gustado la dulzura del Evangelio, experimenta de hallarse incorporado a Cristo, de ser miembro de un gran cuerpo cuya cabeza es Cristo. Esta hermosa imagen, cuyos contornos repasa siempre con complacencia el traductor español del *Enchiridion*, es, junto con la oposición del espíritu y

la carne, el gran descubrimiento que Erasmo ha hecho en San Pablo. Da un sentido divino a su ideal de fraternidad humana. Establece un canal entre el hombre y Dios. El hombre, por más que siga sintiéndose libre, se siente también participante de una fuerza infinita. La buena nueva de su liberación lo sustrae a la tiranía de la carne sin dejarle tiempo de medir esta tiranía. La perfección hacia la cual es levantado no tiene, por debajo de ella, un abismo de pecado que cause vértigo.

Valdés, quizá porque Alcaraz lo había acostumbrado a decir *no* a su propia voluntad, ha descubierto en San Pablo una cosa muy diferente. En él, como en María Cazalla,^[52] resuena con fuerza el grito angustiado: “No hago el bien que amo, y odio el mal que hago”. Cuando comenta el Pater —siguiendo no ya a Erasmo, como cuando comenta el Credo, sino fiándose sólo de la inspiración divina^[53]—, da al *fiat voluntas tua* el sentido de una oposición absoluta entre la voluntad de Dios y la pobre voluntad individual:

Padre Eterno, puesto caso que mi sentible carne se sienta, no curéis, sino haced lo que hacéis; dadme el castigo que quisiéredes; cumplid vuestra voluntad e no la mía, la cual en ninguna manera quiero que se cumpla, pues siempre es contraria a la vuestra, la cual sola es buena, así como sólo Vos sois bueno, y la mía es siempre mala, aun cuando me parece muy buena.^[54]

Con este vivo sentido del pecado ha leído Valdés la Epístola a los Romanos: “No hay justo, ni uno solo”.^[55] La humanidad no se divide en buenos y malos, en santos y pecadores. El justo es el pecador justificado por la misericordia divina, porque es débil pero no sin fe: *Simul peccator et justus*.^[56] Los justos no son tales porque respeten la Ley: “La Ley no hace más que dar el conocimiento del pecado”.^[57]

“Yo no conocí el pecado sino por la Ley”.^[58] Estas palabras de San Pablo sirven aquí de hilo conductor a toda la interpretación de los mandamientos; es y seguirá siendo el eje mismo de la enseñanza valdesiana sobre la oposición de la Ley y el Evangelio.

Expresa en pocas palabras que el sentimiento de la obligación y el sentimiento del pecado son inseparables: como el anverso y el reverso de la conciencia moral. A esta aseveración San Pablo superpone, al parecer, un pensamiento más pesimista: el de que la Ley multiplica el pecado provocando un instinto profundo de desobediencia. Pero Valdés no ahonda por ese lado. La Ley, según él, nos hace conocer el pecado, en la medida en que ella significa un despertar de la conciencia. Cuando Dios dice *Non habebis deos alienos*,

parece que a cada uno de nosotros dice: ¡Oh hombre pecador! Sábete que con tus fuerzas ni tus ejercicios jamás podrás venir a tanta perfición que no adores dioses ajenos, porque, puesto caso que no adores exteriormente estatuas, en tu corazón empero amas más las criaturas que a Mí.^[59]

Tal es, al menos, el sentido del Decálogo cuando se le ha superado gracias al Evangelio:

Dice Sant Pablo que la Ley se dió para que mostrase el pecado, quiere decir, para que nos mostrase cómo en muchas cosas cada día pecamos, porque del pecado de nuestro primer padre cobramos esta mala inclinación de ser aparejados para mal. Esta mala inclinación no la conocimos hasta que vino la Ley, la cual nos la mostró, e nos mostró asimesmo el bien. Pero no era bastante para darnos fuerzas para obrarlo; solamente ganábamos con ella que nos daba a conocer nuestra miseria, poquedad e mala inclinación, para que con este conocimiento nos humillásemos delante de Dios y nos conociésemos por pecadores. Y así dice Sant Pablo que no conociera la concupiscencia si no le dijera la Ley: No cobdiciarás. Veis aquí el oficio de la Ley. Después, venido Jesucristo, danos espíritu con que obremos aquello que la Ley nos muestra que es bueno, y de aquí nos viene que conocemos que lo que por nuestras fuerzas y industria no pudíamos hacer, mediante el favor de Jesucristo podamos cumplir, y así conocemos por experiencia cómo nosotros por nuestra propia naturaleza no podemos hacer cosa perfectamente buena, y que por el favor de Jesucristo podamos hacer y cumplir todo lo que conocemos ser bueno. Y así, desconfiando totalmente de nuestras propias fuerzas, aprendemos a confiar enteramente en el favor y gracia divina... De lo dicho podéis colegir la diferencia que hay entre la Ley y el Evangelio.^[60]

Así, de modo más explícito que en Erasmo, se invita al alma a confesar su propia nada y a poner toda su fe en una intervención sobrenatural que, de esta nada, hará una plenitud. El Evangelio, coronamiento supremo de la vida espiritual, no es

una región de moralidad sublime a donde el alma se eleva con sus propias alas en virtud de un poder divino que se le diera de una vez por todas. Es la buena nueva de la Redención, la seguridad de que el auxilio divino no faltará a quien lo invoque desde el fondo de su alma. La perfección a que Cristo llama a los hombres es infinita, pero Él es quien los alza hasta ella. Vida moral y vida religiosa se confunden para el cristiano.

Si Antronio es rebelde a las exigencias de la pura moral evangélica, es que no concibe el carácter divino de la más alta vida moral. Los mandamientos, en su tenor literal, eran perfectamente claros para él. Y helos aquí transmutados en otras tantas exigencias infinitas que el alma no tiene el poder de satisfacer. Más aún, el alma no tendrá posibilidad de satisfacerlas si ante todo no es consciente de su radical impotencia. Esta paradoja es el nudo del cristianismo según San Pablo y según Valdés. Pero Dios deshace el nudo: “Solamente el varón espiritual” guarda los mandamientos. ¿Qué quiere decir esto? Antronio está acostumbrado a llamar espirituales a los hombres separados del mundo por votos de pobreza, obediencia y castidad. El varón espiritual de que habla Valdés es “el que gusta e siente las cosas espirituales y en ellas se deleita y descansa, y de las corporales y exteriores ningún caso hace, antes las menosprecia como cosas inferiores a él, y, en fin, el que nene puesto en Dios todo su amor, e lo vivifica e conserva la gracia del Espíritu Santo”.^[61] El Espíritu Santo es la fuente única de toda vida espiritual. Nada tiene de sorprendente que la cima del primer catecismo valdesiano, como de la doctrina valdesiana ulterior, sea la doctrina de las virtudes teologales y de los dones del Espíritu Santo.

Después de esforzarse, sin provecho, con buen número de autoridades de la Sagrada Escritura, en distinguir los siete dones que distingue la tradición de la Iglesia, el buen Arzobispo concluye en un arranque de fervor:

Veis aquí lo que yo sé de los dones del Espíritu Santo, y allende desto sé dellos otra cosa más provechosa, esto es, que vale más gustarlos y sentirlos en el ánima, que no platicarlos ni decirlos con la lengua. ¡Oh, váleme Dios, y cuan grande dulzura y qué maravilloso gozo debe sentir el ánima cuando conoce en alguna manera en sí estas tan ricas joyas o parte dellas, dadas de mano de su esposo Jesucristo! ¡Qué alegría, qué contentamiento, qué descanso! ¡Cómo se hallará rica y bienaventurada con tan verdaderas riquezas, y cómo terná por basura estas cosas que los amadores del mundo tienen por riquezas! ¡Con cuánto señorío las poseerá! ¡Con cuánta liberalidad las repartirá! Tengo yo por muy averiguado que el que no goza destas riquezas espirituales no puede, como debe, menospreciar las corporales ni ser señor dellas. Cuando esto pienso, no tengo en mucho los trabajos, las fatigas, los tormentos, las afrentas, los martirios que dicen que los santos mártires pasaron. Pues sin dubda temían adornadas sus ánimas con estos tan ricos joyeles, los cuales sentían y conocían que eran una manera de empresa o prenda de la vida eterna, y, allende desto, porque los llevaba al martirio el amor, el cual dice [el Sabio] que es fuerte como la muerte.^[62]

Este amor es a su vez un don del cielo. Es la más sublime de las virtudes teologales, según San Pablo.^[63] Valdés dirá más tarde que la fe, la esperanza y la caridad son los más eminentes de los dones del Espíritu Santo. Ya esta fórmula atrevida está como sobreentendida en su catecismo.^[64] Y ya estas virtudes parecen el objeto predilecto de sus meditaciones religiosas. Afirmar vigorosamente la unidad de todas ellas.^[65] “Están tan conjuntas e ayuntadas entre sí, que la una nace de la otra, e así tengo por muy averiguado que el que perfetamente tuviere la una, las terná todas tres”. La *fe* puede ser de dos especies: fe-creencia o fe-confianza. La primera nos hace creer un relato de cosas que no hemos visto; esta fe “pué[de]la tener un ladrón y un desuellacaras, aunque imperfecta”: también puede estar *muerta*. La segunda es la fe *viva* que nos hace creer en la palabra de Dios y depositar en Dios una confianza absoluta.^[66] Ya se ve cuán emparentada está con la *esperanza*. Para distinguir ambas virtudes, Valdés necesita recurrir a una comparación ingeniosa de la que resulta que la esperanza tiene por objeto la salvación y la bienaventuranza eterna; y la fe, la ayuda divina que nos conduce a esa salvación y a esa bienaventuranza.^[67] Pero, sobre todo, esta fe viva está tan penetrada de amor, que es la fuente de las obras de *caridad*. Es como un fuego vivo en el corazón de los fieles,

un fuego que no puede menos de difundir en tomo su calor. La caridad, amor de Dios y del prójimo, es, pues, el resplandor visible de la fe. Es la señal de reconocimiento que Cristo ha dado a los suyos. San Pablo la pone por encima de la fe y de la esperanza porque ella les da el sello de autenticidad.^[68]

Este amor, inseparable de la fe, es el que hace fácil la perfección, a primera vista inaccesible, que el Evangelio exige del hombre. Pertenece, en efecto, a una región espiritual que es divina lo mismo que humana. Se podría decir que es el lugar de los intercambios entre el alma y Dios. El hombre no obedece verdaderamente la ley divina si no tiene esta caridad, que es amor perfecto de Dios. Valdés insiste en ello a propósito de los mandamientos, y establece que este amor es una gracia que hay que pedir a Dios en perpetua oración.^[69] Así como la perfección moral es un movimiento interminable hacia la perfección, así el amor y la fe que la sostienen son una aspiración insaciable a más amor y a más fe. La oración, en su pureza, es un simple acudir a la ayuda divina. El alma, despertada a la vida religiosa, se siente siempre insuficiente: su oración más significativa es la del padre que pide a Cristo la curación de su hijo poseso: “¡Señor, yo creo; mas Tú ayuda y favorece a mi incredulidad y poca fe!”.^[70]

Este catecismo, en el fondo, apunta ya, como apuntará el *Alfabeto*, a “enseñar la verdadera vía para adquirir la luz del Espíritu Santo”.^[71] Si no estampa con todas sus letras esta intención, es que olería a iluminismo. Pero la religión que aquí se expresa está plenamente suspendida de la gracia. No sería preciso empujarla mucho para llevarla a una doctrina del siervo arbitrio. Y, entre líneas, se puede leer una doctrina de la justificación por la fe. ¿Por qué Valdés no formula estas doctrinas? ¿Prudencia, quizá? Pero más aún voluntad de vivir el cristianismo sin enredarse en querellas doctrinales.^[72] Su gran palabra es *experiencia*.^[73] La nada del alma, la omnipotencia de Dios, la fuer-

za —amor o caridad— que el alma recibe de Dios para tender a un ideal de perfección que es propiamente divino, todas éstas son cosas que se experimentan. No se trata de enseñarlas dogmáticamente, sino de inclinar a las almas a tener experiencia de ellas a su vez, a sobrepasar el farisaico contentamiento de sí mismo para conocer la más pura alegría espiritual.

Pero esta religión ¿supone acaso un culto? Parece que prescindiría fácilmente de él. “Tenemos ya el tiempo que dijo Jesucristo que vernía, cuando los verdaderos adoradores habían de adorar a su Eterno Padre en espíritu y en verdad”.^[74] Dondequiera que dos o tres personas se reúnen en su nombre, Jesús está presente en su conversación y la ilumina.^[75] Pero la Iglesia existe, con sus sacramentos, sus ceremonias, sus usos. ¿El culto en espíritu y en verdad se opondría a todo esto? El ideal cristiano que Erasmo resume en dos palabras: *pax et unanimitas*, ¿no exige acaso más bien que el culto en espíritu se instale en el centro del culto exterior para darle un sentido y señalarle sus límites? Así es como Valdés lo entiende. La “reforma”, pues, en el sentido ordinario del término, tiene un lugar en su enseñanza religiosa; pero sobre todo la reforma de los abusos evidentes llevada a cabo por cada prelado en su diócesis. Así como el buen Arzobispo de Granada vigilará por que ninguno reciba de sus manos las órdenes sacerdotales sin ser digno de ellas,^[76] así también perseguirá la superstición de los ensalmadores que ponen la religión al servicio de su magia.^[77] Pero la autoridad del prelado no basta a todo. El descanso dominical, en toda la cristianidad, se guarda a la letra: pero el espíritu está ausente. Los que se abstienen religiosamente de trabajar en domingo ofenden a Dios, ese mismo día, con la mayor naturalidad del mundo. La acción del clero puede aquí también ejercerse útilmente, y el Arzobispo se ufana de que se comienza a poner remedio a esas cosas en su arzobispado. Sin embargo, cuando dice que “estas cosas tienen necesidad de remedio general”, cuando siente “el

poco cuidado que hay en poner este remedio”,^[78] es claro que Valdés piensa en el Concilio, y se puede suponer que vería con buenos ojos una reforma de estas observancias exteriores según consideraciones análogas a las que Erasmo exponía al Obispo de Basilea en su *De interdicto esu carniū*.^[79] Pero no es más que una discreta alusión.

En efecto, si Valdés prescindiría del culto exterior, prescinde igualmente de una reforma radical de este mismo culto. ¿Para qué, cuando basta tan poca cosa para cumplir con la Iglesia? Ante todo, es preciso hacer una división entre lo que ésta exige y las innumerables devociones facultativas —oraciones a los santos, ayunos, peregrinaciones— que se han añadido para satisfacer una piedad cegada por la idea de mérito. Según Valdés, existe una devoción que basta: amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo. Todas las devociones no valen nada sin ésa. Y si ésa se practica, las demás son accesorias.^[80]

Quedan los mandamientos de la Iglesia. Valdés no los discute, aunque no les concede a todos la misma reverencia en su fuero interno. En cada uno de ellos busca la intención, la significación espiritual. ¿Cuántos fieles hay que comprendan como se debe la obligación de oír misa los domingos y fiestas de guardar? Muchos están, en la misa, presentes con el cuerpo, pero ausentes con el espíritu, y “se están parlando en cosas que aun para detrás de sus fuegos no son honestas”. Otros —y esto apenas si es mejor que lo otro— ensartan salmo sobre salmo, padrenuestro sobre padrenuestro, sin dar descanso a su rosario ni levantar la nariz de su libro. Ignoran u olvidan el sacrificio de la misa. La epístola y el evangelio son tan ricos de sustancia, que muy bien pueden ocupar el espíritu todo un día: pero es preciso que el espíritu se aplique a encontrarla.^[81] La confesión no es obligatoria más que una vez al año, antes de Pascua; fuera de esto, no hay que hacer uso de ella sino cuando uno se siente en estado de pecado mortal, es decir, lo menos a menudo que sea

posible, jamás si se puede. Es preciso que a la confesión no nos lleve otra cosa que el dolor de haber ofendido a Dios. Los que acuden a ella por costumbre, o porque le atribuyen una virtud santificante, sin experimentar contrición, desvían a este sacramento de su verdadero uso.^[82] También la comunión es obligatoria una sola vez dentro del año. Pero este sacramento “ayuda maravillosamente al ánima que puramente lo recibe a vencer del todo los deseos de pecar”. Así, pues, es saludable recibirla a menudo, pero sin que se crea uno obligado a confesión previa si no se siente culpable de pecado mortal.^[83] Los ayunos deben guardarse en los días prescritos, pero sin olvidar la tradición de los Padres del desierto, para quienes el ayuno era una continua abstinencia de todo manjar refinado, y que comían con parsimonia el alimento más fácil de encontrar, fuese carne o pescado. Los fieles que tomen el ayuno tal como la Iglesia lo ha instituido, no abusarán de él supersticiosamente, y se persuadirán de que el ayuno principal del cristiano debe ser abstinencia de pecados y de vicios.^[84] Finalmente, de la obligación de pagar diezmos y primicias no hay nada que decir, porque el clero vela por que los fieles no falten a esta obligación: sólo que los sacerdotes deberían acordarse de que ellos tienen, en cambio, la obligación de dispensar la doctrina.^[85]

En el *Diálogo* está como sobreentendida una doble carta de la Iglesia, con derechos que están en equilibrio con los deberes, o, si así se prefiere, con deberes recíprocos del clero para con los fieles. —Misa y sermón, muy bien; pero que el predicador predique verdaderamente el Evangelio. —Confesión y eucaristía, sí: pero que los confesores no desfiguren la confesión presentándola como acto meritorio en sí mismo, como complemento necesario de la comunión; sobre todo, que no siembren en el alma de sus penitentes gérmenes de pecados con sus preguntas torpes. Su papel es el de tranquilizar y absolver, no el de inquietar. —Ayuno, ciertamente: pero no los ayunos multiplicados su-

persticiosamente por la devoción monástica. —Diezmos: pero justificados por la enseñanza de la doctrina. De la misma manera, las rentas de los beneficios, en que tantos eclesiásticos ven el medio de “sostener su honra”, se justifican sólo por el servicio de Dios y de los pobres.^[86] La Iglesia, según Valdés, necesita sacerdotes ilustrados y hombres libres: hombres y no muchachos. No llama a éstos a la comunión sino cuando están en edad de apreciar el bien que significa. No se afana en sujetarlos al ayuno, porque tiene cuidado de su salud, pero sobre todo porque no quiere inculcarles una idea falsa de la piedad.^[87]

En fin de cuentas, los mandamientos de la Iglesia permanecen, pero reducidos a un papel bastante borroso en la vida religiosa. El común de los fieles ve en ellos lo esencial de la religión y de buena gana los pondría por encima de los mandamientos de Dios, en los que se encierra la moral. Para Valdés, moral y religión ocupan un mismo lugar en los mandamientos de Dios: allí está el campo de la obligación más alta, la que exige la adhesión de todo el ser, la que pide no sólo la obediencia, sino también el amor. Los mandamientos de la Iglesia deslindan el terreno de una autoridad exterior, con la cual cumple el hombre una vez que ha ejecutado sus prescripciones, aunque sea contra su voluntad. La Iglesia no juzga más que de lo exterior: se puede guardar de mala gana la abstinencia de carne en cuaresma, se puede ir de mala gana a misa, y no por ello deja uno de cumplir con la Iglesia; hasta con Dios cumple uno, si la intención es pura: hay saludes frágiles para quienes el pescado es dañoso, y puede suceder que se tenga que escoger entre la misa y un deber más sagrado. En cambio, nadie será agradable a Dios si ama a su prójimo pesándole de que Dios se lo mande.^[88]

El acto esencial de la vida religiosa, según Valdés, es la oración, entendida como un acto privado y esencialmente interior: las oraciones no son fórmulas mágicas calculadas para producir cierto efecto. No se puede decir que sepa orar el que se fía ex-

clusivamente de fórmulas ya hechas, el que confía más en el ruido y multitud de las palabras que en “el ardiente deseo del ánimo”. Es decir, que si los libros de oraciones y los rosarios no se condenan, sí es muy independiente de su uso el valor de la oración.^[89] La oración verdadera de los cristianos es sobria en palabras y rica en sentido. El Pater Noster es la oración por excelencia, no sólo a causa de su origen evangélico, sino porque sus divinas palabras piden, en términos generales, aquello que conviene a la gloria de Dios y a la salvación del alma. Encierran una riqueza espiritual cuyo par no puede ver Valdés ni en el Ave María ni en la Salve Regina.^[90] El alma aprende, al pronunciarlas, a negar su propia voluntad, en cuanto es contraria a la de Dios; pide a Dios el pan espiritual de la gracia sin el cual no podría ella tener una “entera e firme conformidad” a la voluntad divina, ni cumplir los mandamientos.^[91] Así entendida, la oración es una manera de meditación. Es una purificación interior por la cual el alma se libera del amor propio y del farisaísmo, confiesa su nada y se entrega en manos de Dios, único que puede iluminarla.

Aquí llegamos a lo que hace las veces de mística en la religión valdesiana. El *Diálogo* rechaza deliberadamente ciertos métodos contemplativos que apelan a la imaginación. No es muy explícito a propósito de ellos. Pero fácilmente se adivina de qué se trata. Los alumbrados, como se sabe, se negaban a ver la cima de la vida interior en la evocación intensa de la pasión de Cristo.^[92] Este género de “imaginaciones” es, sin duda, el que rechaza Valdés, reprochándoles que dejan el alma, en fin de cuentas, “muy fría y seca”.^[93] Pero no se ve que esta crítica de la meditación imaginativa abra, en él, un camino hacia una doctrina propiamente mística. Para un fraile como Osuna, la cuestión es si la humanidad de Cristo, en la medida en que está emparentada con las cosas creadas, no sería una traba en la búsqueda de una contemplación más alta y más pura: es que él guía al alma hacia

un recogimiento exento de todo pensamiento distinto, hacia una ausencia de pensamiento en que todo pensar se halla incluido virtualmente.^[94] La “contemplación”, tal como Valdés la entiende, está mucho más cerca de la reflexión y menos separada de la acción. No es la suprema razón de ser de una vida encerrada en el claustro, sino más bien un replegarse sobre sí mismo, necesario en toda la vida. Su materia es la “ley de Dios”.^[95] Su punto de partida es la lectura. Erasmo, que tanto hizo para enseñar a sus contemporáneos a leer los libros sagrados, es aquí el maestro de Valdés. En su *Enchiridion*, en sus *Anotaciones*, en sus *Paráfrasis*, hasta en sus *Coloquios* (pensemos en la *Pietas puerilis* o en el *Convivium religiosum*), no se cansa de hacer resonar las palabras divinas y de despertar con ellas toda una dormida riqueza de armónicos humanos. El asunto por excelencia no es tanto saber qué *quieren decir* esas palabras, sino oír qué *dicen* ahora y aquí, y sentirse uno mismo aludido por ellas. La lectura entendida de ese modo es la búsqueda de una iluminación interior en que se encuentra una ayuda divina. Viene a transformarse, como espontáneamente, en oración y contemplación. Cuando se cierra el libro, queda uno “con un nuevo deseo de Dios y con una nueva afición a la virtud”.^[96]

Semejante meditación sobre un libro es cosa bastante nueva en esa España de los alumbrados en que la vida espiritual se había multiplicado hasta entonces sobre todo por la propaganda oral. Ha llegado ya la edad del libro. Las personas que leen se van haciendo legión. Valdés propone a todos una decena de volúmenes, todos traducidos del latín al castellano, y dignos de alimentar sus meditaciones solitarias. Su lista es infinitamente significativa. Son las *Epístolas*, *evangelios* y *sermones del año*, la *Vita Christi* del Cartujano, los *Morales sobre Job* de San Gregorio, las *Epístolas* de San Jerónimo y “algunas cositas que hay de Sant Agustín”. Es también —al lado de la *Imitación*— el *Enchiridion* de Erasmo, su *Explicación del Pater Noster*, su *Sermón*

del Niño Jesús y los folletos que contienen algunos de sus *Coloquios*.^[97]

Muchos se asombrarán tal vez de que, en este país en que el traductor del *Enchiridion* había hecho eco a los manifestos de Erasmo por la vulgarización de la Escritura,^[98] el público estuviera reducido todavía a traducciones envejecidas y fragmentarias del Nuevo Testamento. Valdés recomienda las *Epístolas y Evangelios* sin ocultar que le gustan muy poco los sermones que embarazan el volumen, y que la versión misma de las perícopas sagradas está muy lejos de satisfacerle. España no muestra mucha prisa en traducir a la lengua vulgar el conjunto de los libros santos. Se diría que le bastan textos selectos. Aun en materia de traducciones parciales, no se conoce ninguna versión nueva impresa en esta época, salvo un *Psalterio de David* publicado en Lisboa a fines de 1529 por Gómez de Santofimia.^[99] De una versión manuscrita del Evangelio según San Mateo, sólo el último fascículo se conserva entre los papeles de Alfonso de Valdés.

Con esto se comprenderá el gran interés de la traducción personal que Juan de Valdés intentó del Sermón de la Montaña, como a título de ejemplo. Siguió, a ojos vistas, el *Novum Instrumentum* de Erasmo, texto griego y versión latina.^[100] Como el propio Erasmo, nuestro erasmista tiende a rejuvenecer el Evangelio y a hacerlo renacer en toda su frescura. No es ya el castellano abrupto y arcaico de las *Epístolas y Evangelios*. No son ya los versículos de la Vulgata convertidos en hábito, como la liturgia en que se injieren. A fuerza de repetir *Beati pacifici* o *Bienaventurados los pacíficos* olvidamos lo que estas palabras quieren decir. Pero en la edición erasmiana o en la traducción de Valdés, las bienaventuranzas dejan de ser una fórmula mágica generadora de bienaventuranza: convidan al alma a meditar sobre la felicidad según Dios. El texto griego nos despierta: Μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ¡Afortunados los hacedores de

paz! Y Valdés traduce: “¡Bienaventurados son los que ponen en paz a sus prójimos!”.^[101]

En fin, la Biblia, tomada como un mensaje indivisible, está representada en el *Diálogo* por un “compendio de la Sagrada Escritura”. Allí resume Valdés en pocas páginas toda la historia sagrada sin más pretensión que la de poner en orden las cosas que todos saben “de oírlas en sermones”.^[102] Señala su sentido profundo, el que no captan los predicadores amigos de la anécdota o del simbolismo sutil: drama del pecado y de la redención, contraste de la antigua y de la nueva Ley, tales son las grandes lecciones de la historia de un pueblo siempre rebelde, pero que jamás pudo cansar la paciencia divina. ¡Qué aliento para los hombres, si éstos quisieran ponerse en manos de Dios con confianza absoluta! Así, el catecismo valdesiano vuelve siempre a sus temas fundamentales: invitación a la fe; promesa de gracia, confirmada por toda la historia del pueblo elegido; exigencia de perfección que el Sermón de la Montaña hace resonar, para concluir, como un llamamiento subyugador, no como un código cargado de amenazas...

IV

Este *Diálogo* era el primer ensayo de uno de los más auténticos genios religiosos del siglo. Pero era también el movimiento de Alcalá, era todo el iluminismo erasmizante, que se expresaban en él. Tovar, es cierto, desaprobará su publicación: el libro, según él, no había sido madurado.^[1] Pero ¿no es Tovar el representante típico de esa cultura española que su hermano comparaba con el citaredo Aspendio porque “cantaba para adentro”, y que, como no llegaba a expresarse por el libro, no se comunicaba más que en un círculo restringido, de alma a alma? Tal como estaba, el libro de Juan de Valdés era capaz de llevar lejos de Alcalá, a toda la Península, el ideal religioso elaborado al calor de pequeños cenáculos espirituales. Al Doctor Sancho Carranza de Miranda, nombrado recientemente Inquisidor en su Navarra

natal, le pareció tan bueno, que compró varios ejemplares para difundir el libro por su tierra.^[2]

Pero allí estaba, alerta, una ortodoxia más puntillosa. Algún Ciruelo sintió la ponzoña iluminista, o bien algún fraile a quien no había engañado el religioso disfraz de Eusebio. Según el método consagrado, se extrajeron seguramente del libro ciertas proposiciones malsonantes y se las denunció a la Inquisición. No sabemos cuáles fueron las frases que dieron pie a la sospecha. Pero al menos tenemos una indicación de María Cazalla. Alguien le había enviado el *Diálogo* desde Alcalá, y ella lo leyó como un buen libro hasta el día en que oyó al franciscano Fr. Pedro de Vitoria denunciarlo en un sermón: lo arrinconó entonces “en el suelo de un arca” prohibiendo a sus hijas que lo leyesen. Ahora bien, hablando de este asunto ante los Inquisidores, dirá que su admiración por el *Diálogo* no era sin reservas: le parecía que “en él pudieron decirse mejor y sin escándalo algunas cosas, como, por ejemplo, aquellas tocantes a diezmos, primicias y confesión”.^[3] Una de las opiniones escandalosas del libro era, sin duda alguna, que convenía confesarse sólo cuando uno se sintiera en pecado mortal —haciendo abstracción de la confesión obligatoria de Pascua Florida—, y que no era necesario creerse obligado a confesarse antes de cada comunión. El sastre García Vargas, cuyo testimonio inclinó a los Inquisidores a interrogar a María respecto al libro de Valdés, declaraba que, “hablando con María Cazalla acerca del libro de la *Doctrina cristiana*, le dijo que le parecía bueno, pero que ella no se llegaría al sacramento de la Eucaristía sin confesar antes”.^[4]

De todos modos, el *Diálogo* fue denunciado a la Suprema, que adoptó respecto a él un procedimiento comparable al que se había aplicado a los escritos de Erasmo. Pero el asunto era menos grave. Se confió el examen del libro a una comisión de teólogos de Alcalá^[5] cuando el cuerpo del delito salía de las prensas de Miguel de Eguía. Se puede admitir, por otra parte,

que la Suprema no ignoraba el nombre del autor; sabía que, al poner su suerte en manos de los *Complutenses*, no le hacía correr muy gran peligro. La comisión se reunía en el aposento de Mateo Pascual, rector del Colegio de San Ildefonso en ese año de 1529. Conocemos los nombres de unos diez doctores que formaban parte de ella. Ciruelo, enemigo de las novedades, no había sido nombrado. En cambio, se ve allí el nombre del Canciller Pedro de Lerma, conocido por sus simpatías erasmianas. Hernán Vázquez, hermano de Fray Dionisio, y sin duda erasmizante como él, parece haberse hecho abogado del libro de Valdés. Se sentía un poco solidario del autor, puesto que éste le había sometido su obra manuscrita. En ella había hecho algunas supresiones. Pero tal como estaba impresa, él no encontraba nada que no se pudiera excusar o glosar en sentido favorable. Nuestros teólogos se reunieron varias veces, aunque no todos fueron muy asiduos a las sesiones. Evidentemente, ninguno de ellos tomaba el asunto por lo trágico. El Doctor Juan de Medina se dirigió al autor en persona para pedirle explicaciones acerca de varias proposiciones del *Diálogo*: Valdés le juró que él las tomaba en el sentido más ortodoxo.

Desde el exterior, se ejercían ciertas presiones oficiosas. Juan de Vergara intervino con el prestigio inherente a su calidad de secretario del Arzobispo protector de la Universidad. No disimuló a sus antiguos colegas de San Ildefonso el interés que tenía por el autor del *Diálogo*, e insistió en que no se sacara de él una lista de proposiciones sospechosas: en lugar de calificar *more theologico* los pasajes enojosos, más valía modificarlos en vista de una nueva edición. Confirmó esta opinión el Doctor Sancho Carranza, que se presentó ante la comisión como portavoz del Inquisidor General en persona. Admirador de la primera hora del *Diálogo de doctrina cristiana*, estimaba que algunos ligeros retoques bastarían para hacerlo irreprochable. Y había tenido en realidad muy poco trabajo en persuadir de ello al Inquisidor

General, puesto que el Doctor Coronel, secretario de Manrique, veía las cosas de la misma manera. La conclusión de los teólogos de Alcalá debía ser, por consiguiente, lo que en realidad fue: un informe de los más benignos, considerado por la Suprema como una opinión favorable, y que no dio lugar a ninguna disposición prohibitoria.

Este asunto nos da la medida del poder de que disponía el erasmismo en 1529. Este año es un recodo. La conspiración erasmiana maniobra hábilmente, y además a plena luz, fiel a su ideal de renovación religiosa sin revolución. Se defiende sin trabajo, al parecer, contra los que denuncian en ella el veneno luterano o iluminista, fuerte con el apoyo de la Cancillería imperial, del Inquisidor General y del Primado. Pero la rueda de la fortuna está girando. El Emperador se dispone a salir de España. Ya, como si la potente imantación de su corte dejara de hacerse sentir, los erasmistas que el año 1527 había visto agrupados casi todos en Valladolid, se encuentran dispersos por toda la Península. El 15 de mayo, Alfonso de Valdés escribe desde Barcelona a Erasmo:^[6]

He transmitido tu saludo a los amigos, a saber, al Canciller, a Juan Dantisco, embajador de Polonia, y a otros que he visto aquí, muy fieles a tu persona. Todos los otros amigos están dispersos: Virués en Valladolid, Diego de la Cadena en Burgos, Carranza en Sevilla, Coronel y Vergara en Toledo, Morillon en Zaragoza,^[7] Olivar en Valencia; todos en buena salud, a lo que alcanzo a saber.

Por esta dispersión, la propagación del erasmismo se cumple sin duda, pero pierde un poco de su intensidad militante. Sobre todo, el proceso de los alumbrados no termina, como se podría creer, con la condena de Isabel de la Cruz y de Alcaraz: entra en nueva fase, infinitamente peligrosa para el erasmismo, con el arresto de Francisca Hernández y de Fr. Francisco Ortiz.

CAPÍTULO VIII

EL ERASMISMO AL SERVICIO DE LA POLÍTICA IMPERIAL

(1527-1532)

LOS *DIALOGOS* DE ALFONSO DE VALDÉS

I. *La responsabilidad del Saco de Roma, a cuenta de Dios*, II. *El Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*. III. *Su difusión. Desavenencias con el nuncio Baldassare Castiglione*. IV. *El Diálogo de Mercurio y Carón*. V. *Nuevas experiencias europeas: Bolonia. Augsburgo. Bruselas*. VI. *La Defensa de Erasmo por Alonso Enríquez y la Antapología de Sepúlveda*. VII. *Ratisbona y Viena. Muerte de Alfonso de Valdés*.

I

EL DÍA EN que se supo en Valladolid la toma y saqueo de Roma, el secretario Valdés recibía en su mesa a varios amigos. Los unos comentaban la noticia con satisfacción, los otros con horror. Rogaron al dueño de la casa que dijera su opinión sobre el gran acontecimiento. Él prometió hacerlo por escrito, porque la materia era demasiado difícil para que se tuviera derecho de pronunciar sobre ella un juicio improvisado.^[1] La reserva del Secretario imperial refleja la incertidumbre del dueño de la hora. Carlos, que desde hace muchos meses acusa al Papa de traicionar su misión y le urge a convocar el Concilio, tiene ahora al Papa en sus manos. Puede dictarle condiciones de paz. Lope de Soria, uno de sus agentes en Italia, le escribe desde Génova el 25 de mayo:

Si le pareciese que la Iglesia de Dios no está como debe y que la grandeza que tiene de estado temporal le da atrevimiento para solevar pueblos y convocar príncipes para hacer guerras, pienso que sin pecado puedo acordar a Vuestra Majestad que no lo sería reformarla, de suerte que tuviese por bien de atender a lo espiritual y dejar lo temporal a César, pues de derecho lo de Dios debe ser de Dios y lo de César de César.^[2]

Bartolomeo Gattinara, el 8 de junio, le escribe que todos esperan en Roma su decisión, “es decir, saber cómo quiere Vuestra Majestad que se gobierne la ciudad de Roma, y si en esta ciudad ha de haber alguna especie de sede apostólica o no”. Pero añade:

No dejaré de mencionar la opinión de ciertos criados de Vuestra Majestad, que dicen que no se debería suprimir del todo la sede apostólica de Roma, porque en ese caso el Rey de Francia creará un patriarca en su reino y negará obediencia a la dicha sede apostólica, y otro tanto harán el Rey de Inglaterra y los demás príncipes cristianos. Los dichos criados de Vuestra Majestad opinan que habrá que mantener la dicha sede apostólica en tal estado de sumisión, que Vuestra Majestad pueda siempre disponer de ella y darle órdenes.^[3]

El Emperador seguía perplejo, como poseído de estupor.^[4] Y cada día que pasaba hacía más inconcebible una solución radical como sería la supresión del poder temporal del Papa y la convocación inmediata de un Concilio. Las atrocidades cometidas en Roma escandalizaban a Europa. La opinión favorable al prestigio de la Santa Sede encontraba por fin terreno propicio para su propaganda.^[5] El descrédito del papado, sin cesar creciente desde principios del siglo, y cuya gravedad había podido medirse en el jubileo de 1525,^[6] había llegado a su punto extremo: el desprecio se cambiaba repentinamente en lástima, y se iba haciendo posible un renacimiento del respeto. No son sólo los enemigos de Carlos quienes se conmueven, sino hasta un príncipe neutral y amigo como el Rey de Portugal, su cuñado. A su embajador Antonio d’Azevedo, que le transmite las noticias llegadas a Valladolid respecto a los acontecimientos de Roma, se apresura a pedirle mayores detalles.^[7] ¿En qué consistieron las manifestaciones de pena del Emperador? ¿Desaprobó o

no la conducta de sus generales? Y el clero de Castilla ¿manifestó acaso su pesar e hizo alguna diligencia ante el soberano? ¿Qué se sabe de las intenciones de éste con respecto al Papa? En cuanto a la corte de Roma, ¿continúa despachando los negocios, o su actividad queda totalmente suspendida? ¿Se reúne el Emperador con mayor frecuencia en consejo? ¿Cuáles son los personajes más influyentes que participan en él, y en qué se ocupan? ¿Cómo reaccionan Francia e Inglaterra?

El gobierno imperial, hacia el cual convergen todas las miradas, no parece tener mucha prisa en arreglar sus diferencias con Roma por medio de una acción demasiado decisiva. Quiere ganar tiempo, y antes que nada hacer digerir a la humanidad las graves noticias que acaban de alarmarla. Es necesario finalmente tomar posición, presentar al mundo la versión española de los acontecimientos. El canciller Gattinara, no bien recibe, en Mónaco, la noticia del saco de Roma, escribe una carta al Emperador instándole a adoptar una actitud clara frente a Europa: tiene que escoger entre dos cosas: o dar la razón a sus generales y afirmar a grandes voces que se ha visto obligado a tomar las armas contra un “pseudopontífice” funesto para la paz cristiana, sistemáticamente reacio al Concilio reclamado por la opinión, o bien declinar toda responsabilidad, lamentar oficialmente lo que ha sucedido y expresar sus mejores deseos por la paz universal, sometiéndose por anticipado al juicio del Concilio general, único que puede acabar con tantos conflictos temporales y religiosos.^[8] El gobierno imperial acepta la segunda solución.

Alfonso de Valdés es quien, en los últimos días de julio, redacta el mensaje de Carlos V a los príncipes cristianos.^[9] El Emperador recordaba los servicios prestados por él a la paz y a la Santa Sede: la libertad devuelta al Rey de Francia después de Pavía, su negativa a escuchar los agravios de Alemania contra Roma; y, oponiendo la política de Clemente VII a la de sus predecesores, hacía recaer la responsabilidad de la culpa en los con-

sejeros malintencionados del Papa. Después de una ojeada histórica de los sucesos a partir de la formación de la Liga, llegaba al asalto de Roma. Acusaba de paso a sus enemigos de haber exagerado sus horrores. Pero, sobre todo, lo desaprobaba formalmente:

Aunque veemos esto haber sido fecho más por justo juicio de Dios que por fuerzas ni voluntad de hombres, y que ese mismo Dios en quien de verdad habernos puesto toda nuestra esperanza, quiso tomar venganza de los agravios que contra razón se nos hacían, sin que para ello [interviniese] de nuestra parte consentimiento ni voluntad alguna, habemos sentido tanta pena y dolor del desacato hecho a la Sede apostólica, que verdaderamente quisiéramos mucho más no vencer que quedar con tal victoria vencedor.

Finalmente, en términos vagos, expresaba la esperanza de que el acontecimiento redundara en gloria de Dios, gracias a la pacificación general y a la curación de los males que aquejaban a la cristiandad.

Poner el acontecimiento en la cuenta de Dios no era un hallazgo de Valdés. Era un lugar común entre los imperiales persuadidos de la misión providencial de su señor. Valdés encontraba la idea incorporada a la narración misma de los hechos en los informes recibidos de Roma por la Cancillería: “Todos tienen por cierto, escribía más explícitamente Bartolomeo Gattinara, que esto ha sucedido por juicio de Dios, porque la corte romana vivía en gran tiranía y desorden”.^[10] Pero Valdés ponía todo su calor de convicción en defender, ante los diplomáticos acreditados en Valladolid, la tesis de irresponsabilidad imperial. Por otra parte, como partidario decidido de la reforma de la Iglesia, quiere que Roma no haya sido castigada en vano; prepara los caminos al Concilio. Cuando la carta del Emperador a los príncipes cristianos se envía a la embajada de Polonia, Valdés va a ver personalmente al embajador Dantisco para explicarle que, con palabras encubiertas, se alude al Concilio en la conclusión del mensaje. No le oculta que el Emperador, impedido para proponer a la Santa Sede este remedio heroico, desea-

ría que el Rey de Polonia y los demás príncipes cristianos tomaran la iniciativa de una propuesta tan necesaria.^[11]

Por otra parte, varios días después escribió Carlos de su puño y letra al Papa^[12] expresándole firmemente su deseo de paz universal y de reforma. Invitaba a Clemente VII a convocar un Concilio para destruir las herejías, reducir a los infieles y restaurar la Santa Iglesia. Le daba su real palabra de no tolerar que se planteara en este Concilio la cuestión de la deposición o suspensión del Papa. No era comprometerse demasiado con el prisionero del Castillo de Sant'Angelo.

II

Valdés no olvidaba la promesa hecha a sus amigos. Fuera de la rigidez de las fórmulas diplomáticas, trataba de expresar su interpretación de los acontecimientos tal como tomaba forma en su conciencia de cristiano y de imperial, a medida que se iba enterando de todo por los minuciosos informes llegados de Roma. Nunca el pensamiento religioso, moral y político del erasmismo de España se abrió paso con mayor resolución. Valdés no piensa un solo minuto en escribir en latín, como el maestro que ha alimentado su espíritu. Latinista cuando es preciso, no sin torpezas,^[1] prefiere, para traducir las ideas que le son más caras, los recursos de la lengua materna. Además, si toma la pluma es para sus amigos de España, para todos sus compatriotas capaces de elevarse al cristianismo en espíritu.^[2] Los fariseos se cubren el rostro y hacen correr las noticias gritando que aquello es un sacrilegio. Quiñones, general de los franciscanos, ha llegado a Valladolid: se ha atrevido a decir al Emperador que si no se conduce como debe para con el Papa, será imposible llamarlo ya Emperador, y habrá que llamarlo más bien “capitán de Lutero”.^[3] Los timoratos no se atreven a ver en estos grandes males la promesa de un gran bien. Para contestar a sus jeremiadas, se esboza en el espíritu de Valdés un coloquio satírico más áspero que los de Erasmo. Tiene sobre su mesa, entre otros des-

pachos venidos de Roma, las cartas de Francisco de Salazar.^[4] Todos los horrores del saqueo están allí, con todo su patetismo. Sin embargo, Valdés no lee sin secreta ironía los informes, tan evocadores, de ese eclesiástico imperial, de ese espíritu positivo, incapaz de olvidar, en medio de la desolación romana, los beneficios vacantes de Sigüenza. Le parece ver cómo Salazar se aprovecha del primer apaciguamiento para ir a solicitar al Datario en el Castillo de Sant'Angelo y derramar algunas lágrimas por la miseria del Papa y de los cardenales, no sin reconocer *in petto* que tienen lo que se han buscado, y haciendo votos por que la Iglesia salga reformada de esa prueba. El muñeco se anima: este precioso informador se transforma en el interlocutor que Valdés necesita. El dato inicial del *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* se abre en su espíritu.^[5]

Un joven señor de la corte ve pasar por la plaza de Valladolid a un personaje extrañamente ataviado a la soldadesca: vacila en reconocer en él al Arcediano del Viso, que fue en Roma su mejor amigo. Pero es precisamente el Arcediano:^[6]

¿Quién os pudiera conocer de la manera que venís? Solíades traer vuestras ropas, unas más luengas que otras, arrastrando por el suelo, vuestro bonete y hábito eclesiástico, vuestros mozos y mula reverenda; véoos agora a pie, solo, y un sayo corto, una capa frisada, sin pelo; esa espada tan larga, ese bonete de soldado... Pues allende desto, con esa barba tan larga y esa cabeza sin ninguna señal de corona, ¿quién os pudiera conocer?

El Arcediano ha tenido que cambiar de vestido para salvarse de las brutalidades del ejército victorioso. Ha vivido la tragedia de la Ciudad Eterna y se asombra de que la Corte de España muestre por todo ello tan poco interés. Desborda de indignación contra los que han hecho mayores males a la Iglesia de Dios que el que turcos o paganos se hubieran atrevido a hacer. Para hablar sin testigos, el Arcediano y su amigo Lactancio entran en la iglesia de San Francisco; y después de dejar a su interlocutor lanzar invectivas contra el Emperador con apasionada

elocuencia, el joven señor con quien se identifica Valdés se pone a demostrarle por menudo las dos tesis que hemos visto resumidas en la carta de Carlos V a los príncipes cristianos:

Lo primero que haré será mostraros cómo el Emperador ninguna culpa tiene en lo que en Roma se ha hecho. Y lo segundo, cómo todo lo que ha acaecido ha sido por manifiesto juicio de Dios, para castigar aquella ciudad, donde con grande inominia de la religión cristiana reinaban todos los vicios que la malicia de los hombres podía inventar, y con aquel castigo despertar el pueblo cristiano, para que, remediados los males que padece, abramos los ojos e vivamos como cristianos, pues tanto nos preciamos deste nombre.^[7]

Si el Emperador no es responsable de la catástrofe romana, entonces, ¿quién lo es? Lactancio no incurre en la ingenuidad de descargar la culpa en el ejército. El crimen de los crímenes no es la violencia o la avidez de la soldadesca, sino la iniciativa misma de romper la paz. Y Valdés no vacila en echar esta responsabilidad al Papa, aunque en su mayor parte la descarga sobre sus funestos consejeros.^[8] Sí, el vicario de Cristo se ha manchado con ese gran crimen que es la guerra en sí misma, como si la guerra no fuera un escándalo para el cristianismo y para la simple naturaleza humana. Lactancio se acuerda de la *Querela pacis* de Erasmo cuando compara en este punto al hombre con las demás criaturas; pero exalta la vocación divina del hombre con una elocuencia más concentrada:

A todos los animales dio la natura armas para que se pudiesen defender y con que pudiesen ofender; a sólo el hombre, como a una cosa venida del cielo, adonde hay suma concordia, como a una cosa que acá había de representar la imagen de Dios, dejó desarmado. No quiso que hiciese guerra; quiso que entre los hombres hobiese tanta concordia como en el cielo entre los ángeles. ¡Et que agora seamos venidos a tan gran extremo de ceguedad, que más brutos que los mismos brutos animales, más bestias que las mismas bestias, nos matemos unos con otros! Las bestias viven en paz, y nosotros, peores que bestias, vivimos en guerra.^[9]

Pero ¿qué decir de un vicario de Cristo que hace la guerra?

¿Dónde halláis vos que mandó Jesucristo a los suyos que hiciesen guerra? Leed toda la doctrina evangélica, leed todas las epístolas canónicas: no hallaréis sino paz, concordia y unidad, amor y caridad. Cuando Jesucristo nació no tañeron alarma,

mas cantaron los ángeles: *Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis!* Paz nos dió cuando nació y paz cuando iba al martirio de la cruz. ¿Cuántas veces amonestó a los suyos esta paz y caridad? Y aún no contento con esto, rogaba al Padre que los suyos fuesen entre sí una misma cosa, como Él con su Padre. ¿Podríase pedir mayor conformidad? Pues aún más quiso: que los que su doctrina siguiesen no se diferenciasesen de los otros en vestidos, ni aun en diferencias de manjares, ni aun en ayunos, ni en ninguna otra cosa exterior, sino en obras de caridad. Pues el que ésta no tiene, ¿cómo será cristiano? E si no [es] cristiano, ¿cómo [será] Vicario de Jesucristo? [10]

La doctrina de paz, cuya expresión toma Valdés de su maestro Erasmo,^[11] condena de manera aplastante el monstruoso escándalo de un papa guerrero. Pero nuestro español, hombre de cancillería, no se contenta con hacer sonar el oro de las palabras evangélicas, sino que busca en el desenvolvimiento mismo del conflicto algo con que abrumar mejor al Papa y justificar al Emperador. Evoca la Lombardía dichosa y el mundo disfrutando de los beneficios de la paz: el esplendor de las ciudades, las casas de campo sonrientes en los jardines, los campesinos cosechando sus mieses y apacentando sus rebaños, los ciudadanos entregados a sus negocios, y los pobres favorecidos por la prosperidad general. En seguida, todo esto entregado al saqueo, al crimen, a la violación, por el vicario de Jesucristo, que eligió, para atacar al Emperador, el momento en que el turco se encuentra a las puertas del Imperio, como si quisiera entregar Hungría a los infieles. Larga, minuciosamente, como para responder por anticipado al relato que hará el Arcediano de las atrocidades del saco de mayo, Lactancio refiere las atrocidades cometidas en el otoño por los soldados del Papa a los partidarios de los Colonna, en represalia del primer pillaje de Roma: una noble doncella colgada por los pies, completamente desnuda, y partida en dos, viva, con una alabarda; las mujeres preñadas a quienes abrían los vientres a la vista de sus maridos, y los niños que éstas llevaban puestos a asar...^[12]

Valdés propone sin ambages la cuestión de los derechos y deberes del Papa en materia de política europea. Porque el debate

es precisamente entre el Emperador y el Papa. Lactancio deja a un lado, como con un encogerse de hombros, la tesis a que se aferrará el diplomático Castiglione, según la cual el Papa tomó las armas, no contra Carlos V, sino contra su ejército, cuyo desenfreno y extorsiones eran intolerables. “Pues si contra el ejército era, y el ejército se ha vengado, contesta Lactancio brutalmente al Arcediano, ¿por qué echáis la culpa al Emperador?”.^[13] De la misma manera, si acusa —como lo hace la carta a los príncipes cristianos— a los consejeros del Papa, no por ello descarga de responsabilidad al propio Papa: tenían culpa

los que lo ponían en ello, y también él, que tenía cabe sí ruin gente. ¿Pensáis vos que delante de Dios se escusará un príncipe echando la culpa a los de su consejo? No, no. Pues le dió Dios juicio, escoja buenas personas que estén en su consejo e aconsejarle han bien. E si las toma o las quiere tener malas, suya sea la culpa: e si no tiene juicio para escoger personas, deje el señorío.^[14]

El fondo del presente debate es la cuestión de qué cosa significa el papado. Ahora bien, el Papa está en la tierra para continuar a Cristo, para encarnar el espíritu evangélico. Es tan poco asimilable a un jefe de estado, que más le valdría dejarse despojar de todas sus posesiones, que no defenderlas con las armas en la mano. La Iglesia, para el Arcediano, y para el común del clero católico, es el gobierno pontificio, el colegio de los cardenales, los estados en que es soberano el Papa. Pero “el señorío y auctoridad de la Iglesia más consiste en hombres que no en gobernación de ciudades”. La Iglesia es, en verdad, la comunidad de los cristianos. “Luego el que es causa de la muerte de un hombre más despoja la Iglesia de Jesucristo que no el que quita al Romano Pontífice su señorío temporal”. El Papa guerrero es más culpable para con la Iglesia que el Emperador, que lo reduce a impotencia. Lactancio, por lo demás, no tiene empacho en pronunciarse sobre el principio mismo del poder temporal:

Si es necesario y provechoso que los Sumos Pontífices tengan señorío temporal o no, véanlo ellos. Ciertamente, a mi parecer, más libremente podrían entender en las cosas

espirituales si no se ocupasen en las temporales. Y aun... yo os prometo que cuando el Papa quisiese vivir como Vicario de Jesucristo, no solamente no le quitaría nadie sus tierras, mas le darían muchas más. Y veamos: ¿cómo tiene él lo que tiene, sino desta manera?^[15]

Pero no basta con mostrar que el Emperador tiene razón contra el Papa infiel a su misión divina. Si, en vez de considerar en él al vicario de Cristo, se quiere considerar en Clemente VII un príncipe italiano como los demás, su responsabilidad no es menos evidente. Su culpabilidad en la formación de la Liga es clara. La iniciativa de las hostilidades le corresponde también a él. La cuestión del ducado de Milán no era excusa válida. El Emperador, que lo había dado al Duque Francisco Sforza para demostrar sus intenciones conciliadoras, se lo ha quitado con el mejor derecho del mundo cuando este príncipe, rebelándose contra su señor natural, ha hecho causa común con la Liga. El Papa no tenía por qué mezclarse en la cuestión. El Emperador ha ofrecido arreglarla admitiendo que Sforza se disculpe ante él, ha prometido devolverle el ducado si demuestra su inocencia, y, en caso contrario, dárselo al Duque de Borbón, uno de los príncipes designados primitivamente por Clemente VII para recibir la investidura. El Papa ha querido la guerra porque pensaba expulsar al Emperador no solamente del Milanesado, sino también del reino de Nápoles.^[16] En el momento en que el ejército imperial irrumpió en Roma, dio al traste con los audaces proyectos de una nueva Liga en que entraba también el Rey de Inglaterra,^[17] y que tendía no sólo a despojar al Emperador de Nápoles y Sicilia, sino también a excomulgarlo y a perseguirlo con una guerra sin cuartel hasta la anulación del tratado de Madrid.

Valdés, como se ve, no quiere dejar ningún yerro de parte del Emperador. El Papa ha violado la tregua firmada con Hugo de Moncada^[18] después del golpe de sorpresa de los Colonna contra Roma. En cambio, nadie tiene derecho a decir que Car-

los haya violado la tregua firmada en marzo por Lannoy: él ha ratificado esta tregua, a pesar de que le es tan desastrosa. Pero mientras los correos llevaban el texto del acuerdo a Valladolid y regresaban a Roma con la ratificación, el ejército, no pagado, proseguía su marcha, y llegaba a Roma antes que la ratificación.

[19] Lactancio no quiere tampoco dejar decir a los partidarios del Papa que Roma fue capturada por una banda de herejes y de infieles:

Cuanto a los alemanes, no os consta a vos que sean luteranos, ni aun es de creer, pues los envió el rey don Hernando, hermano del Emperador, que persigue a los luteranos. Antes, vosotros recibistes en vuestro ejército los luteranos que se vinieron huyendo de Alemania, y con ellos hicistes guerra al Emperador. Pues cuanto a los españoles e italianos, que vos llamáis infieles, si el mal vivir queréis decir que es infidelidad, ¿qué más infieles que vosotros? ¿Dónde se hallaron más vicios, ni aun tantos, ni tan públicos, ni tan sin castigo como en aquella corte romana? ¿Quién nunca hizo tantas crueldades y abominaciones como el ejército del papa en tierras de coloneses?

[20]

El Arcediano se rinde: el Emperador es inocente de las desventuras de Roma. En todos los encadenamientos humanos que conducen a la catástrofe, de Roma han venido siempre las iniciativas funestas. Se presiente ya que no será menos completa la victoria de Lactancio en la segunda charla, en la cual procura interpretar esta catástrofe como un castigo del cielo. Desde el principio, se establece como un hecho la corrupción de la corte de Roma. El Arcediano confiesa que esta ciudad, que hubiera debido dar ejemplo de virtudes al mundo, estaba

llena de vicios, de tráfgos, de engaños y de manifiestas bellaquerías. Aquel vender de oficios, de beneficios, de bulas, de indulgencias, de dispensaciones, tan sin vergüenza que verdaderamente parecía una irrisión de la fe cristiana, y que los ministros de la Iglesia no tenían cuidado sino de inventar maneras para sacar dineros. Empeñó el Papa ciertos apóstoles que había de oro, y después hizo una imposición que se pagase en la expedición de las bulas *pro redemptione Apostolorum*?^[21]

Contra la ignominia de este “tráfago” han surgido grandes protestas desde comienzos del siglo, como otras tantas advertencias de Dios. Fueron, en primer lugar, las críticas elocuentes,

sabias y moderadas de Erasmo. Pero no tuvieron ningún fruto, y entonces Dios “permitió que se levantase aquel Fray Martín Luter”, que, no contento con insultar a Roma, ha desviado de su obediencia a la mayor parte de Alemania, causando así un golpe tremendo a la tesorería romana. Ha caído en la herejía, es cierto; pero ¿acaso hubiera caído en semejantes extremos si Roma hubiera tenido en cuenta sus justas advertencias, en vez de exasperarlo con la excomunión? No se quiso congregarse en ese momento el Concilio porque dar satisfacción a los *Centum gravamina* de la nación alemana equivalía a reducir “al hospital” al Papa y a todo el clero. Porque el primer agravio de Alemania era el escándalo de las rentas eclesiásticas desviadas de su destino y empleadas en alimentar la guerra, el vicio o el lujo, en vez de alimentar a los pobres; el escándalo también de las dispensas que se venden, dando entre los cristianos un privilegio a la riqueza.^[22] Lactancio se indigna de que se haga depender así del dinero las cosas santas, con el desprecio más absoluto de la pobreza evangélica:

Al bautismo, dineros; a la confirmación, dineros; al matrimonio, dineros; a las sacras órdenes, dineros; para confesar, dineros; para comulgar, dineros. No os darán la extrema unción sino por dineros, no tañerán campanas sino por dineros, no os enterarán en la iglesia sino por dineros, no oiréis misa en tiempo de entredicho sino por dineros; de manera que parece estar el paraíso cerrado a los que no tienen dineros.

¿Es eso lo que Cristo ha querido?

El rico se casa con su prima o parienta, y el pobre no, aunque le vaya la vida en ello; el rico come carne en cuaresma, y el pobre no, aunque le cueste el pescado los ojos de la cara; el rico alcanza ocho carretadas de indulgencias, y el pobre no, porque no tiene con qué pagallas, y desta manera hallaréis otras infinitas cosas. Y no falta quien os diga que es menester allegar hacienda para servir a Dios, para fundar iglesias y monesterios, para hacer decir muchas misas y muchos trentenarios, para comprar muchas hachas que ardan sobre vuestra sepultura.

Lactancio no acierta a comprender cómo esta glorificación del dinero puede conciliarse con el desprecio de las riquezas que enseña Cristo. Pero el Arcediano no se preocupa por esas cosas:

“Aosadas que yo nunca rompa mi cabeza pensando en esas cosas de que no se me puede seguir ningún provecho”.^[23]

Los otros agravios de Alemania eran las inmunidades fiscales de los eclesiásticos, exasperantes para los demás, puesto que el clero es rico; el exceso de las fiestas de guardar, en que se ofende a los santos más de lo que se les honra, en que es lícito entregarse a todos los vicios, pero ilícito remendar un zapato para ganarse el pan: estas fiestas cuya razón de ser es la ofrenda de los fieles, más abundante en esos días; por último, el celibato de los sacerdotes, que tiene por reverso el concubinato y que engendra tantos escándalos que más valdría que hubiera libertad para casarse.^[24]

“¿Y de eso pesaros hía a vosotros?”, pregunta Lactancio. El Arcediano no concibe sacerdotes casados: sería para ellos una servidumbre, una degradación, una causa de corrupción; como detentan bienes no transmisibles por herencia, serían capaces de despojar a la Iglesia por sus hijos. Pero ¿qué peor esclavitud, qué peor oprobio que los de los sacerdotes concubinarios? ¿Y acaso no se puede concebir que los sacerdotes dignos del Evangelio hagan que sus hijos aprendan un oficio que les asegure una honrada subsistencia? El Arcediano tiene razones más profundas para no querer cambiar de estado:

Mirad, señor (aquí todo puede pasar): si yo me casase, sería menester que viviese con mi mujer, mala o buena, fea o hermosa, todos los días de mi vida o de la suya; agora, si la que tengo no me contenta esta noche, déjola mañana y tomo otra. Allende desto, si no quiero tener mujer propia, cuantas mujeres hay en el mundo hermosas son mías, o, por mejor decir, en el lugar donde estoy. Mantenéislas vosotros y gozamos nosotros dellas. —¿Y el ánima?, pregunta Lactancio. —Dejáos deso, que Dios es misericordioso. Yo rezo mis Horas y me confieso a Dios cuando me acuesto y cuando me levanto; no tomo a nadi lo suyo, no doy a logro, no salteo camino, no mato a ninguno, ayuno todos los días que me manda la Iglesia, no se me pasa día que no oigo misa. ¿No os parece que basta esto para ser cristiano? Esotro de las mujeres..., a la fin nosotros somos hombres, y Dios es misericordioso.^[25]

Lactancio tiene buena oportunidad para despreciar esta cínica prudencia, a la cual tantos sacerdotes sacrifican su dignidad

de hombres. Por otra parte, que se cuiden: se han negado a toda reforma, ateniéndose al orden establecido, que les parece tan antiguo como la Iglesia; no han querido ver que ciertas constituciones eclesiásticas deben desaparecer del mismo modo que caducaron ciertas prescripciones judaicas aún válidas en la época de los Apóstoles. Pero después de Erasmo y de Lutero he aquí una nueva advertencia que Dios les envía: la Iglesia ha sido herida en su cabeza. Dios ha permitido la sorpresa de los Colonna y de Don Hugo contra Roma, y finalmente, como nadie ha entendido la lección, ha herido al Papa con un golpe más rudo.^[26]

Por este camino introduce Valdés a su lector a la más total apología de los actos cometidos por el ejército imperial. Estos excesos, condenados por la piedad ortodoxa como sacrilegios, no piensa el Secretario ni un momento en negarlos, o en insinuar, como en la carta a los príncipes cristianos, que los han exagerado los enemigos del Emperador. En un solo punto le vemos cuidadoso de paliar una profanación. Se trata del Santísimo Sacramento echado por el suelo:

¡Válame Dios!, exclama Lactancio. Y eso, ¿véstelo vos? —No, pero así lo decían todos. —Lo que yo he oído decir es que un soldado tomó una custodia de oro y dejó el Sacramento en el altar, entre los corporales, y no lo echó en el suelo, como vos decís.^[27]

Probablemente el Secretario imperial, acerca de este punto preciso, solicitó los textos, o eligió aquellos que mejor convenían a su tesis. Pero, en conjunto, acepta sin atenuación los hechos, tales como los presentan los testigos cuyas relaciones ha leído. Encarga al Arcediano de exponerlos cruda, apasionadamente, en el tono de un testigo que ha sido también víctima de ellos. Y, por boca del piadoso e inflexible Lactancio, se esfuerza en demostrar cómo cada uno de los horrores del saqueo es el castigo preciso, necesario, providencial, de una de las vergüenzas que manchaban a Roma.

Toda la marcha de los acontecimientos, desde el comienzo del asalto, lleva las huellas de una voluntad más que humana. Y, desde luego, la muerte del Duque de Borbón. Castiglione veía en esta muerte una señal clara de la cólera divina contra el ejército de que él era jefe. Valdés lee en ella de otra manera las intenciones de Dios. El de Borbón, que entraba en Roma con sus tropas para contener su violencia, cayó a fin de que esta violencia se desencadenara.^[28] La facilidad con que los imperiales penetraron en la ciudad fue cosa de milagro. ¡Cómo!, se indigna el Arcediano: ¿un milagro por esta soldadesca incrédula? No, responde Lactancio, un milagro para castigar los crímenes de Roma.^[29] La catástrofe, como siempre sucede, no escogió por sus nombres a las víctimas. La casa del secretario imperial Pérez no fue más respetada que las otras, lo cual muestra bien que los asaltantes no ejecutaban una orden del Emperador. Los buenos pagaron junto con los malos: el piadoso Valdés les promete en recompensa la gloria en el otro mundo...^[30] Y el diálogo prosigue su demostración según un ritmo erasmiano por excelencia, ^[31] pasando siempre, como por juego, de lo material a lo espiritual, de lo exterior a lo interior, oponiendo, a cada una de las atrocidades impías de la calle, los sacrilegios menos visibles de los cuales son castigo.

El Arcediano se defiende mal ante esta argumentación que choca contra sus hábitos de espíritu. Después de prorrumper en gritos de horror a la idea de comer carne el Viernes Santo, consiente en reconocer que pecar así contra un mandamiento de la Iglesia es menos grave que contravenir a un mandamiento de Dios, con una simple fornicación por ejemplo. Y muestra grandes deseos de que Lactancio le diga “la causa por que nos parece más grave pecar contra las constituciones humanas que contra la Ley divina”. Valdés no se preocupa de explicarse sobre los orígenes de esta aberración, ni de denunciar a quienes son respon-

sables de ella. Le basta con haber hecho medir la distancia que separa la ley divina de todo lo que no es ella.^[32]

¿Qué tiene de sorprendente el que Dios haya permitido que unos cristianos fuesen vendidos contra rescate por los soldados asaltantes, en la ciudad en que hasta las almas se vendían y rescataban? La alusión a las indulgencias es tan audazmente “luterana”, que Valdés la vela con un sobreentendido: Lactancio no se lo explica al Arcediano más que hablándole al oído.^[33] Precaución rara en el juego de transposiciones a que se entrega con tanta animación. Que un obispo alemán haya sido vendido en pública subasta, u otros jugados a los dados, es imagen impresionante de la cólera divina que castiga el tráfico de los beneficios, que es tráfico de almas.^[34] Es un espectáculo escandaloso, ciertamente, ver a un reitre y a un soldado español cabalgando a través de Roma disfrazados de cardenales, llevando en la grupa, el uno un pellejo de vino, y el otro una cortesana. Pero ¿no es más repugnante todavía un cardenal de peor conducta que la de un soldadote?^[35]

Los atentados cometidos contra las cosas, el pillaje de las riquezas se juzgan con perfecta sangre fría. Si el ejército victorioso ha sacado por la fuerza a la ciudad capturada unos quince millones de ducados, esta pérdida sólo es tal para Roma. Los soldados son como labradores que van a sembrar a través del mundo todo ese dinero que durante mucho tiempo ha ido a juntarse en Roma, como en un resumidero, de todas las partes del mundo.^[36] Es doloroso que hayan saqueado el Vaticano, que sus espléndidas salas se hayan usado como establos. Pero ¿por qué habían de ahorrarse las penas de la catástrofe al lugar de donde brotaba todo el mal? Todo el mundo se indigna recordando las riquezas de las iglesias robadas, siendo así que este robo fue el justo castigo de una superstición. ¡Pues qué! ¿Acaso Dios tiene necesidad de nuestras riquezas? Los pobres son templos vivos de Dios. Hay una iglesia dondequiera que dos o tres

cristianos se reúnen en su nombre. El mundo es el primer templo de Dios. Un alma es el más precioso de los templos. En efecto, Dios, que es invisible, quiere homenajes invisibles: los templos de piedra y sus ornamentos sólo vienen en segundo lugar.^[37] ¡La basílica de San Pedro —claman todos entre gemidos— se ha cambiado en caballeriza! Trivial espectáculo de guerra. Pero un alma en que se alojan todos los vicios es templo más indignamente profanado que una basílica en que se alojen caballos.^[38] Se indignan de que se hayan quemado los registros de la Curia: pero ése es el castigo celestial al vergonzoso tráfico de leguleyos que viven de la colación de beneficios.^[39] Los mismos cadáveres, asegura el Arcediano, han sido desenterrados por los buscadores de tesoros. —Vosotros os habíais hecho pagar por enterrarlos, contesta Lactancio, y podíais soportar muy bien su hedor...^[40]

El saqueo de las iglesias no respetó las reliquias: sacadas de sus preciosos relicarios de plata y oro, se las arrojó en la mayor confusión a los cementerios, o bien se las llevó a casa de los funcionarios imperiales. El Arcediano vio un cesto lleno de ellas en casa de Juan de Urbina. Pero Lactancio no lo deja proseguir. ¿Acaso ése es el colmo de las atrocidades? Así como las violaciones de las iglesias son un mal mucho menor que las violaciones cometidas en tantas religiosas y doncellas, así también los atentados contra los despojos de los muertos no cuentan al lado de los asesinatos de los vivos. ¿Qué ha sucedido con las cuatro mil personas muertas en estado de pecado mortal? En cambio, el saqueo de las reliquias no puede nada contra almas que gozan ya de la bienaventuranza.

Ciertamente hay algo de penoso en semejante desencadenamiento de irreverencia. Pero Dios lo ha permitido para castigar las mentiras con que se sostiene el culto de las reliquias. La cabeza de Santa Ana está en Düren, en Alemania. Pero también está en Lyon de Francia...

Claro está que lo uno o lo otro es mentira, si no quieren decir que Nuestra Señora tuvo dos madres o Santa Ana dos cabezas... Pues desta manera hallaréis infinitas reliquias por el mundo y se perdería muy poco en que no las hobiese. Pluguiese a Dios que en ello se pusiese remedio. El prepucio de Nuestro Señor yo lo he visto en Roma y en Burgos, y también en Nuestra Señora de Anversia, y la cabeza de Sanct Joan Baptista en Roma y en Amians de Francia. Pues apóstoles, si los quisiésemos contar, aunque no fueron sino doce y el uno no se halla y el otro está en las Indias, más hallaremos de veinte y cuatro en diversos lugares del mundo. Los clavos de la cruz scribe Eusebio que fueron tres, y el uno echó Santa Helena, madre del Emperador Constantino, en el mar Adriático para amansar la tempestad, y el otro hizo fundir en almete para su hijo, y del otro hizo un freno para su caballo, y agora hay uno en Roma, otro en Milán y otro en Colonia, y otro en París, y otro en León y otros infinitos. Pues de palo de la cruz dígoos de verdad que si todo lo que dicen que hay della en la cristiandad se juntase, bastaría para cargar una carreta. Dientes que mudaba Nuestro Señor cuando era niño, pasan de quinientos los que hoy se muestran solamente en Francia. Pues leche de Nuestra Señora, cabellos de la Madalena, muelas de Sant Cristóbal, no tienen cuento. Y allende de la incertinidad que en esto hay, es una vergüenza muy grande ver lo que en algunas partes dan a entender a la gente. El otro día, en un monesterio muy antiguo me mostraron la tabla de las reliquias que tenían, y vi entre otras cosas que decía: “Un pedazo del torrente de Cedrón”. Pregunté si era del agua o de las piedras de aquel arroyo lo que tenían; dijéronme que no me burlase de sus reliquias. Había otro capítulo que decía: “De la tierra donde apareció el ángel a los pastores”, y no les osé preguntar qué entendían por aquello. Si os quisiese decir otras cosas más ridículas e impías que suelen decir que tienen, como del ala del ángel Sanct Gabriel, como de la penitencia de la Madalena, huelgo de la mula y del buey, de la sombra del bordón de señor Santiago, de las plumas del Spíritu Sancto, del jubón de la Trinidad y otras infinitas cosas a éstas semejantes, sería para haceros morir de risa. Solamente os diré que pocos días ha que en una iglesia colegial me mostraron una costilla de Sanct Salvador. Si hubo otro Salvador, sino Jesucristo, y si él dejó acá alguna costilla o no, véanlo ellos.^[41]

Se creería estar leyendo a Erasmo,^[42] pero a un Erasmo menos precavido, de inspiración más áspera. Lactancio no vacila en contar que, en su país, un visitador episcopal vio en cierta iglesia una imagen milagrosa de Nuestra Señora que, colocada en un altar frente al Santísimo Sacramento, atraía tal devoción, que todos los fieles, al entrar en la iglesia, volvían la espalda al Santísimo Sacramento para arrodillarse ante ella: este honrado teólogo sintió tan cruelmente la injuria que se hacía a Jesucristo, que se apoderó de la imagen y la hizo pedazos. El pueblo quiso hacerle sufrir la misma suerte, pero Dios lo sacó de sus manos. A pesar de la presión del clero local, que juzgaba al visi-

tador digno de la hoguera, el obispo, no sin reprobar la irreverencia del gesto, aprobó el sentimiento que lo había determinado.^[43]

La anécdota es todo un símbolo. En opinión de Valdés, Dios ha querido, por medio de los acontecimientos de Roma, abrir los ojos de la cristiandad engañada por el culto de las imágenes y reliquias. La idolatría de las reliquias puestas en relicarios de oro es una detestable manera de honrar a los santos. Y, sin embargo, se presenta a los ignorantes como un atajo fácil que dispensa de seguir el camino real de la salvación, el cual consiste en amar a Cristo sobre todas las cosas y en poner en él toda nuestra esperanza.^[44] Esta perversión del espíritu cristiano es obra de aquellos a quienes Erasmo llama *γαστροδουλοι* y a quienes Lactancio designa muy claramente como “gente supersticiosa, que tienen en más sus vientres que la gloria de Jesucristo”.^[45] Ni siquiera el ultraje al Santísimo Sacramento (hecho cuya autenticidad pone Valdés en tela de juicio) deja él de utilizarlo, pese a todo, para los fines de su tesis, transponiéndolo para señalar un crimen que clama el castigo de la cólera divina. La hostia arrancada de la custodia por la brutalidad de un soldado es una impiedad digna de castigo. Pero pensemos en todas las hostias que cada día son arrojadas al muladar por sacerdotes cuya alma está podrida de vicios:

El sacerdote que levantándose de dormir con su manceba, no quiero decir peor, se va a decir misa, el que tiene el beneficio habido por simonía, el que tiene el rancor pestilencial contra su prójimo, el que mal o bien anda allegando riquezas, y obstinado en estos y otros vicios, aun muy peores que éstos, se va cada día a recibir aquel Santísimo Sacramento, ¿no os parece que aquello es echarlo peor que en un muy hediente muladar?^[46]

Lactancio no se sorprende de que al Arcediano le desazone semejante lenguaje. Valdés escandaliza con plena conciencia la piedad vulgar, porque, no contento con demostrar la inocencia del Emperador en los acontecimientos de Roma, ve en estos

acontecimientos una ocasión admirable de sacudir la devoción maquinal que reina en el mundo, y de llevar a los cristianos, según la enseñanza fundamental de Erasmo, de las cosas exteriores al culto en espíritu. Se reconocerá fácilmente la inspiración del *Enchiridion* y de la *Moria* en estas páginas en que la demostración valdesiana, llegada a su punto culminante, abandona la discusión de los hechos para dejar hablar al espíritu que lo anima:

Tenéis muy gran razón de maravillaros, porque a la verdad es muy gran lástima de ver las falsas opiniones en que está puesto el vulgo y cuán lejos estamos todos de ser cristianos, y cuán contrarias son nuestras obras a la doctrina de Jesucristo, y cuán cargados estamos de supersticiones; y a mi ver todo procede de una pestilencial avaricia y de una pestífera ambición que reina agora entre cristianos mucho más que en ningún tiempo reinó. ¿Para qué pensáis vos que da el otro a entender que una imagen de madera va a sacar cautivos y que cuando vuelve vuelve toda sudando, sino para atraer el simple vulgo a que ofrezcan a aquella imagen cosas de que él después se puede aprovechar? Y no tiene temor de Dios de engañar así la gente. ¿Como si Nuestra Señora, para sacar un cativo, hobiese menester llevar consigo una imagen de madera! Y seyendo una cosa ridícula, créelo el vulgo por la auctoridad de los que lo dicen. Y desta manera os dan otros a entender que si hacéis decir tantas misas, con tantas candelas, a la segunda angustia hallaréis lo que perdiéredes o perdistes. ¡Pecador de mí! ¿No sabéis que en aquella superstición no puede dejar de entrevenir obra del diablo? Pues interviniendo, ¿no valdría más que perdiésedes cuanto tenéis en el mundo, antes que permitir que en cosa tan sancta se entremeta cosa tan perniciosa? En esta misma cuenta entran las nóminas que traéis al cuello para no morir en fuego ni en agua, ni a manos de enemigos, y encantos, o ensalmos que llama el vulgo, hechos a hombres y a bestias. No sé dónde nos ha venido tanta ceguedad en la cristiandad que casi habemos caído en una manera de gentilidad. El que quiere honrar un sancto, debería trabajar de seguir sus sanctas virtudes, y agora, en lugar desto, corremos toros en su día, allende de otras liviandades que se hacen, y decimos que tenemos por devoción de matar cuatro toros el día de Sanct Bartolomé, y si no se los matamos, habemos miedo que nos apedrearán las viñas. ¿Qué mayor gentilidad queréis que ésta? ¿Qué se me da más tener por devoción matar cuatro toros el día de Sanct Bartolomé que de sacrificar cuatro toros a Sanct Bartolomé? No me parece mal que el vulgo se recree con correr toros; pero paréceme qu'es pernicioso que en ello piense hacer servicio a Dios o a sus sanctos, porque, a la verdad, de matar toros a sacrificar toros, yo no sé que haya diferencia. ¿Queréis ver otra semejante gentilidad, no menos clara que ésta? Mirad cómo habemos repartido entre nuestros santos los oficios que tenían los dioses de los gentiles. En lugar de dios Mars, han succedido Sanctiago y Sanct Jorge; en lugar de Neptuno, Sanct Elmo; en lugar de Baco, Sanct Martín; en lugar de Éolo, Sancta Bárbola; en lugar de Venus, la Madalena. El cargo de Esculapio habemos repartido entre muchos: Sanct Cosme y Sanct Damián tienen cargo de las enfermeda-

des comunes; Sanct Roque y Sanct Sebastián, de la pestilencia; Sancta Lucía, de los ojos; Sancta Polonia, de los dientes; Sancta Águeda, de las tetas; y por otra parte, Sanct Antonio y Sanct Aloy, de las bestias; Sanct Simón y Judas, de los falsos testimonios; Sanct Blas, de los que esternudan. No sé yo de qué sirven estas invenciones y este repartir de oficios sino para que del todo parezcamos gentiles y quitemos a Jesucristo el amor que en Él solo debríamos tener, vezándonos a pedir a otros lo que a la verdad Él solo nos puede dar. Y de aquí viene que piensan otros, porque rezan un montón de salmos o manadas de rosarios, otros porque traen un hábito de la Merced, otros porque no comen carne los miércoles, otros porque se visten de azul o naranjado, que ya no les falta nada para ser muy buenos cristianos, teniendo por otra parte su envidia y su rencor y su avaricia y su ambición y otros vicios semejantes, tan enteros, como si nunca oyesen decir qué cosa es ser cristiano...^[47]

Ya estamos muy lejos del Saco de Roma. Sin embargo, estamos en el meollo del asunto. Es tan íntima en el espíritu de Valdés la asociación entre la reforma erasmiana de la fe y la misión providencialmente otorgada a Carlos V, que un fragmento como éste no es digresión en el *Diálogo*. Define el espíritu de la reforma que ha de ser el coronamiento de la victoria. Porque si Dios se ha servido de los ejércitos imperiales para castigar a Roma de manera tan ejemplar, no basta que el Emperador manifieste su pesar por todos esos actos que él no ha querido; no basta tampoco que acepte una vez más la voluntad de Dios y muestre ante el enorme acontecimiento ese rostro dueño de sí que admira Lactancio.^[48] El Arcediano mismo es quien saca la conclusión práctica del debate, demostrando a qué grado lo han vencido los puntos de vista de su interlocutor:

A la fe, menester ha [el Emperador] muy buen consejo, porque si él desta vez reforma la Iglesia, pues todos ya conocen cuánto es menester, allende del servicio que hará a Dios, alcanzará en este mundo la mayor fama y gloria que nunca príncipe alcanzó, y decirse ha hasta la fin del mundo que Jesucristo formó la Iglesia y el Emperador Carlos Quinto la restauró. Y si esto no hace, aunque lo hecho haya seído sin su voluntad y él haya tenido y tenga la mejor intención del mundo, no se podrá escusar que no quede muy mal concepto dél en los ánimos de la gente, y no sé lo que se dirá después de sus días, ni la cuenta que dará a Dios de haber dejado y no saber usar de una tan grande oportunidad como agora tiene para hacer a Dios un servicio muy señalado y un incomparable bien a toda la república cristiana.^[49]

Son casi los mismos términos que empleaba Vives al primer anuncio del Saco de Roma y del cautiverio del Papa. Valdés, en la medida en que se identifica con Lactancio, se muestra más reservado. Tiene fe en el espíritu cristiano del Emperador, en la cordura de sus consejeros. Y cuando va a comenzar a exponer lo que, en su opinión, debería hacer el Emperador, Lactancio se ve interrumpido por el portero del convento, que viene a cerrar la iglesia. Dice entonces que reanudará la conversación al día siguiente.

Pero esta reanudación no la escribirá Valdés. Ya veremos cómo y por qué su impulso se rompe, o en todo caso se dobla. Nos vemos reducidos a adivinar entre las líneas del *Diálogo de Lactancio y el Arcediano* algunos rasgos de esta reforma que Valdés espera del Emperador. Su libro es, sobre todo, una afilada crítica. A lo largo de su requisitoria contra la corrupción romana y contra las supersticiones castigadas por un azote del cielo, se entrevé no obstante, por momentos, en qué sentido se holgaría Valdés de ver reformar a la Iglesia. Su posición recuerda singularmente la del *De interdicto esu carniū* en lo que atañe al celibato del clero. Lo poco que dice de las prohibiciones alimenticias basta para convencernos de que sigue a Erasmo también en este punto.^[50] En materia de colación de los beneficios, parece inclinado a extender considerablemente los poderes de los obispos.^[51] Adivinamos que él suprimiría radicalmente toda jurisdicción eclesiástica, y además que, aun en materia civil, sueña con una especie de justicia ideal, menos afanada en respetar la propiedad y los derechos adquiridos que en recompensar la virtud o en confiar las riquezas a quien mejor sepa usarlas. Es un “mundo renovado” lo que él forja en idea, y, a la sonrisa escéptica que el Arcediano opone a su utopía, contesta con un impulso de fe ingenua en el Emperador Carlos.^[52] Es muy probable que en el momento en que acaba de escribir el *Diálogo de Lactancio y el Arcediano* no lleve en su cerebro todo un plan de

reforma concreta. La “reforma” es uno de los aspectos esenciales del sueño irénico que justifica, para él, la política imperial. El cristianismo evangélico, cuyo apóstol más persuasivo es para él Erasmo, se le aparece, naturalmente, como el alma misma de esta reforma. Esta coincidencia profunda le basta. ¿Cómo no había de juzgar solemne el instante en que el Emperador se halla colocado providencialmente ante la magna obra que ha de realizar?

III

Como se habrá visto, el diálogo en que Alfonso de Valdés expresa tan vigorosamente su fe en la misión de su señor es una obra de circunstancias, con todas las limitaciones, con toda la fuerza también, que esta calidad le confiere. Nos lo imaginamos escrito en pocos días, tal vez en Valladolid, hacia el mes de julio,^[1] quizá a fines de agosto, en la paz aldeana de Cubillas, donde Valdés pasó algunas semanas de ocio feliz antes de volver a sumergirse en la áspera lucha que ardía en Palencia en torno al Emperador indeciso. En muy poco tiempo el *Diálogo* da la vuelta a la Cancillería, y, a medida que recorre su camino, la censura de esa inquisición inmanente que, según Unamuno, lleva en sí misma la sociedad española,^[2] va limando algunos atrevimientos. Valdés, después de darlo a leer a su colega Jean Lallemand, lo somete al juicio de Don Juan Manuel, político cargado de años y experiencia, que sugiere dos retoques. A principios de octubre, el Canciller Gattinara llega a la Corte, en Falencia, y entonces a él le toca leer el ensayo de su fiel secretario. El Doctor Coronel, en su calidad de teólogo, no lo lee menos de dos veces, e invita a Valdés a corregir ciertas frases “que, aunque no fuesen impías, podían ser de algunos caluniadas”. Pero, así revisado, leído y aprobado por los mejores complutenses —Pedro de Lerma, Carranza de Miranda, Carrasco— y por hombres como Virués, Fr. Diego de la Cadena, Fr. Íñigo Carrillo, el Obispo Cabrero, no tarda en gozar de una difusión bas-

tante amplia.^[3] Si el autor resiste a quienes le aconsejan imprimirlo, en cambio no se muestra muy avaro de su piadoso libro. Antes que la Corte salga de Falencia, antes también que Gattinara esté de regreso, circulan las copias.^[4] Alfonso podrá escribir más tarde a Erasmo,^[5] sin exagerar ni un ápice, que en poco tiempo, sin ayuda de la imprenta, su *Diálogo* se difundió por casi toda España. La obra había de imprimirse tiempo después, pero se la iba a prohibir formalmente en seguida. Sin embargo, sería un error olvidar su difusión inmediata. Gracias a Valdés, el Saco de Roma fue, para los españoles de aquella época, algo más que un espantoso escándalo de que todos se apartaban con horror: los medios cultos, atentos a los destinos del mundo cristiano, tuvieron del acontecimiento una imagen bastante fiel, trazada según las mejores fuentes, cuidadosa de no borrar sus rasgos dramáticos, y que evocaba hasta el silencio de las campanas, hasta los siniestros gritos de “Ammazza!” que lanzaban los soldados al perseguir a sacerdotes y religiosos. Este acontecimiento, conocido así en todos sus detalles, lo aceptaron los españoles más instruidos como señal clara de una voluntad celestial, como anuncio de una renovación cristiana que acabaría con los yerros de Roma para volver a encontrar el espíritu del Evangelio.

Alrededor de ellos, en las calles y en los palacios, los súbditos de Carlos V cantaban entonces un romance^[6] que evocaba el luto de Roma y echaba su culpa al Papa:

Triste estaba el Padre Santo, — lleno de angustia y de pena,
en Sant Ángel, su castillo, — de pechos sobre una almena,
la cabeza sin tiara, — de sudor y polvo llena,
viendo a la reina del mundo — en poder de gente ajena.
Los tan famosos romanos — puestos so yugo y melena;
los cardenales atados, — los obispos en cadena;
las reliquias de los santos — sembradas por el arena;
el vestimento de Cristo, — el pie de la Madalena,
el prepucio y Vera Cruz — hallada por Santa Elena,

las iglesias violadas — sin dejar cruz ni patena.
El clamor de las matronas — los siete montes atruena,
viendo sus hijos vendidos, — sus hijas en mala estrena.
Cónsules y senadores — de quejas hacen su cena,
por faltalles un Horacio, — como en tiempo de Prosená.
La gran soberbia de Roma — hora España la refrena:
por la culpa del pastor — el ganado se condena.
Agora pagan los triunfos — de Venecia y Cartagena,
pues la nave de Sant Pedro — quebrada lleva el antena,
el gobernalle quitado, — la aguja se desgobierna;
gran agua coge la bomba, — menester tiene carena,
por la culpa del piloto — que la rige y la gobierna...

Pero día a día iba desvaneciéndose la esperanza de ese gran resurgimiento cristiano que Valdés había sentido en su alma de leal servidor “iluminado” por el evangelismo. La gran “ocasión” había pasado. Lannoy, que nunca había participado de este sueño, enviaba desde Gaeta los informes más pesimistas.^[7] La victoria de Roma no había puesto fin a la indisciplina y a las exigencias del ejército. La Liga era temible. La paz con el Papa era deseable, pero ¡cuán difícil! Se demostraba cada vez mejor que un papa era un prisionero embarazoso. Todavía en octubre, muchos en España se negaban a creer en la liberación de Clemente VII. Pero Gattinara mismo había de pronunciarse por esta solución, acomodándose a los acuerdos firmados en Roma después de la muerte de Lannoy.^[8] Los negociadores imperiales en Roma dejaban a Clemente VII el cuidado de convocar el Concilio general para la reforma de la Iglesia, la extirpación de la herejía luterana y la prosecución de la guerra turca.^[9] La reconciliación del Papa y el Emperador hacía reaparecer en primer término los astutos regateos de la política italiana. De esa manera la misión providencial de Carlos V se resolvía en un espejismo. El Saco de Roma no había señalado el comienzo de una era nueva. Venía a ser un episodio escandaloso de las gue-

rras de Italia, un mal recuerdo que todos se esforzaban en borrar.

Los “papistas” de la Corte, como decía Valdés, no veían sin indignación cómo el *Diálogo de Lactancio y el Arcediano* pasaba de mano en mano, y su descontento cristalizaba, como es muy natural, entre los allegados al Nuncio. El abril de 1528,^[10] en el momento en que la Corte se disponía a salir de Madrid para dirigirse a los reinos de la corona de Aragón, el conde Baldassare Castiglione había encargado a su secretario, messer Gabriel, de cierta diligencia ante Valdés a propósito de su libelo antirromano. Alfonso le había contestado con la seguridad de que él estaba dejando dormir el manuscrito, sin hacerle retoque alguno, puesto que no tenía ninguna intención de publicarlo. No obstante, las copias seguían circulando, y cada vez eran más numerosas. Valdés acusará más tarde a su colega Jean Lallemand^[11] de haber sido entonces el alma de una conspiración tramada contra su *Diálogo*. Pero ninguna intriga era necesaria para que el diplomático romano concibiera el proyecto de hacer prohibir una obra tan atrevidamente hostil al papado. Cuando, después de algunos meses de ausencia, la Corte regresó a Madrid, Valdés supo que messer Gabriel y Olivar estaban tratando de conseguir el texto del *Diálogo*, y adivinó muy bien para qué lo querían. No tardó en tener noticia de la queja contra su libro depositada en manos del Emperador: el Nuncio lo acusaba de atentar en muchos pasajes contra la fe, insistiendo particularmente en el capítulo de las imágenes y reliquias.

Valdés escribió a Castiglione una carta indignada.^[12] Sintiendo muy pura su conciencia, reprochaba al Nuncio el condenar así su libro sin haberlo leído, y el manchar con una acusación de herejía el honor de un hombre de quien él aceptaba demostraciones del mayor respeto:

Si Vuestra Señoría se queja de mí que meto mucho la mano en hablar contra el Papa, digo que la materia me forzó a ello, y que quiriendo excusar al Emperador no

podía dejar de acusar al Papa, de la dignidad del cual hablo con tanta religión y acatamiento como cualquier bueno y fiel cristiano es obligado a hablar; y la culpa que se puede atribuir a la persona procuro cuanto puedo de apartarla dél y echarla sobre sus ministros. Y si todo esto no satisface, yo confieso haber excedido en esto algo, y que por servir a Vuestra Señoría estoy aparejado para enmendarlo, pues ya no se puede encubrir. Pero si Vuestra Señoría quiere decir que en aquel *Diálogo* hay alguna cosa contraria a la religión cristiana y a las determinaciones de la Iglesia, porque esto tocaría demasadamente mi honra, le suplico lo mire primero muy bien, porque estoy aquí para mantener lo que he escrito.

Valdés enumera aquí a los personajes de consideración y a las autoridades teológicas cuya opinión había sido favorable al *Diálogo*, o que hasta habían aconsejado su impresión. Pero el asunto se estaba ya tramitando: el Emperador lo sometió a su consejo. En él se oyeron voces hostiles a Valdés, en particular la del pérfido Lallemand, que, después de acusar a su colega, se apresuró a ir a contarle la sesión cambiando por completo su propio papel. Su Majestad, le dijo, se había sentido lastimado por el *Diálogo* en su devoción a las imágenes. Por el contrario, Monsieur de Lachaux y Monsieur de Praet habían tomado la defensa del libro.^[13]

Como el Emperador no ordenaba la prosecución del asunto, Castiglione lo llevó ante el Inquisidor General;^[14] empujado o no por el traidor Lallemand, pedía la pena del fuego para aquel *Diálogo* que amenazaba convertir a España a las ideas luteranas. Pero Manrique declaró que, después de leer la obra, no encontraba en ella nada que mereciera la hoguera y que, por el contrario, había hallado muchas páginas piadosas y sabias. Entonces se adujo el peligro de desviar al vulgo del respeto debido al Papa, a los obispos y al clero en general. El Inquisidor contestó que escribir contra las costumbres del Papa y del clero no era motivo suficiente para un proceso de herejía. Y cuando, como postrer recurso, se invocó la pura y simple legislación civil, Manrique envió al Nuncio ante el Obispo de Compostela, presidente del Consejo de Castilla, único competente en materia

civil. Allí acabó el asunto por no haber lugar. Pero para Valdés había sido una lección de prudencia.

IV

El año ocupado por estas escaramuzas es el mismo en que Valdés escribió la mayor parte de su obra maestra, el *Diálogo de Mercurio y Carón*. Pero acerca de este segundo ensayo literario guardó una reserva tan estricta que en vano se busca, en sus cartas, la menor confidencia relativa a su composición. Sin embargo, la obra es una defensa no menos ardiente que el *Lactancio* de la política imperial. Sabemos, por un documento irrefragable, que Alfonso de Valdés es su autor.^[1] Pero sólo de su contenido podemos sacar indicaciones acerca de su génesis.

De las dos partes que forman el *Diálogo*, la primera se concibió evidentemente como completa en sí misma. Sólo a ella se aplica el proemio al lector,^[2] en que Valdés declara con todas sus letras, desde el principio: “La causa principal que me movió a scribir este diálogo fue deseo de manifestar la justicia del Emperador y la iniquidad de aquellos que lo desafiaron”. El desafío de que aquí se trata es la declaración de guerra que los reyes de armas de Francisco I y Enrique VIII notificaron al Emperador en Burgos, el 22 de enero de 1528. La primera parte del *Diálogo de Mercurio y Carón*, cuya redacción primitiva se nos ha conservado en un solo manuscrito, debió de escribirse inmediatamente después de este teatral “desafío”. Ya estaba escrita sin duda antes del 20 de febrero, fecha en que la Corte salió de Burgos a Castilla la Nueva.^[3]

En los meses siguientes, los acontecimientos incitaron a Valdés a volver a poner manos a la obra, dándole una continuación. El Emperador había acusado a Francisco I de haber obrado “ruinmente y vilmente” violando las obligaciones del Tratado de Madrid. El Rey de Francia respondía a Carlos que había “mentido por la gorja” si pretendía que él hubiera faltado a su

honor de caballero (marzo de 1527).^[4] Parecía inevitable un duelo. Pero muy pronto los trámites de los leguleyos se superponían a los ademanes heroicos. En el mes de agosto Francisco I se negaba a recibir al rey de armas del Emperador. La guerra continuaba sin que se le entreviera ninguna salida. Fue entonces, sin duda, a fines del verano o en el otoño, cuando Valdés reanimó a Mercurio y a Caronte para una nueva charla. En los primeros meses de 1529 había de refundir aún su libro, al menos su primera parte.^[5]

Así, pues, tenemos aquí también una obra de circunstancias, un libro diplomático hermano del *Diálogo de Lactancio y el Arcediano*, pero que ofrece mayor madurez, debida a la experiencia adquirida lo mismo que a su más larga y más secreta gestación. Por otra parte, este nuevo coloquio a la manera de Erasmo se distingue de su predecesor por la riqueza del pensamiento moral y político que en él se injiere sin buscar una ligazón demasiado apretada con el relato de los hechos. Los acontecimientos de Roma y los que los habían preparado llenaban íntegramente el *Lactancio*; ellos constituían la única materia de las reflexiones de Valdés en aquel primer diálogo. Diverso es el caso del *Mercurio*. Cuando Francia e Inglaterra desgarran solemnemente una paz rota desde hace mucho tiempo, dando la razón a los pesimistas pronósticos que el Secretario formulaba desde Palencia,^[6] su pensamiento, nutrido de Erasmo y de Luciano, le sugiere un artificio más complejo que la simple discusión de los acontecimientos por dos contemporáneos. Se acuerda de aquel *Charon*^[7] en que su maestro, mezclando la ironía de la *Moria* con la amargura de la *Querela pacis*, pone en boca del barquero infernal una especie de Elogio de la guerra. A su vez, imagina un diálogo al borde del río de los muertos; nos muestra a Caronte desesperado por haber comprado una galera nueva, en el momento en que corre el rumor de que se ha firmado la paz en España, y a Mercurio que lo reconforta con la noticia de la de-

claración de guerra solemnemente notificada en Burgos. El mensajero de los dioses ensarta toda la historia de la reyerta francoespañola a partir del advenimiento de Carlos V. Pero, con el fin de aligerar la monotonía de esta exposición política, obtiene de Caronte el permiso de interrogar a las almas que pasen por allí, ya sea para embarcarse en la galera infernal, ya para subir la montaña prometida a los bienaventurados. Y éstos serán otros tantos intermedios morales en que el pensamiento de Valdés podrá darse libre carrera, sin quedar desmañadamente aferrado a la historia de un pleito diplomático que no ofrecía la misma sustancia moral y religiosa que la tragedia romana.

El relato, que es la razón de ser de este nuevo “libro blanco”, se parece demasiado poco, por su tenor lo mismo que por su hechura, a las apasionadas exposiciones que se encuentran en el *Lactancio*. Es difícil imaginar por qué algunos lo han considerado como una especie de repetición del primero.^[8] Los acontecimientos de Roma no ocupan aquí sino un lugar muy borroso:^[9] si Valdés los evoca, es únicamente para volver sobre ciertos puntos delicados,^[10] para insistir en ideas que le son especialmente caras, valido del artificio mitológico.^[11] Por otra parte, este recurso a la libre fantasía está muy aislado en la defensa política de Mercurio. Del conjunto de esta defensa no hay que decir aquí gran cosa, excepto que es un modelo del género. Documentos auténticos presentados con la explicación que conviene, pruebas de la premeditación francesa e inglesa, virtuosa indignación contra la falta de palabra de Francisco I, discusiones teóricas sobre el valor de la palabra empeñada bajo el imperio de la violencia: ningún ingrediente falta. Todo esto es de un hombre de cancillería que conoce su oficio.

No obstante, es posible distinguir algo más que simple habilidad y talento, y que difícilmente se hubiera podido encontrar en la defensa de la parte adversa, si algún Guillaume du Bellay^[12] hubiera querido hacerse abogado del Rey de Francia: un

respeto rayano en culto por la persona del soberano cuya política defiende Valdés. Este sentimiento aparece con fuerza conmovedora cada vez que Carlos entra en escena para responder personalmente a los reyes de armas del adversario, oponiendo, a un encarecimiento insolente, el más regio, el más sereno dominio de sí.^[13] Es algo muy diferente del simple respeto debido a la función real. El objeto del culto de Valdés es un alma de rey excepcionalmente adecuada a su función, una de las más altas encarnaciones de la nobleza humana. A este nivel, la defensa política no desdice de los intermedios morales de que está tapizado este *Diálogo*. En ellos, como veremos, la cuestión del gobierno de los pueblos está en primer plano: se ve a menudo asomar un pensamiento político —el mismo de la *Institutio principis christiani*—, cuyo tema fundamental es que el príncipe reina para servir al pueblo, no para servirse de él.^[14] Ahora bien, no cabe duda de que Valdés, al oponer a Carlos V con su rival de Francia o con el omnipotente Cardenal Wolsey, quiso levantar, frente a voluntades tiránicamente arbitrarias, una voluntad completamente regia en su afán por el bien público. Ya volveremos a hablar de esta utopía de la realeza perfecta, en que se ha visto, no sin razón, el coronamiento de la obra. Tratemos de mostrar cómo el *Diálogo*, concebido primero como esencialmente crítico, se eleva hacia la afirmación de un alto ideal.

Siguiendo un plan muy deliberado, la primera parte hace aparecer a la orilla del río infernal a doce almas, de las cuales sólo dos encuentran el camino del cielo. Un mal predicador, un mal consejero, un duque, un obispo, un cardenal, una monja sin vocación, un rey de los gálatas, un consejero del Rey de Francia, un hipócrita y un teólogo van tomando lugar, uno en pos de otro, en la barca de Caronte. Pero un hombre casado, de condición media, sube con paso firme hacia la morada de los bienaventurados, por haber vivido según Cristo. Había cierto atrevimiento en afirmar así un ideal laico de perfección cristia-

na: Valdés se dio cuenta de esto muy bien, puesto que se cree en la obligación de mencionar en un par de líneas, por afán de equidad, a un fraile de San Francisco cuya muerte ejemplar, iluminada de alegría, daba verdaderos deseos de morir. Oigamos cómo explica él mismo esto en el proemio:

Escuséme diciendo que mi intención había sido honrar aquellos estados que tenían más necesidad de ser favorecidos, como es el estado del matrimonio, que al parecer de algunos está fuera de la perfección cristiana, y el de los frailes, que en este nuestro siglo está tan calumniado; y a esta causa, poniendo un casado que subía al cielo, hice mención de un fraile de San Francisco que había llevado aquel camino, de manera que a mi parecer ninguna razón ternán los otros estados de quejarse de mí ni decir que quise favorecer mi partido, pues ni yo soy fraile ni casado.^[15]

Que eso se haya escrito *cum grano salis* es la evidencia misma, y ya veremos cómo el “casado” que Valdés pone en escena es, si no un retrato del autor, sí al menos un personaje muy semejante al hombre que él se esforzaba en ser. En todo caso, su primer designio fue pasar revista a los diferentes “estados” de la sociedad para distribuirles imparcialmente sus críticas, según la tradición medieval de las *Danzas de la muerte*, renovada por un sentimiento religioso en que fe e ironía van de la mano.

El espíritu que anima esta crítica sin miramientos se expresa con elocuencia, desde el comienzo de la obra, en el gran discurso en que Mercurio cuenta sus peregrinaciones a través del mundo. Elocuencia chispeante y amarga, hija de la de Luciano, hermana de la de la *Moria*.^[16] A Mercurio no le ha costado mucho trabajo verificar la frase desengañada de Alastor acerca del pueblo cristiano: “Si tú buscas ese pueblo por las señales que Cristo les dejó, jamás lo hallarás”,^[17] le había dicho el gigante. Es que la cristiandad juega al cristianismo, pero permanece extraña al espíritu de Cristo.

Donde Cristo mandó no tener respecto sino a las cosas celestiales, estaban [los pueblos] comúnmente capuzados en las terrenas; donde Cristo mandó que en Él solo pusiesen toda su confianza, hallé que unos la ponen en vestidos, otros en diferencias de manjares, otros en cuentas, otros en peregrinaciones, otros en candelas de cera,

otros en edificar iglesias y monesterios, otros en hablar, otros en callar, otros en rezar, otros en disciplinarse, otros en ayunar, y otros en andar descalzos, y en todos ellos vi apenas una centella de caridad.^[18]

Abrazar la doctrina de Cristo es locura a los ojos de una humanidad dominada por el gusto de las riquezas, del poderío, de la lujuria; que jura y falta a la palabra empeñada; cuyos miembros se matan unos a otros por cuestiones de precedencia; cuya actividad toda tiende al sucio tráfico de los leguleyos o a la guerra; que, en una palabra, vuelve la espalda al ideal de paz y de amor que Cristo le ha propuesto:^[19]

¡Oh cristianos, cristianos!, exclama Mercurio. ¿Ésta es la honra que hacéis a Jesucristo? ¿Éste es el galardón que le dais por haber derramado su sangre por vosotros? ¿No tenéis vergüenza de llamaros cristianos, viviendo peor que alárabes y que brutos animales?^[20]

Pero Mercurio quiere examinar más de cerca su vida religiosa. Ciertos hábitos monásticos cubren tan poca santidad, que parecen ser un disfraz. Las iglesias están llenas de banderas y de escudos, de lanzas y de yelmos, como si fuesen templos dedicados al dios Marte. Tumbas suntuosas se levantan en las capillas, mientras que a los pobres se les entierra fuera del camposanto. Las imágenes religiosas están rodeadas de multitud de exvotos estrafalarios u obscenos, sin que nunca se vea conmemorado el milagro de los milagros, que es la liberación de la esclavitud de los vicios.^[21] Se paga por entrar en ciertas iglesias. Se paga para recibir la hostia consagrada...

“¿Cómo?, digo yo, ¿no deja Jesucristo entrar en sus templos sino por dineros?”. Quisiéronme echar mano, diciendo que blasfemaba; yo escapéme fuyendo. Pregunté cómo vivían los sacerdotes de Jesucristo, y mostráronme unos sentados al fuego, con sus mancebas y hijos, y otros revolviendo guerras y discordias entre sus prójimos y hermanos. Entonces dije yo: “¿Y cómo? ¿Los ministros de Jesucristo, auctor de paz, andan revolviendo discordias?”. Pregunté dónde estaba la cabeza de la religión cristiana, y sabido que en Roma, me fui para allá, y como llegué estuve tres días atapadas las narices del incomportable hedor que de aquella Roma salía, en tanta manera, que no pudiendo allí más parar, me pasé en España, donde hallé hombres que de noche andaban a matar ánimas por las calles con deshonestísimas palabras.^[22] Fuíme a un

reino nuevamente por los cristianos conquistado,^[23] y diéronme dellos mil quejas los nuevamente convertidos, diciendo que dellos habían aprendido a hurtar, a robar, a pleitear y a trampear. Hobe compasión de los unos y de los otros, y harto de ver tanta ceguedad, tanta maldad y tantas abominaciones, no quise más morar entre tal gente, y maravillándome de los incomprensibles juicios de Dios, que tales cosas sufre, me torné a ejercitar mi oficio.^[24]

Toda esta visión al estilo del *Micromégas* nos prepara para comprender mejor el sentido de los interrogatorios que siguen. Las almas que vienen de ese mundo, cristiano sólo de nombre, son interrogadas por un Mercurio singularmente enterado de la doctrina evangélica. Es cierto que hay algo de esto en Pontano, a quien Valdés parece deber la idea misma de tales interrogatorios.^[25] El Caronte del humanista italiano, al interrogar a una sombra piadosa, se preocupa por saber si alguna vez ha cedido a la superstición. Pero la pregunta tiene algo de abstracto: nos evoca, bajo el ropaje incorruptible y transparente de su latín clásico, un tiempo en que el humanismo gozaba de la libertad religiosa sin que ésta estuviese en el primer plano de las inquietudes europeas. Valdés, en cambio, se instala en el corazón de estas inquietudes y toma por guía la doctrina de Erasmo sobre el cristianismo en espíritu, tan olvidado por los mismos que más ostensiblemente hacen profesión de cristianismo. Los muertos y los dioses, en su *Diálogo*, hablan un lenguaje terriblemente actual.

Lo que impresiona, en la mayor parte de las almas que vienen a pedir paso, no es tanto la cínica inconsciencia con que exponen su conducta cuanto su soberbia seguridad de haber rescatado las peores inmoralidades a fuerza de prácticas devotas. El consejero no concibe cómo puede estar condenado:

Cata que yo era cristiano y recibí siendo niño el bautismo y después la confirmación: confesábame y comulgábame tres o cuatro veces en el año, guardaba todas las fiestas, ayunaba todos los días que manda la Iglesia, y aun otros muchos por mi devoción, y las vigiliass de Nuestra Señora a pan y agua; oía cada día mi misa y hacía decir muchas a mi costa, rezaba ordinariamente las horas canónicas y otras muchas devociones, fui muchas veces en romería y tuve muchas novenas en casas de gran devo-

ción, rezaba en las cuentas que bendijo el Papa Hadriano,^[26] daba limosnas a pobres, casé muchas huérfanas, edificué tres monesterios y hice infinitas otras buenas obras. Allende desto tomé una bula del Papa en que me absolvía *a culpa y a pena, in articulo mortis*. Traía siempre un hábito de la Merced, al tiempo de mi muerte tomé una candelá en la mano de las del Papa Hadriano, enterréme en hábito de Sant Francisco, allende de infinitas mandas pías que en mi testamento dejé. ¿Y que con todo esto haya yo agora de venir al infierno? Aína me harías perder la paciencia.^[27]

El duque se había dejado convencer de que rezando la “oración del conde” no moriría en pecado mortal y no podía ir al infierno. Por lo que atañe al purgatorio, tenía diez o doce bulas del papa que lo preservaban contra él: no podía imaginar que se le escapara el paraíso. También él era un gran fundador de monasterios y un gran benefactor de los frailes.^[28] El rey de los gálatas, tan indigno de la realeza, rezaba sus horas de Nuestra Señora sin entender una sola palabra. Se atenía a las bulas y confesionarios, a las indulgencias y perdones que los papas le habían concedido, y de manera accesoria también a la misericordia de Dios.^[29] El sacerdote hipócrita añadía a las prácticas devotas de los clérigos una buena cantidad de mortificaciones ascéticas que le daban fama de santidad. Ignora que los mandamientos de la Iglesia no son fines, sino medios de la perfección cristiana. Mercurio se encarga de explicárselo.^[30]

Después que las devociones exteriores se han reducido de ese modo a su rango de simples signos, que no son nada sin la caridad; después que el cristianismo verdadero se ha definido como una íntima disposición del alma, no debemos sorprendernos de que Valdés, para hacer aparecer un cristiano digno de este nombre, haya escogido a alguien extraño a la clericatura. Mejor que en un cardenal que se burla del gobierno de la Iglesia,^[31] mejor que en un sacerdote hipócrita cuya caridad se concilia con su odio y cuyo ascetismo transige con las flaquezas secretas de la carne,^[32] mejor que en un teólogo hábil para los silogismos sofísticos, que ha leído a Escoto, a Santo Tomás, a Nicolás de Lira, a Durand y a otros doctores semejantes, y sobre todo a Aris-

tóteles, pero que ignora profundamente a San Pablo, los Evangelios y los Padres antiguos,^[33] el ideal cristiano se encarna en este laico que ha acabado por entrar en el camino del matrimonio.^[34] Su primera juventud conoció el contagio del vicio, aunque su naturaleza lo desviara de él. Hacia los veinte años comenzó a reflexionar en el cristianismo, sintió la vanidad de la ambición y se echó a reír de la superstición reinante. Pero el cambio decisivo que transformó su vida debía venir más tarde:

Cuando entré en los veinte y cinco años, comencé a considerar conmigo mismo la vida que tenía y cuán mal empleaba el conocimiento que Dios me había dado, y hice este argumento, diciendo: O esta doctrina cristiana es verdadera o no; si es verdadera, ¿no es grandísima necesidad mía vivir como vivo, contrario a ella? Si es falsa, ¿para qué me quiero poner en guardar tantas ceremonias y constituciones como guardan los cristianos? *Luego me alumbró Dios el entendimiento*, y conociendo ser verdadera la doctrina cristiana, me determiné de dejar todas las otras supersticiones y los vicios, y ponerme a seguirla según debía y mis flacas fuerzas bastasen, aunque para ello no me faltaron, de parientes y amigos, infinitas contrariedades; unos decían que me tornaba loco, y otros que me quería tomar fraile, y no faltaba quien se burlase de mí. Sufrialo yo todo con paciencia por amor de Jesucristo.

Así nos sugiere Valdés que el descubrimiento del verdadero cristianismo es una elección del creyente por Cristo lo mismo que un descubrimiento de Cristo por el creyente. Y una de las primeras señales de la transformación de este ser por Dios es que la sabiduría vulgar lo tiene por loco.

El claustro no ha sido para él más que una tentación pasajera. Él había tenido la ilusión de que la desnudez monástica sería un gran remedio para la ambición. Un religioso amigo suyo, con quien él se confesaba, vino a desengañarlo. Renunció, pues, al hábito de fraile, contentándose con frecuentar a los religiosos “en quien veía resplandecer la imagen de Jesucristo”. Tampoco lo atrajo el estado sacerdotal, porque se sentía indigno de recibir el Santísimo Sacramento, y porque le repugnaban las largas horas del breviario, “pareciéndome, dice, que gastaría mucho mejor mi tiempo en procurar de entender lo que los otros rezaban y no entendían, que no en ensartar psalmos y oraciones sin

estar atento a ello ni entenderlos”. Si renunció, pues, a hacerse sacerdote fue en parte por vocación meditativa. Y también por horror a las intrigas que dan acceso a los beneficios.

Casado, feliz en su matrimonio, vive como cristiano piadoso, pero no devoto. Va a misa los días de fiesta y los otros días “cuando no tenía que hacer”. Cuando se siente bien, ayuna en los días prescritos por la Iglesia, o bien cuando experimenta la necesidad de ayunar por la salud de su cuerpo o de su alma. Se confiesa cada día a Dios, y a un sacerdote cuando quiere comulgar o cuando su conciencia le reprocha haber ofendido a Dios: pero no deja de confesarse una vez al año “por cumplir el mandamiento de la Iglesia”. No frecuenta las peregrinaciones, y tampoco se cuida de los jubileos e indulgencias, porque, como él dice, “siempre me holgué de ir más por el camino real que de buscar atajos”. Su vida es una oración continua: en todo lugar y en todo tiempo procura ordenar sus obras y sus palabras a la gloria de Jesucristo, y esto lo tiene él por oración. Lo que pide a Dios es su perdón y su gracia, pues se siente “el mayor pecador del mundo”; y en cuanto a los bienes temporales, le pide sólo que se los dé o se los quite según que Él lo vea conveniente para su propio servicio o para la salvación de su alma.

Piedad singularmente erasmiana, cuyos rasgos esenciales están ya en la *Confabulatio pia*.^[35] Pero piedad, también, paralela de la de los alumbrados del reino de Toledo,^[36] y que podría tomar como divisa el abandono a Dios. El sombrío cuadro del mundo cristiano que traza Mercurio al comienzo encierra un sólo rinconcito de luz: un puñado de hombres —*happy few*— sigue la verdadera doctrina de Cristo. Pero si son pocos, “es la más excelente cosa del mundo ver con cuánta alegría y con cuánto contentamiento viven entre los otros”. La más pura filosofía, en comparación con sus virtudes, parece imperfecta. Mercurio, que pasó algunos días entre ellos, se creyó transportado “entre los ángeles”. Pero, “en diversas maneras perseguidos, no

osan parecer entre los otros ni declarar las verdades que Dios les ha manifestado; mas por eso no dejan de rogar continuamente a Jesucristo que aparte del mundo tanta ceguedad, viviendo siempre con más alegría cuando más cerca de sí veen la persecución”.^[37]

La censura inquisitorial, años después, creará descubrir en estas líneas una apología de los alumbrados.^[38] ¿Pensaba Valdés, al escribirlas, en ciertos cenáculos evangélicos en que recibió fraternal acogida, en Valladolid o en Toledo, en Alcalá o en Palencia? ¿Pensaba en los múltiples centros esparcidos a lo largo de Europa, en que la *philosophia Christi* alumbraba las almas de elección? Imposible decirlo. Él parece referirse, ciertamente, a una experiencia personal. Su personaje, sin duda, es un casado, mientras que Valdés nunca tomó mujer. Pero si insiste, en su proemio, en esta diferencia, ¿no es justamente porque puso en su *Diálogo* mucho de sí mismo? Es muy significativo que ese alto ideal de virtud cristiana que encarna en su héroe anónimo no lo considere incompatible con la vida de la corte. Porque este perfecto cristiano ha vivido en la corte de un príncipe “hasta que se casó”: tuvo la buena fortuna de vivir bajo un príncipe tan virtuoso, que suscitaba en torno suyo una especie de emulación de virtud. Ciertamente, más de un lazo venía a entorpecer su camino, pero él sabía sacar provecho de ellos para confirmarse en el buen camino. “Las cosas que tocaban a mi oficio ejercitaba como aquel que pensaba ser puesto en él, no para que me aprovechase a mí, sino para hacer bien a todos, y desta manera me parecía tener un cierto señorío sobre cuantos andaban en la corte, y aun sobre el mismo príncipe”. ¿Se habrá visto alguna vez el leal secretario en este espejo, revestido del prestigio que le daban, en plena juventud, la confianza de Gattinara y su fidelidad a la causa imperial? No nos atreveríamos a afirmarlo. Pero Valdés se parece como un hermano a ese buen servidor del mejor de los príncipes, y hasta en el empleo de sus ocios.^[39]

Para dar a su héroe una muerte digna de su vida, Valdés tomó de la segunda parte del *Funus* erasmiano los acentos de una sobria piedad. Así como nunca fue en pos de más jubileos e indulgencias que la fidelidad a la doctrina de Cristo, pues siempre prefirió a los atajos el camino real, así también este verdadero cristiano, en su última hora, no se preocupa de los dobles de campanas, de la pompa de los funerales, de las misas de difuntos ni de las demás ceremonias. Y no sólo eso, sino que el personaje valdesiano llega a demostrar respecto a todos esos ritos más impaciencia que el de Erasmo. Es más abrupto en su discurso al cura de su parroquia:

Yo le dije: “Padre, por amor de Dios que no me fatiguéis agora con estas cosas. Yo lo remito todo a vos, que lo hagáis como mejor os pareciere, porque yo en solo Jesucristo tengo mi confianza. Solamente os ruego que vengáis a darme la extrema unción”. Dijome que si él no me hobiera confesado me toviera por gentil o pagano, pues tan poco caso hacía de lo que los otros tenían por principal. Yo le satisfice lo mejor que supe, y a la fin se fue medio murmurando.^[40]

Le preguntan si quiere revestirse del hábito franciscano para morir:

Hermanos, contesta, ya sabéis cuánto me guardé siempre de engañar a ninguno; ¿para qué queréis que me ponga agora en engañar a Dios? Si he vivido como San Francisco, por muy cierto tengo que Jesucristo me dará el cielo como a San Francisco, y si mi vida no ha sido semejante a la suya, ¿qué me aprovechará dejar acá este cuerpo cubierto con hábito semejante al suyo?

Muere escuchando algunos pasajes de la Escritura que enardecen su deseo de comparecer ante Dios. Cuando se siente escapar ya de la cárcel de su cuerpo, exclama: “Jesucristo, recibe esta mi ánima pecadora”.^[41]

El *Diálogo de Mercurio y Carón* recuerda por algunas de sus escenas y por su arquitectura general las *Danzas de la muerte* y las tres Barcas de Gil Vicente, pero da un alcance religioso completamente nuevo a este género de sátira medieval, del cual es prolongación. Gil Vicente ha renovado hace poco tiempo su espíritu, no solamente su forma, insistiendo con fuerza en la sal-

vacación por la sangre de Cristo: en la *Barca da Gloria*, el Demonio y los Ángeles se disputan las almas, y el debate permanece indeciso hasta que el Resucitado distribuye a los pecadores “los remos de sus llagas”.^[42] Valdés no contradice en lo más mínimo esta religión de la gracia. Pero derrama por todo su diálogo satírico la fe completamente saturada de humanismo cuyo maestro es en ese tiempo Erasmo: hace que piadosos personajes prediquen una alta sabiduría cristiana, como para mostrar en ella el camino de la salvación y de la dicha.

Toda la segunda parte del *Mercurio y Carón*, que es por cierto más breve que la primera, es como el florecimiento de este optimismo religioso que asomaba a la superficie en el episodio del “casado”. Aquí también, la última palabra se dejará a la humanidad común que vive bajo la ley del matrimonio. El episodio de la casada en la segunda parte es gemelo del del casado de la primera. Esa mujer tiene algo de la buena esposa que Erasmo introduce en escena en el coloquio *Mempsigamos*^[43] Lo mismo que a ella, le ha tocado en suerte un mal marido a quien ha sabido hacer bueno. Pero esta mujer fuerte, a la vez culta y piadosa, ¿no es asimismo una figura muy española, hermana de María Cazalla, de Isabel de Vergara y de Ana Osorio? Sabe suficiente latín para hacerse asidua lectora de la Biblia, y puede enseñar a sus compañeras “aquello que Dios a ella le había enseñado”. Sabe confiarse a la voluntad de Dios, en vez de importunarlo con sus oraciones. Destierra implacablemente de su casa toda superstición, toda hipocresía. Valdés nos la muestra en un principio igualmente alejada del matrimonio y del claustro. Finalmente, se decide a abandonar el celibato por el camino “más seguro” del matrimonio, considerando “cosa dificultosa guardar, como se debe guardar, la virginidad”.^[44]

Las almas elegidas del *Diálogo de Mercurio y Carón* nos orientan constantemente a un ideal de santidad laica. No escasean entre ellas, sin duda, los hombres de iglesia, pero son de una es-

pecie bastante rara. Se ve hasta un buen cardenal: había deseado ardientemente la púrpura, hasta la había comprado muy caro para trabajar en la reforma de la Iglesia, y al cabo de un mes dice adiós a Roma, a la púrpura y al consistorio para retirarse a un monasterio del cual era abad.^[45] Valdés pinta también el retrato de un obispo en quien resume su ideal de un poder espiritual consciente de todos los deberes de su misión didáctica y moralizadora: funda colegios para el reclutamiento de los sacerdotes, hace respetar la moral en la calle y en los libros,^[46] organiza la asistencia, reprime el vagabundaje (medida que regenera de inmediato las órdenes mendicantes, porque los frailes, encontrando su sustento en el interior de los monasterios, no saldrán de ellos más que para predicar o confesar). Este buen prelado se preocupa, ciertamente, de reparar y adornar las iglesias; pero no vacila en hacer servir sus tesoros para fines caritativos, y en particular para dotar doncellas, impidiéndoles hacerse monjas sin tener vocación.^[47] Nos hace pensar en Fr. Hernando de Talavera y en Fr. Pedro de Alba.

No menos desembarazada de espíritu clerical es la religión del buen fraile. Fiel a la regla que libremente ha aceptado, no concede sin embargo demasiada importancia al hecho de andar vestido de tal o cual color, de ir calzado o descalzo, de traer camisa de lana o de lienzo. Ejerce un oficio manual, lo cual lo salva a la vez de la mendicidad, de la hipocresía y de la superstición. Este hombre de espíritu verdaderamente evangélico, que pertenecía a una casta que le prohibía el trabajo, se ha hecho religioso para entrar en la ley común. No se nos dice a qué orden se afilió. ¿Qué importa? En ese fraile no hay el menor prejuicio de grupo: no se asombra de ver que la ambición y otros vicios florecen entre sus hermanos de religión, “que son hombres como los otros”.^[48]

En cuanto al buen predicador, tan inquietante a los ojos de Menéndez y Pelayo por su fe en la inspiración individual. Mon-

tesinos observa acertadamente^[49] el carácter del todo laico y autónomo de su predicación. ¿Habrá pensado aquí Valdés en Pedro Ruiz de Alcaraz, cuyas prédicas había oído unos cuantos años antes su hermano Juan en el palacio ducal de Escalona? La cosa no es imposible: no nos dice expresamente que su predicador haya recibido las órdenes sacerdotales. En su juventud se puso no solamente a aprender, sino a experimentar la doctrina cristiana, pareciéndole que allí estaba el único verdadero camino y que todo el resto era vanidad. Ha sabido mezclar tan íntimamente estudio y oración, acudir tan ardorosamente a la gracia divina y dudar tanto de las fuerzas de su espíritu, que la Escritura se ha iluminado para él: muy pronto ha llegado a confundir a más de un teólogo encanecido en las sutilezas escolásticas. Consciente del deber que le impone su vocación, siembra la palabra de Dios primero en un círculo de amigos, después desde el púlpito. Algunos le reprochan que no es teólogo, pero a él no le importa. En lugar de rezar al principio el Ave María, como hacen los predicadores, invita a sus oyentes a invocar la gracia divina, “porque mucho más se edifica el ánima cuando ella misma se levanta a suplicar una cosa a Dios, de que conoce tener necesidad, que no cuando le dicen palabras que las más veces el mismo que las dice no las entiende”. ¿Desprecia, según eso, la oración vocal? No. Advertido quizá por el Edicto que condena a los alumbrados, la tiene “por muy sancta y necesaria”, pero tiene “por muy mejor la mental”. La elocuencia de este inspirado predicador toma como punto de partida el evangelio y la epístola del día. Su meta, a la cual llega de mil maneras, es la reforma de la fe y de la conducta, y se esfuerza incesantemente en apropiarse reproches y exhortaciones a las necesidades particulares del auditorio. “Los príncipes, perlados y justicias” deben a su vez oír su palabra; los reprende primero en particular, y después en público si se obstinan en su egoísmo preocupado del bien general. Concepción atrevida, revolucionaria:

quizá Valdés no quiso disociar expresamente la predicación del sacerdocio, pero en ella vio sin duda una vocación aparte y una función esencial. No nos oculta que este predicador según sus deseos ha sido abrumado de persecuciones por los profesionales de la santidad, encarnizados contra todo cristiano cuya perfección verdadera es para ellos un vivo reproche: “Luego aquéllos como lobos se levantan contra él y lo persiguen, interpretándole mal sus palabras y levantándole que dijo lo que nunca pensó, lo acusan y procuran de condenar por hereje”.^[50] Aquí también creará la censura inquisitorial sorprender una apología de los “alumbrados” perseguidos por la autoridad ortodoxa.^[51] Sean cuales fueren los modelos vivos a quienes Valdés se refiere, lo cierto es que exalta una perfección religiosa enteramente independiente de las líneas de la Iglesia jerárquica. No rechaza esas líneas: las aprovecha. En algunos casos, prescinde de ellas. No es éste el rasgo menos impresionante del ideal cristiano que Valdés quiso esbozar en una media docena de retratos desigualmente perfilados.

Entre estos retratos hay uno que la crítica ha destacado como excepcional y como la expresión más honda del pensamiento político de Alfonso de Valdés. Es el del buen rey, en quien se ha podido ver la antítesis del Príncipe que Maquiavelo creaba por esos mismos días.^[52] Y ciertamente, la moral, el espíritu cristiano rara vez han entrado en tan estrecha alianza con el arte de gobernar. Menéndez y Pelayo consideraba los aforismos de que está hecho el testamento del rey Polidoro como la obra maestra de Valdés, y creía encontrar un eco de esas páginas en los consejos que Don Quijote da a Sancho cuando éste va a gobernar su ínsula. “Cierto que ni los documentos de Valdés ni los de Cervantes traspasan los límites del vulgar y recto juicio, y que muchos de ellos proceden de Aristóteles, Séneca, Plutarco, Epiceto y otros moralistas antiguos, o de las Sagradas Escrituras, o de proverbios del vulgo”.^[53] Se ha demostrado, posteriormente,

que Valdés toma sus prudentes y piadosas máximas de una fuente más cercana: la *Institutio* erasmiana.^[54] Lo cierto es que supo hacerlas resonar en una prosa castellana que parece hecha a propósito para formular sentencias, y que esas máximas rematan con elegante austeridad la novelita autobiográfica del buen rey.

Tal es, en efecto, la forma que dio Valdés a su utopía de un príncipe cristiano y que hace concentrarse en ella la atención como en un trozo brillante en la obra en que está encerrada:^[55] el diálogo permanece en suspenso todo el tiempo que dura la confesión general de Polidoro. Este rey no sería valdesiano si no hubiese sido tocado por la gracia. Como San Pablo, alcanza una virtud tanto más elevada cuanto más malhechor ha sido antes de su conversión. Ha comenzado por los furores de la ambición. Se ha dejado coger en el lazo de guerras interminables, que lo distraían del gobierno de sus súbditos y que no engendraban en su alma otra cosa que el descontento de sí mismo. Pero un día —dramático llamamiento que Valdés ha querido dejar rodeado de misterio— uno de sus criados, a quien él conoce apenas, entra en su cámara mientras él se pasea solo, lo toma de los hombros y lo sacude diciéndole: “Toma, torna en ti, Polidoro”. Y ante el silencio del rey, que vacila entre la cólera y el asombro, el portador del enigmático mensaje prosigue: “Veamos, ¿tú no sabes que eres pastor y no señor, y que has de dar cuenta de estas ovejas al señor del ganado, que es Dios?”. Sale entonces el criado, y el rey, en la soledad, siente que esas palabras despiertan en su alma un largo examen de conciencia: descubre cuán mal pastor ha sido, y cómo sin cesar ha perdido sus ovejas para adquirir otras nuevas: “Mala señal es cuando el pastor quiere más ovejas de las que el señor le quiere encomendar; señal es que se quiere aprovechar dellas y que las quiere, no para gobernarlas, mas para ordeñarlas”. Después de una noche que pasa espantándose de su funesta locura, se dirige a su capilla pa-

ra la misa matinal, y arrodillado, invoca entre lágrimas la misericordia y la gracia divinas. Se levanta de esta oración rebosante de una alegría desconocida. Una vida nueva comienza para él.

La conversión del soberano arrastra, poco a poco, la reforma de todo el Estado. Hay una renovación entre los cortesanos que lo rodean. Se llama a todos los delegados del poder a rendir cuentas: se recompensa a los buenos sin que éstos tengan que pedirlo, y se destierra a los malos a una isla desierta. También los beneficios eclesiásticos se distribuyen según el mérito. Si alguno pelea por ellos, se le juzga indigno por ese solo hecho. Es particularmente difícil poner en los obispados a hombres dignos, porque las apariencias de virtud son engañosas a menudo. Pero Polidoro obtiene del Papa poderes discrecionales para destituir y reemplazar a los prelados que se revelan inferiores a su misión, “y con esto, dice el rey, y con tres o cuatro que desterré en las islas despobladas, no había hombre que no procurase de hacer lo que debía”. Se reforma la justicia de tal suerte que ya no existen los procesos interminables. Se castiga a los abogados cuando aceptan la defensa de causas manifestamente injustas. El soberano visita periódicamente sus estados, decidiendo trabajos de utilidad pública, ejerciendo su beneficencia por dondequiera que pasa. Vela tanto por que los cortesanos no hagan ningún daño a las poblaciones visitadas, que su corte parece un convento de frailes virtuosos. Se ha declarado la guerra a la ociosidad. Se obliga a los nobles a educar a sus hijos en el trabajo manual al mismo tiempo que en las artes liberales: los príncipes de la sangre ponen la muestra.

¡Asombrosa fuerza del ejemplo! Es maravilloso ver cómo florecen en este reino la religión y la piedad cristianas. Al cabo de unos años, los tribunales no tienen ya casi nada que hacer. La emulación del bien es tal que se comienza “a sentir aquella bienaventuranza de que gozan los sanctos en el cielo”. Afluyen los extranjeros. Se construyen ciudades nuevas. Gran número

de provincias, no sólo cristianas, sino también moriscas y turcas, ruegan a Polidoro que las acepte como vasallas. Los infieles piden espontáneamente el bautismo. Pagan voluntariamente un tributo que no se les exige por la fuerza. Así, sin derramamiento de sangre, la cristiandad hace retroceder sus límites. Y en medio de este triunfo ilimitado de la virtud se anuncia la muerte al buen rey cargado de años y de méritos. Entonces consuela a sus amigos, los invita a regocijarse con él por la liberación cuya hora está sonando, y transmite la carga del poder a su hijo, junto con sus últimos consejos.

De estos célebres consejos, y de la conducta toda de Polidoro, ¿qué concepción del gobierno de los hombres se ve desprenderse poco a poco? Las preocupaciones de nuestra época nos hacen particularmente sensibles a uno de los rasgos fundamentales de la política valdesiana: esta política está dominada por lo que hoy se llama la mística de la paz. No se atreve a negar categóricamente la guerra contra el infiel, último reducto de la pasión guerrera en el alma cristiana. La acepta en la medida en que es defensiva, pero no sin advertir que “debajo deste hacer guerra a los infieles va encubierta gran ponzoña”. La conversión pacífica por el resplandecimiento de las virtudes cristianas es la única conversión digna de Cristo.^[56] La negación de la locura guerrera es el punto de partida del gran cambio que se opera en Polidoro: gracias a ella se hace consciente de su misión pacífica de “pastor de hombres”. Erasmo suministró a Valdés la regla de las justas relaciones del gobernante y de los gobernados: “Acuérdete que no se hizo la república por el rey, mas el rey por la república. Muchas repúblicas hemos visto florecer sin príncipe, mas no príncipe sin república”.^[57] Por la manera como guarda esta regla es como un príncipe se revela rey o tirano. Y Valdés no deja de señalar la sanción que arrostra el príncipe que viola semejante regla: “Cata que hay pacto entre el príncipe y el pue-

blo; que si tú no haces lo que debes con tus súbditos, tampoco son ellos obligados a hacer lo que deben contigo”.^[58]

Menéndez y Pelayo se burló mucho^[59] de los que quisieron hacer de Valdés, enemigo de la tiranía, un precursor de la Convención del 93. Desde luego, en vano se buscaría en el *Diálogo de Mercurio y Carón* la afirmación de la soberanía popular. El estado ideal según Valdés es una monarquía patriarcal, que se esfuerza en respetar el trabajo y en no abusar de los contribuyentes. Es una monarquía autoritaria cuando sea preciso. Pero es todo lo contrario de un absolutismo que se regulara por el simple antojo: “El buen príncipe es imagen de Dios, como dice Plutarco, y el malo figura y ministro del diablo. Si quieres ser tenido por buen príncipe, procura de ser muy semejante a Dios, no haciendo cosa que Él no haría”.^[60] No es poco exigir del príncipe. Pero ya hemos visto que Polidoro no se transforma en buen rey sino el día en que Dios comienza a iluminar su camino. Monarquía templada, si se quiere, por la virtud, o, mejor dicho, dirigida por la gracia divina. No despotismo ilustrado a la manera del siglo XVIII, sino realeza iluminada. El “pacto” que lo une a sus súbditos no es lo que funda su autoridad: ese pacto expresa, y no más, la reciprocidad necesaria de los buenos y de los malos procedimientos entre el príncipe y el pueblo. Lo cierto es que la autoridad se legitima por el bien del pueblo, y por él solo.

Tal es este *Diálogo de Mercurio y Carón*, alegato diplomático, utopía política, llamamiento lanzado a la humanidad para que, cansada por fin de jugar al cristianismo, oiga la voz de Cristo y vuelva a ella, como Polidoro. Erasmo expresa a menudo su desesperación en presencia del mundo tal como va: no ve otra salvación en esta confusión furiosa que una intervención de Cristo —*deus ex machina*— que inspire a los príncipes pensamientos pacíficos. Valdés, situado en el núcleo mismo de esta confusión, despertado sin duda del sueño mesiánico de pacificación y de

reforma generales que el Saco de Roma le ha hecho concebir, pero conservando una fe intacta en la pureza de las intenciones de su señor, se complace en prolongar la amarga fantasía del *Charon* de Erasmo en esta obra doble, apasionada y serena a un mismo tiempo. La requisitoria contra Francisco I traidor a su palabra nos deja en suspenso frente a una situación política sin salida. Caronte puede regocijarse: el combate singular de los dos soberanos no se llevará a cabo. Hay magníficas matanzas en perspectiva... Pero los interrogatorios de las almas, después de habernos sugerido al principio un mundo de cinismo y ceguera, dejan pasar finalmente grandes oleadas luminosas de esperanza.

Valdés parece haber trabajado, refundido y retocado largamente esta obra que no se dejaba imponer una conclusión con la misma facilidad que el *Diálogo de Lactancio y el Arcediano*. De la segunda parte no poseemos más que la redacción definitiva, y por mera casualidad podemos sorprender en ella una corrección de prudencia.^[61] El cotejo de los dos textos que conocemos del libro primero nos muestra al secretario imperial suprimiendo pasajes enteros, tales como el episodio, bastante débil en verdad, de la monja sin vocación, o bien un cuento gratuitamente agresivo contra los frailes/^[62] Suprime, por razones puramente estéticas, unas palabras llenas de realismo burlesco que acentuaban con cierta pesadez el aspecto repugnante de Caronte.^[63] La transformación que sufre el episodio del consejero francés es particularmente instructiva, porque Valdés agrega rasgos que apuntan con toda evidencia a su enemigo Jean Lallemand, perseguido por prevaricato a fines de 1528, y porque uno de los pasajes añadidos,^[64] confrontado con una carta a Dantisco, permite afirmar que a principios de 1529 el *Mercurio y Carón* estaba todavía en el caballete. Por esos mismos días, sin duda, compuso Valdés la segunda parte relativa al duelo fracasado entre Francisco I y Carlos V. Ya había escrito una relación latina de los mismos sucesos, pero esta diatriba, escribe a Dantis-

co, no está impresa aún, “pues el César ha querido verla y todavía no ha manifestado su decisión a este respecto. Yo me callo, pues sé que no sacaré de todo esto más que malevolencia”.^[65] El destino de Valdés, apóstol de la paz, pero entregado en cuerpo Y alma a la política imperial tal como la había orientado Gattinara, había hecho de él el apologista apasionado de la guerra contra el Papa y contra el Rey de Francia. La reconciliación total de Carlos V con Clemente VII, la evolución diplomática que se coronará muy pronto con la paz de las Damas vinieron a quitar a sus *Diálogos* gran parte de su actualidad. La osadía del pensamiento religioso que les da excepcional interés quedaba un poco en el aire, privada de su mejor punto de apoyo. “Más erasmistas que Erasmo”, como su autor, debían plegarse a las precauciones que se imponían al erasmismo. El fiel Secretario no tardará en seguir, contra toda su voluntad,^[66] a Carlos V a Italia; confiará a su hermano Diego, canónigo de la catedral de Murcia, varios manuscritos, en particular el del *Mercurio y Carón*, cuya publicación no parecía por entonces posible.^[67] Cómo los dos diálogos de Alfonso podrán imprimirse posteriormente sin que se prohíban de modo formal en España hasta 1559, es un punto bastante misterioso. O quizá es éste un rayo de luz sobre las décadas siguientes: la hipótesis más probable es que se les exhumó entre 1541 y 1545, con ocasión de una nueva campaña antifrancesa y antirromana de la diplomacia imperial. Ya volveremos sobre esto.^[68]

V

Desde el mes de septiembre de 1528, Carlos V había tomado en secreto la resolución de trasladarse personalmente a Italia, de hacer allí la guerra hasta alcanzar completa victoria sobre los franceses y de imponer la paz española.^[1] Esta política suponía una brillante reconciliación con el Papa y una colaboración íntima con él para la convocación del Concilio que pusiera fin al cisma. No encontraba, sin embargo, adhesión muy entusiasta

en el círculo del Gran Canciller. En agosto llega de Roma, como mensajero de paz, el general de los franciscanos. Quiñones; el Papa lo ha hecho cardenal. La Corte regresa de Zaragoza. Dantisco, que vuelve a Madrid en compañía de Gattinara, se hace eco de los sentimientos poco favorables que acogen al “español barbitaheño” a quien hay que entregar solemnemente el capelo.^[2] Es verdaderamente imposible que la Corte de España pase sin más ni más a tener relaciones amistosas con Clemente VII. Cuando Quiñones regresa para la embajada de Roma, se marcha acompañado del erasmista Miguel Mai, cuya correspondencia traiciona un vivo desprecio del Papa y una profunda tristeza porque las presentes coyunturas no permitan ya aniquilar su poderío político.^[3]

Pero hay que tomar partido. Clemente VII y Carlos V se necesitan uno a otro. A lo que tienden las negociaciones, coronadas con el tratado de Barcelona, es a una alianza defensiva, y, si es posible, ofensiva. A través de todos esos regateos no se olvida la cuestión del Concilio. Micer Mai se ufana de recordársela al Papa.^[4] Pero ¡cuán lejos está todo de las esperanzas mesiánicas que el “providencial” Saco de Roma había despertado entre los imperiales! A principios de agosto de 1529, mientras se firma en Cambrai la paz con Francia, Carlos V navega rumbo a Italia. El viaje que había proyectado el verano anterior ha cambiado un poco de significado.^[5] No se trata ya de ir a ganar victorias militares, sino de celebrar pompas simbólicas: el Papa lo va a coronar Emperador. Carlos desembarca el día 12 de agosto, como un triunfador, en Génova. Gattinara, que ha encamado durante tanto tiempo la hostilidad a Roma y a Francia, recibe al día siguiente el capelo cardenalicio.^[6] Alfonso de Valdés se encuentra viajando. Ha partido de mala gana a Italia, como tantos otros fieles del Emperador.^[7] Si acaso tuvo tiempo de hojear los manuscritos de sus diálogos antes de confiárselos a su hermano Diego, debió de encontrarles un sabor añejo:

Para un español de su generación, que había comenzado su recorrido de Europa en la coronación de Aquisgrán y en la Dieta de Worms, asistir a la coronación de Bolonia equivalía casi a descubrir un mundo nuevo. Imagínense los sentimientos de nuestro Secretario imperial, que alimenta un verdadero culto por “el César”, cuando éste besa los pies de Clemente VII en medio de un estrépito ensordecedor de cañones, tambores y campanas. El espectáculo dado por Carlos en esta primera entrevista solemne derrama a lo lejos el asombro entre los humanistas. Claudio Chansonnette expresa el temor de que, “en este punto y en otros más importantes, los eclesiásticos españoles, completamente moldeados en ceremonias, abusen de la bondad natural de este príncipe”.^[8] Pero Carlos no tiene necesidad de ser amonestado por el Cardenal Quiñones o por su confesor Fr. García de Loaysa para prestarse al ceremonial romano con aquella espontaneidad, aquella desenvoltura que se vio en él en la misa de la coronación. Cuando, al salir de la iglesia, sostuvo el estribo al Papa antes de montar él a caballo, pareció, al ostentar su deferencia para con la autoridad espiritual, consagrar su propia autoridad temporal como la más elevada de todas.^[9]

Así, pues, nuestros imperiales respiran el aire de la corte pontificia. Es un cambio completo de ambiente. No pueden, ciertamente, permanecer insensibles a los prestigios de la Italia artista y sabia. Bolonia ha tomado, para recibirlos, un rostro de ciudad antigua; se ha adornado con arcos de triunfo espléndidamente decorados con estatuas, medallones y pinturas, con gran copia de inscripciones latinas. Pero ellos, que están modelados en el humanismo cristiano, se encuentran transportados a una sucursal de Padua, a uno de los centros del renacimiento aristotélico. Reina aquí una filosofía más alejada de la *philosophia Christi* que de la escolástica medieval. Cuando oían cómo los italianos

de la Corte, en Valladolid, hablaban desdeñosamente de Erasmo, cómo le oponían a Pontano, cómo alababan de dientes afuera el artificio lucianesco de la *Moria*,^[10] estos erasmistas ingenuos podían creer en una conspiración de envidia contra la primera cabeza pensante de Europa. En Bolonia, tienen que habituarse a una nueva tabla de valores, según la cual Erasmo no es más que un humanista entre muchos otros.^[11] Traban conocimiento con algunos compatriotas italianizados desde hace mucho tiempo. Cuando el Emperador desembarca en Génova y recibe el saludo que lleva Quiñones en nombre del Papa, el Cardenal trae en su séquito dos españoles cuyos nombres no pueden dejar indiferentes a los erasmistas: uno es Zúñiga, más sabio que nunca, pero ya en su ocaso, y el otro Juan Ginés de Sepúlveda, en la fuerza de la edad. Éste es uno de los raros sabios peninsulares mencionados en el *Ciceronianus*: Erasmo cita a este cordobés (a quien él supone portugués) como joven de gran porvenir, a lo que se puede augurar por su libro *De fato*. Cosa extraña, Sepúlveda no se muestra extraordinariamente agradecido por semejante honor. Cosa más extraña aún, él no ha leído todavía el *Ciceronianus*. El libro en que Erasmo hace el proceso del humanismo italiano tiene tiempo de reimprimirse en España antes de llamar la atención de Italia.^[12]

Sepúlveda es un caso de asimilación espiritual inverso al de Marineo Sículo. El siciliano naturalizado español reconocía sin titubear la supremacía erasmiana: “ser Erasmo” era, a sus ojos, la más alta gloria que se pudiera concebir, y la erasmofobia le parecía una especie de aberración.^[13] Si Erasmo deja a Sepúlveda bastante frío, es que éste ha sido conquistado por Italia. Sin duda, no es una conquista comparable a la de un Longueil, hombre del Norte que ha dejado su patria. Nuestro humanista cordobés se siente romano por derecho de nacimiento. Pero desde que llega, a los veinticinco años, a ocupar un lugar en el Colegio de San Clemente de Bolonia, su vida se ha orientado

de manera muy diversa que la de sus antiguos condiscípulos de Alcalá. Es alumno de Pomponazzi por los días en que éste publica su famoso tratado *De la inmortalidad del alma* (1516). Se inicia en la filosofía de Aristóteles, a quien se vuelve a leer en el texto original. Aquella gran obra que, según los planes de Cisneros, había de ocupar a los sabios de Alcalá después de la terminación de la Biblia Poliglota, apenas si la había tocado un poco Vergara: abandonada por los *Complutenses*, se realiza en Italia. Sepúlveda es uno de los principales artesanos de esa obra, alentado por el mecenazgo de Alberto Pío, príncipe de Carpi, del joven Ercole Gonzaga y del Papa en persona.^[14] Entra, como metafísico y como historiador de la filosofía, en la batalla contra el luteranismo, con su *De fato et libero arbitrio adversus Lutherum* (1526). Hablando sobre un tema ya abordado por Erasmo, habla de éste no sin comedimiento, pero también sin disimular que su defensa del libre albedrío le parece incompleta y algo tímida: sigue demasiado dócilmente a Lutero en el terreno puramente escritural en que el hereje quiere encerrarse, y descuida el punto de vista de la naturaleza y el de la razón. En el fondo, Sepúlveda no está lejos de compartir el antierasmismo de su patrono Alberto Pío. En el debate que opone el humanismo a la teología desde los días de Lorenzo Valla, se niega a cargar todos los yerros del lado de los “Hombres oscuros”. Sostiene que el estudio apasionado de las lenguas antiguas ha preparado el camino al luteranismo al arruinar las *graviores disciplinae*.^[15] En eso está nuestro aristotélico de acuerdo con un Carvajal, y prepara también, a su modo, la restauración dogmática de Trento. Se ve apuntar en él una defensa e ilustración de la escolástica, de la dialéctica, de todo aquello que el espíritu erasmiano había despreciado como logomaquia pura.

Su experiencia política es, lo mismo que su orientación espiritual, completamente opuesta a la de un Valdés. Él ha vivido el duelo entre Carlos V y Clemente VII no como imperial, sino

como romano: él ha visto desde su ventana, en 1526, cómo los soldados de Moncada se derramaban por la Ciudad Eterna. Se ha refugiado en el Castillo de Sant'Angelo junto con el Príncipe de Carpi durante el saco de 1527.^[16]

No comparte ni el pacifismo extremo de Erasmo ni el mesianismo de los imperiales, para quienes el triunfo del Emperador sobre todos sus enemigos debería inaugurar una edad de oro. Erasmo había llevado su condenación de la guerra hasta reprobar la cruzada contra los infieles. Hasta entonces el peligro turco había sido sobre todo, para un Alfonso de Valdés, argumento contra la política de división europea practicada por Francisco I y Clemente VII, y quizá pretexto para obtener de las Cortes de España los subsidios necesarios para la victoria decisiva en Italia. Los humanistas no han sido tocados todavía por el llamamiento que el mismo Lutero acaba de lanzar para la guerra contra el turco. Erasmo no ha publicado todavía su *Consultatio de bello turcico*, en que aceptará, a su vez, la idea de esa guerra, aunque consignando al mismo tiempo que la cruzada es impopular porque ha servido durante mucho tiempo a una estafa gigantesca.^[17] Pues bien, Sepúlveda, cuando Carlos V desembarca en Génova, dirige a éste una arenga exhortándolo a llevar sus armas contra los turcos que amenazan Viena. De paso recrimina la tesis sacrílega según la cual la “tolerancia cristiana” prohíbe combatir por el hierro a esos “azotes de Dios”. Estima que Cristo mismo, al decir que su reino no es de este mundo, reconoció con la mayor claridad la existencia de un mundo en que la fuerza contesta a la fuerza, y en que el precepto de no resistir al mal no tiene aplicación alguna.

Fácil es imaginarse a Sepúlveda sirviendo de trujamán entre los españoles del séquito imperial y ese mundo nuevo en que se ven arrojados. Hernando Colón, que no ha vuelto a ver Italia desde el advenimiento de Carlos V, no pierde ocasión tan magnífica para enriquecer su biblioteca: en Venecia, la ciudad de los

libros, comprará de una sola vez todas las obras del averroísta Nifo. Pero antes que nada hace una visita al humanista andaluz de Bolonia, que lo obsequia con su tratado antiluterano y con su discurso sobre la guerra contra los turcos.^[18] El secretario Valdés ha trabado conocimiento con Sepúlveda desde el desembarco de la Corte en Génova. Después han vuelto a verse en Piacenza. Erasmo parece ser, en sus conversaciones, la piedra de toque que les revela sus divergencias de miras.^[19]

Pero Carlos no tarda en tomar el camino de Alemania, donde se requiere su presencia a causa del peligro turco, cada vez más cercano, y también a causa del “negocio de la fe”. La Dieta convocada en Augsburgo va a ser su primer contacto con la Alemania luterana desde el dramático encuentro de Worms, cuyo recuerdo evoca. El Emperador, al negociar con los protestantes, trata de preparar los caminos para el Concilio ecuménico, una vez que ha logrado que Clemente VII acepte su principio. ¿Se llegará finalmente a esa transacción, sueño de los erasmistas? ¿Consagrará Erasmo a ella lo que le queda de fuerzas?

Los españoles se habían formado una idea altísima de su autoridad espiritual. Bastante significativos son los términos en que el Arzobispo de Toledo escribía a Erasmo en 1528, en un momento en que el cisma luterano parecía consolidarse. Si le instaba a entrar en la lid, no era ya, como hacía Glapion en 1522, para obligarlo a tomar posición públicamente. Erasmo era, a su juicio, el único hombre que, por su independencia, por su desinterés, podía mostrar a Alemania el camino derecho sin atraerse sospechas de servilismo para con los poderosos o de complacencia para con los abusos que habían desatado la revolución luterana. Era preciso, en efecto, según el Primado de las Españas, que la herejía y la corrupción eclesiástica fuesen reprobadas a un mismo tiempo, para el mayor bien de ambos partidos: si los herejes volvían a la razón, y los ortodoxos a una razón

más grande, si se restablecía la paz entre los príncipes, entonces la cristiandad podría reformarse por fin en el orden.^[20]

En vísperas de la Dieta de Augsburgo, el crédito de Erasmo sigue siendo grande, si no del lado protestante, al menos del lado católico. El nuncio Lorenzo Campeggio insiste en saber cómo ve él la situación.^[21] La Corte imperial se encuentra en Innsbruck, tanteando el estado de cosas, acogiendo con cierto optimismo cuanto rumor permita augurar un retroceso de la herejía.^[22] Gattinara, clavado en el lecho por la disentería, se preocupa también de recoger la opinión sincera del solitario de Friburgo, garantizándole el secreto.^[23] Tres días después, desgraciadamente, Valdés y Cornelio Schepper quedan sumergidos en la consternación por la muerte del Gran Canciller.^[24] Nadie podrá obrar en Augsburgo para una solución de razón con la autoridad que hubiera tenido el anciano desaparecido. Por otra parte, ¿acaso permanecía intacta esta autoridad ante los luteranos, desde que se le había nombrado cardenal? ¿Acaso Carlos V no se habría desentendido de sus consejos, suponiendo que Gattinara hubiese admitido concesiones sustanciales a los reformadores? Cuestiones, todas éstas, insolubles.^[25]

Erasmo no vendrá a la Dieta. ¿De que serviría su presencia, como no fuera para hacer entender a ambos partidos verdades que no conducen a nada? Mucho tiempo hace que los ortodoxos han oído lo que piensa de ellos. Acaba de hablar sin ambages a los que se dicen evangélicos, con ocasión de sus desavenencias con Geldenhauer. Las cartas confidenciales que escribe a Campeggio o a Melanchthon traicionan un profundo pesimismo. Sólo Dios, según él, podría impedir esta tragedia mudando los corazones. Acaso quiera Él hacer del emperador piadoso y omnipotente el instrumento de su misericordia. Ésta sería la única esperanza de solución pacífica. Y si se recurre a la fuerza, hay que prever una guerra tan terrible, que el remedio será peor que la enfermedad. En último análisis, si Erasmo tu-

viera que escoger de varios males el menor, se inclinaría por la conservación del *statu quo*.^[26]

No obstante, hubo en Augsburgo albores de buena voluntad mutua y de comprensión entre Melanchthon y los españoles del séquito del Emperador. Valdés, mucho menos circunspecto que Schepper, se dejó convencer de que no había en ello ninguna dificultad seria, y que se trataba esencialmente de encontrar fórmulas de acuerdo acerca de la comunión bajo las dos especies, del matrimonio de los sacerdotes y de la abrogación de la misa privada. El Emperador, guiándose por su informe y utilizando su intervención, invitó a Melanchthon a exponer brevemente los puntos litigiosos para pasar de ellos a un examen desapasionado. Hasta pudo parecer un instante que se podría evitar un debate doctrinal de gran magnitud. Sin embargo, Melanchthon tuvo que redactar la Confesión luterana, aunque sin perder por ello su contacto con Valdés, y, a pesar de sus esfuerzos por llegar a un entendimiento, vio con inquietud que sus fórmulas parecían demasiado intransigentes en los círculos imperiales. Y, no obstante, todavía después de la lectura pública de la Confesión, los directores de conciencia de Carlos V no veían con malos ojos al conciliador.

El fraile confesor del César, escribe Osiander, está en relaciones familiares con Felipe. Aprueba abiertamente nuestra doctrina sobre la justificación y las buenas obras, y maldice a estos asnos alemanes que rebuznan contra nosotros por ese motivo y provocan sin razón la discordia. En cuanto al predicador del César, es mucho más favorable aún, aprueba toda nuestra doctrina y nos dice que no perdamos nuestros ánimos.

Parece, sin embargo, que si Fr. Juan de Quintana y Fr. Gil López de Béjar concedieron demasiado a Melanchthon en sus conversaciones privadas, no le hicieron, en cambio, concesiones públicas capaces de alarmar a Campeggio, puesto que éste no habla de tal cosa en sus informes a Roma. Un mes después de la gran sesión del 25 de junio, durante la cual se había podido leer

la Confesión de Wittenberg dentro de una atmósfera de pasajero optimismo, no se había llegado todavía a ningún acuerdo positivo.^[27] A juicio de un observador clarividente como Danisco, una de las raras señales a que pudiera aferrarse la esperanza era el buen entendimiento entre Valdés y Melanchthon: “Si del lado imperial, dice, trataran este asunto hombres sabios y piadosos del estilo de Valdés, podría llegarse a un resultado, pero una golondrina no hace el verano”.^[28] Parece que esta reflexión un poco amarga nos da la justa medida de la acción ejercida en Augsburgo por los erasmistas y en particular por Alfonso de Valdés. Esta acción no llegó demasiado lejos, aunque la Reina de Hungría hizo algunos tímidos esfuerzos en el mismo sentido ante su hermano Carlos, y aunque la nobleza española, consultada por éste, le aconsejaba obrar sin violencia si se trataba únicamente de “ordenaciones humanas y exteriores” que no atentaran contra los artículos de la fe. Cuando mucho, se puede distinguir la influencia persistente del Canciller desaparecido y de sus colaboradores en la adhesión que Carlos V demuestra a la idea del Concilio a través de las decepciones de Augsburgo. Esta idea estaba anclada profundamente en los medios imperiales. Vives, al dedicar a Carlos V su tratado *De concordia et discordia* (1.º de julio de 1529), le había dirigido un urgente llamado en favor del Concilio general.^[29] En 1531, Fr. Juan de Quintana asombrará a Aleandro^[30] por su convicción de que allí está el único remedio. En realidad, ésa era la solución a que el Emperador se había remitido cuando sopesaba los riesgos de una acción bélica contra la Alemania protestante.

Pero ¿podría inspirarse el Concilio en el ideal de transacción tan caro al tercer partido de los humanistas? Suponiendo que todos se pusieran de acuerdo en cuanto a los principios, ¿no era ya demasiado tarde para rehacer la unidad, en un momento en que los luteranos eran ya una iglesia con un sistema ceremonial nuevo? Felipe Nicola, que piensa en volver a prestar sus servi-

cios en la Cancillería, escribe a sus amigos de la Corte para pedirles noticias de la Dieta, y les somete sus melancólicas reflexiones sobre la vanidad de las reformas religiosas:

¿De qué sirven tantos cambios en las ceremonias? ¿De qué sirve suprimir las misas, rechazar los ayunos, abrogar las confesiones, siendo así que en el tiempo en que estas cosas no existían, los hombres no descansaron hasta no verlas establecidas? Admitamos que todo esto desaparezca, que los sacerdotes no tengan ya nada que hacer, que los monasterios sean derruidos. Entonces, sin duda, se oír a los hombres quejarse de que el culto de la divinidad sea tan raquítico y tan deficiente, de que los templos estén tan solitarios. Los paganos, se dirá, que adoraban dioses, o mejor dicho, infames demonios, tenían toda clase de sacerdotes, de vestales, de cofradías, de colegios, de pontífices, de reyes de los sacrificios: los reyes mismos participaban en el culto, sus manos tocaban todos los días los altares. ¿Es preciso ahora que el culto del único verdadero Dios esté tan miserable, tan empequeñecido, tan descuidado? Ya es hora de comprender que los defectos no están en las cosas, sino en nosotros. Lo que ayer parecía bien, hoy parece mal. Alemania, que llevaba el culto de Cristo casi hasta la superstición, parece ahora casi dispuesta a rechazar la religión, como si los ritos de nuestro tiempo fueran comparables con los de las épocas en que se inmolaban a los dioses bestias y hombres...

¿De qué sirve cambiar? *Quid praestat?*^[31] A Erasmo le gustaría esta sabiduría desengañada a cuyos ojos la acción es necesariamente anulada por la reacción, como el flujo por el reflujo...

Después del fracaso de Augsburgo y de la coronación del Archiduque Fernando como Rey de Romanos, la Corte imperial pasa un año en los Países Bajos, donde acaba de morir Margarita. Año de espera. Granvela da sus primeros pasos de ministro. A su lado, Valdés, en compañía de Schepper, del joven Gonzalo Pérez,^[32] del embajador Dantisco, disfruta todavía de ese aire de libertad que se respiraba en la Cancillería en la época de Gattinara. La nueva regente, María de Hungría, es amiga de los humanistas cristianos. Erasmo le ha dedicado recientemente su tratado de la *Viuda cristiana*.^[33] Su secretario, Nicolás Olah, es erasmista ferviente.^[34] Desde Gante, desde Bruselas, los espíritus libres de la Corte mantienen relaciones amistosas con Vives y Laurin en Brujas y con los hombres del Colegio Trilingüe en Lovaina.^[35]

Pero nos engañaríamos mucho si creyésemos que el espíritu nuevo triunfa aquí sin obstáculos. Parece que el Colegio Trilingüe pasa por una crisis y que el humanismo se está haciendo sospechoso en Lovaina en la medida en que manifiesta sus tendencias irénicas en materia religiosa. Sin duda, no es ésta la razón que hace partir a Clénard. Si él se decide a seguir a Hernando Colón a España en compañía de Juan Vaseo, es que para ello lo mueve la esperanza de aprender árabe.^[36] Pero la partida de Juan de Campen sí tiene por origen un incidente en que estalla el contraste entre el espíritu conservador de las autoridades locales y el liberalismo de la Corte cosmopolita que acompaña a Carlos V. Este sabio hebraísta adivina en Melanchthon un espíritu hermano del suyo: sueña en reconciliarse con él, seguro de que en dos o tres días de conversaciones íntimas lograrían que la causa de la pacificación hiciera más progresos que los que había hecho en Augsburgo durante varios meses de agrios debates.^[37] Pues bien, cuando trata de publicar su *Paráfrasis de los Salmos*, choca contra la mala voluntad del arzobispo de Palermo, Juan Carondelet, que reserva todos sus favores para los Tiltelmanns y otros frailes enemigos de Erasmo. Danrisco, que intercede ante el prelado durante un banquete oficial, se gana esta seca respuesta: “Sat commentariorum in Psalmos”. Dantisco insiste, y entonces el Arzobispo se digna prometerle un privilegio para una tirada limitada a quinientos ejemplares. El embajador, indignado, contesta que hará imprimir a su costa, en algún otro lugar, el libro de Campen, y con una tirada no de quinientos, sino de cinco mil ejemplares.^[38] En efecto, al año siguiente Campen irá a Nuremberg a vigilar la impresión de su *Paráfrasis*.^[39] Ésta será la primera etapa de peregrinaciones que lo arrastrarán de Alemania a Polonia y a Italia; morirá en Friburgo sin haber vuelto a ver nunca los Países Bajos.

En noviembre de 1531, la reacción ortodoxa es bastante poderosa en Lovaina, pues los dominicos logran que se prohíba la

lectura de las obras de Erasmo bajo pena de excomunión, aunque se trate de personas que disfruten de dispensas pontificias. Rescio y Goclen quedan consternados. Su discípulo, el portugués Andrés de Resende, que ha perpetrado un *Elogio de Erasmo*, se despide de ellos para ir a buscar fortuna en la Corte de los Países Bajos, donde se respira con mayor libertad. El embajador de su país, Pedro de Mascarenhas, lo toma a su servicio como profesor de latín y griego.^[40] Nos lo podemos imaginar organizando la parte literaria de las fiestas que este diplomático ofrece a toda la Corte para celebrar el nacimiento del Príncipe de Portugal. Para alegrar el fin de un banquete se ha escogido, sin ningún mal pensamiento, el *Jubileo de Amor* de Gil Vicente, farsa hispano-portuguesa en que el tráfico de las indulgencias se representa como el gran negocio de Roma. Para colmo de irreverencia, uno de los personajes más cínicos de la pieza aparece en escena con un roquete de obispo y, en la cabeza, un birrete de cardenal, que se ha pedido prestado, sin decir con qué intención, en casa del legado de Su Santidad. La sala ríe a carcajadas. Este *jubileo* causa un júbilo general...^[41]

VI

Pero hay allí un espectador por lo menos cuyo corazón sangra: es Aleandro, que trasmite a Roma sus impresiones sobre ese escandaloso espectáculo. Le parece hallarse en plena Sajonia, escuchando a Lutero, o bien en medio de los horrores del Saco de Roma.^[1] Ha regresado no hace mucho tiempo como nuncio a la Corte de Carlos V en los Países Bajos. Los erasmistas lo han visto llegar con una desconfianza bastante natural. Este sabio es “italiano de pies a cabeza”;^[2] despliega, en este terreno tan difícil, toda su diplomacia para propalar la idea de que el tercer partido erasmiano está condenado a un fracaso irremediable. Se guarda mucho de pronunciar una sola palabra hostil a propósito del hombre de Friburgo. Le basta con comprobar la situación peligrosa de la idea que éste representa después del fracaso

de Augsburgo, y ahora que la Sorbona ha dado amplia publicidad a su *Determinatio* contra las obras de Erasmo.^[3] El reciente triunfo de los ortodoxos de Lovaina es probablemente el contragolpe de la ofensiva lanzada por los doctores parisienses. El crepúsculo del erasmismo es lo que Aleandro presiente al oír hablar a cierto gran señor humanista cuyas palabras refiere en carta a su amigo Sanga:

Hay personas en esta Corte, y personas no desprovistas de autoridad, que no tienen otro pensamiento que favorecer la secta protestante. La abominan de palabra, pero la sirven de hecho. Y como no pueden hablar libremente de Lutero porque ya está condenado, exaltan a Erasmo y lo hacen adorar en España, donde no pocos de sus libros están traducidos al español, quiero decir sus libros peligrosos. Esto ha llegado a tal punto que, tratando el Inquisidor de condenar sus obras, diversas intervenciones le impidieron conseguirlo. Hoy que Erasmo está condenado en París, estas personas se sienten embarazadas porque bien ven que la Iglesia universal seguirá la sentencia parisiense en esta materia.

Y Aleandro comenta:

Ya se lo había dicho yo a Erasmo, hace once años, y en este mismo país. Lo había invitado a cambiar ciertos pasajes de sus escritos y a atenuar algunos otros, porque sin ello podía darse como seguro que tales pasajes serían condenados, después de su muerte o aun durante su vida. Esto es lo que comienza a realizarse ante nuestros ojos. En efecto, la sentencia parisiense, en materia de fe, no viene a ser más que un preludio de la condenación que en seguida pronuncia la Iglesia universal. Y muy bien se sabe que la Santa Sede apostólica, si Erasmo no hubiera temido empujarla a hacer algo peor, habría condenado ya muchas de sus opiniones, a pesar del apoyo que le daban nuestros mismos grandes personajes, algunos de los cuales toman aires de santidad para recibir elogios de él en una carta, lo cual es renegar de Cristo por un bien bastante deleznable.^[4]

Nada tiene de raro que la estrella de Erasmo palidezca. Desalentado y enfermo, en el momento de la Dieta de Augsburgo, no ha sabido hacer otra cosa que pronunciarse confidencialmente por el *statu quo*. No ha hablado claro en favor de una paz sin victoria entre Roma y Wittenberg. Sus previsiones han sido justas, puesto que el *statu quo* se ha conservado. Pero los humanistas que habían compartido su ideal irénico, ¿no deberán considerar a Melanchthon como el heredero, desde ahora,

de aquel ideal? Por otra parte, la censura de la Sorbona debía de conmover rudamente, al parecer, a los que habían proclamado la ortodoxia de Erasmo, en particular a los españoles que habían explotado en favor de esta tesis la conclusión ambigua de los debates de Valladolid. Esta censura era infinitamente más grave que la que ya había caído sobre los *Coloquios*, pues que se enderezaba, no ya contra diálogos llenos de elocuencia satírica, sino contra las *Anotaciones* y las *Paráfrasis* del Nuevo Testamento, es decir, contra textos en que el pensamiento de Erasmo debía expresarse sin ambigüedades.

La “sentencia parisiense”, como dice Aleandro, pesa muy netamente sobre dos obras que salieron a luz a principios de 1532 en ItaUa, donde se hicieron oír dos voces españolas, una en favor de Erasmo, la otra en contra. Italia se abría tardíamente a Erasmo, gracias a aquella fusión de los valores europeos que había permitido la vuelta de la paz entre España y Francia. Emilio de Emiliis había traducido a la lengua toscana el *Enchiridion*. Su traducción se imprimía en 1531, después de circular manuscrita durante dos años.^[5] En el mismo año, los italianos llegados a los Países Bajos en el séquito del Cardenal Campeggio, legado en la Corte de Carlos V, descubrían las obras de Erasmo con un placer mezclado de inquietud. Preguntaban si no había herejías dentro de ellas, pero las compraban para enviarlas a su país.^[6] Por lo demás, nada tiene de sorprendente que sean los españoles quienes vuelvan a abrir en tierra italiana el interminable debate en torno a Erasmo. Asistimos, en este momento, a una asombrosa emigración del grupo más selecto de españoles hacia Italia, entre las dos temporadas que pasa Carlos V en Bolonia. Garcilaso de la Vega se traslada allí, al servicio del Virrey de Nápoles.^[7] Juan de Valdés, que ha salido de Alcalá, reaparece de manera inesperada entre los camareros de Clemente VII, asombroso testimonio de la reconciliación hispano-romana.^[8] Sus antiguos compañeros, Mateo Pascual y Juan del Castillo,^[9] se le

reúnen en la Ciudad Eterna, momentáneamente más hospitalaria que España a los humanistas sospechosos de tendencias protestantes.

Don Alonso Enríquez, cuyo prestigio en la asamblea de Valladolid no se ha olvidado, había venido a Roma para resolver alguna dificultad tocante a sus beneficios, con la intención de volver a reunirse en seguida con el Emperador. Eran los días en que el divorcio inglés entraba en una fase desesperada. El noble Abad de Valladolid se creyó en el deber, para con su soberano, para con la reina Catalina, para con su tío el Almirante de Castilla, de publicar un breve tratado sobre esta cuestión que había hecho correr ya tanta tinta. Pues bien, un día que conversaba en una iglesia de Roma con cierto teólogo, éste se pronunció violentamente contra Erasmo, tachando de herejía su doctrina, no sólo sobre el matrimonio, sino sobre todos los sacramentos. Enríquez no quiso entablar disputa en semejante lugar. Pero concibió la idea de componer una Apología de Erasmo, y su proyecto tomó cuerpo cuando la *Determinatio* de la Sorbona llegó de París. En ese momento, un incidente, acerca del cual no es muy explícito, vino a impedir que saliera en Roma el fruto de sus ocios romanos. Su presencia en la Ciudad Eterna dio lugar a un verdadero motín. El Cardenal Loaysa y Miguel Mai le intimaron, en nombre del Emperador, la orden de partir. Entonces se trasladó a Nápoles, donde hizo imprimir en marzo de 1532 su *De matrimonio Reginae Angliae* y su *Defensa de Erasmo*, junto con una Epístola a Carlos V que nos permite reconstruir la historia de este volumen.^[10]

D⁺ ALPHON

SI HENRIQUEZ PRO DES. ERASMO ROTERO DAMO DEFENSIO.



AVD ITA MVL
to post tempore, q̄ ea quæ
de Matrimonio in lucem
edidimus, cōmentatus fuiss
sem, cœpi cū amicis aliquot
cōsiliū meum cōmunicare, idē Romæ,
ubi multorum studia in ea potissimū quæ
stione, quam excutiendā susceperamus, ser
uebant. Porro quum in Theologū quendā
homine, ut postea cognoui, minime tardū,
mediocris eruditionis & nominis non ob
scuri incidissem, fecissēque periculū, prin
cipio quidē de eius ingenio, deinde utram
quæstionis eius partem defenderet, post
multa alia quæ tum forte respondebat, cœ
pit

LÁMINA XIV

Defensa por Erasmo de Alonso Enríquez

(a continuación de su *De matrimonio Reginae Angliae*)

Nápoles, Juan Sulsbach de Haguenau, marzo de 1532.

El fin declarado de la *Defensio* es probar que “la doctrina de Erasmo no tiene nada de común con las herejías de Martín Lutero”. Respira una fe sin reservas en la ortodoxia de Erasmo y en la grandeza de su papel:

Me atreveré a afirmar, dice Enríquez, que desde el tiempo de los Apóstoles, o, para hablar en términos que se ganen el asentimiento general, desde la época de los Santos Doctores de la Iglesia, nadie ha prestado más servicios a la cristiandad que Erasmo, a quien todos los hombres de bien deben desear larga vida, en nombre de la Iglesia entera.^[11]

Por lo demás, su defensa no tiene nada de un panegírico vago y general. Es, desde el principio hasta el fin, un examen de los textos en que los adversarios de Erasmo pretendían ver la prueba de su luteranismo. Para demostrar que tales textos nada tienen de heterodoxo, Enríquez se contenta a menudo con destacar su carácter adogmático: Erasmo no afirma, no niega, cuando sugiere, cuando narra, cuando discute, cuando hace hablar a un personaje de sus *Coloquios*. Pero, en muchas ocasiones, el teólogo español tiene que poner en juego todo su ingenio para defender a su cliente.

No podemos seguirlo en sus respuestas, que se refieren a multitud de cuestiones de muy diversa índole, y para las cuales utiliza, por otra parte, las propias respuestas de Erasmo a Lee, a Zúñiga o a otros detractores. En vano buscaríamos en ellas un orden riguroso. Después de las acusaciones relativas al matrimonio, se tratan las que atañen a los demás sacramentos. Pero en seguida la *Defensio* pasa en revista puntos infinitamente variados, que van desde la represión de la herejía hasta cuestiones dogmáticas más graves, problemas de atribución suscitados por la *Epístola a los Hebreos* o el *Apocalipsis*, cuestiones de las ceremonias, de los ayunos, del celibato, de la autoridad de los doctores escolásticos. Sin hacer alusión alguna a los debates de 1527, la defensa sigue de modo curioso el cuaderno de proposi-

ciones de los frailes españoles, sino que descuida expresamente las acusaciones de herejía relativas a la Trinidad, a la divinidad de Cristo y a la divinidad del Espíritu Santo, es decir, los capítulos mismos que fueron examinados tan largamente en Valladolid, y acerca de los cuales la ortodoxia de Erasmo es bastante evidente para que valga la pena demostrarla. Parece, pues, que Alonso Enríquez vuelve a tomar el debate en el punto en que los teólogos españoles lo habían dejado, como si Erasmo no hubiera tenido el cuidado de responder personalmente al cuaderno de los frailes.

Uno de los fragmentos más bien elaborados de su *Defensio* es, fuera de duda, el examen de los textos incriminados por los frailes en su capítulo *Contra christianitatem, concilia et Patres orthodoxos*.^[12] Un pasaje de la *Spongia*, en particular, planteaba de manera urgente la cuestión de la actitud de Erasmo con respecto a Lutero:

Hutten, escribía Erasmo, pretende que es preciso arrostrar la muerte por la libertad evangélica. A mí tampoco me arredraría, si alguna necesidad me convidara a ello, pero no estoy dispuesto aún a arrostrar la muerte por Lutero y por las paradojas de Lutero, pues no se trata de los artículos de la fe, sino de si el primado del Pontífice Romano viene de Cristo, si el colegio de los cardenales es miembro indispensable de la Iglesia, si la confesión fue instituida por Cristo, si los obispos pueden, por sus constituciones, obligar a un pecado mortal, si el libre albedrío importa para la salvación, si sólo la fe contribuye a la salvación, si alguna buena obra puede atribuirse al hombre, si la misa puede considerarse en alguna manera como un sacrificio. Por estas cuestiones, que son temas ordinarios de debates escolásticos, yo no me atrevería a arrancar la vida a un hombre, si fuera juez, ni tampoco a arriesgar mi propia vida.

Para justificar este pasaje, Enríquez se veía obligado a proceder a distinciones sutiles sobre el valor de la expresión “artículos de fe”. En seguida pasaba en revista las cuestiones enumeradas allí por Erasmo —al menos aquellas que él no había abordado en páginas anteriores, o en su *De matrimonio*— con el fin de demostrar que, en todos esos puntos, la opinión de Erasmo no podía condenarse, mientras que la de Lutero no podía menos de serlo. Y aquí también, ya se tratara de la importancia del li-

bre albedrío para la salvación, ya de las buenas obras, ya de la fe suficiente, se necesitaban nuevos distinguos para demostrar que ésas eran cuestiones ambiguas sobre las cuales Erasmo tenía pleno derecho de examinar con tolerancia tesis que el no acepta por suyas. Si nuestro apologistas tiene que recurrir a verdaderos alardes de dialéctica, es que se echa a cuestras la tarea de mostrar a Erasmo ortodoxo frente a Lutero hereje, siendo así que el verdadero crimen de Erasmo es el de desinteresarse profundamente de las controversias dogmáticas suscitadas por Lutero. Por lo demás, Enríquez une, a su habilidad de disputador, un estimable conocimiento de los Padres y de los Concilios. Con una modestia que lo honra, rinde homenaje a su maestro el Doctor Juan de Medina: a él atribuye todo cuanto su *Defensio* pueda contener de bueno.^[13]

Enríquez se excusa de no haber contestado a todas las acusaciones de herejía de la *Determinatio* de la Sorbona, y nos dice por qué no lo ha hecho. Cuando ésta llegó a Roma, alguien le había prestado un ejemplar por una noche solamente: así es que no tuvo tiempo de hacer un examen serio de ella. Sería más exacto decir que no contesta casi nada a los teólogos de París. Tal vez alude a su censura únicamente para dar alguna actualidad a una defensa compuesta en 1527, en el momento de la disolución de la asamblea de Valladolid. La *Defensio*, en 1532, aparece más bien como un ejercicio académico que como una respuesta eficaz a la amenaza presente. Merecía exhumarse, porque vuelve a llamar nuestra atención sobre el Abad de Valladolid, ese gran señor eclesiástico caído en olvido completo, pero que, por su importancia social, por su fidelidad al ideal erasmiano de su juventud, contribuyó quizá más de lo que se piensa a mantener en la España de Carlos V un ambiente de libertad religiosa. Su obra había de alcanzar más tarde los honores del Índice. En el momento mismo, parece que no tuvo ninguna resonancia. No se encuentra en la correspondencia de Erasmo

alusión alguna a Enríquez, ni al volumen publicado por él en Nápoles, ni al entonces oscuro Lucretius Oesiander que cierra ese volumen con un elogio del autor en forma de epístola a Erasmo.^[14]

Muy distinta fue la suerte de la *Antapologia* de Sepúlveda. Escrita contra Erasmo, o al menos como homenaje a la memoria de uno de sus más terribles enemigos, tuvo el resultado inesperado de iniciar una correspondencia cortés entre Sepúlveda y Erasmo. Era éste el epílogo de una vieja querrela.^[15] Desde 1525, Alberto Pío había inquietado a Erasmo por su aplicación en comparar su pensamiento con el de Lutero. La publicación de su *Responsio paraenetica*, a principios de 1529, había sido entre ellos una declaración de guerra abierta a la que Erasmo había contestado brutalmente al mismo tiempo que respondía a Carvajal. El Príncipe de Carpi había emprendido entonces una vasta compilación de los errores de Erasmo, considerados siempre como variedades de los errores luteranos. Había muerto antes de concluir la impresión. El libro, sin embargo, apareció en marzo de 1531 en casa de Josse Bade, y causó revuelo. A reforzar su efecto había contribuido, en el mes de julio, la primera edición de la *Determinatio* de la Sorbona, que había tenido difusión amplísima, pues ésta concordaba en muchos puntos con la requisitoria del Príncipe de Carpi. Este libro era una suma del antierasmismo. Entre todas las obras del género, había de escogérsela en España para contrarrestar, traducida al castellano, la influencia creciente de los libros de Erasmo.^[16] Éste pisoteó a su enemigo muerto en una respuesta rebosante de odio cuyo tono lo da su solo título: *Apología contra las rapsodias de recriminaciones calumniosas de Alberto Pío, anteriormente Príncipe de Carpi, el cual, en su ancianidad, encontrándose en artículo de muerte y siendo inepto para esta tarea más que para ninguna otra, fue sobornado por hombres mal inspirados para representar esta in-noble comedia*. Entonces Sepúlveda entró en liza, haciendo apa-

recer casi simultáneamente en Roma y en París su *Antapologia pro Alberto Pio in Erasmus*.^[17]

Este libro es ciertamente, como pretende serlo, una defensa del Príncipe de Carpi, y no una requisitoria contra Erasmo. Se trata a éste con respeto, y de buena gana se diría con condescendencia. El humanista andaluz adopta, en efecto, una posición de arbitro imparcial entre Erasmo y sus denigradores italianos. Erasmo, al escoger a Alberto Pío como víctima, parece haber olvidado que Italia no erasmiza con el mismo celo que los países del Norte o que la generalidad de España. Alberto Pío es un representante, entre muchos otros, de cierto antierasmismo italiano contra el cual Sepúlveda afirma haber roto muchas lanzas.^[18] Nuestro español italianizado está habituado a oír decir que Erasmo es extraño a la filosofía, que no le interesan las cuestiones de física, que prefiere utilizar su ciencia de helenista en traducir los cuentos de Luciano mejor que en colaborar en la gran tarea de interpretar a Aristóteles. En teología se le considera como poco seguro. En materia literaria se le concede lectura, viveza, fecundidad, pero se le reprocha que muy raras veces se levanta por encima del estilo familiar, que le faltan elocuencia y gravedad ciceronianas, que trata de agradar por la ocurrencia ingeniosa más que por la idea o las cualidades del discurso.

Sepúlveda, que se ha levantado muchas veces contra este desprecio injustificado, se levanta ahora contra el tratamiento injusto infligido por Erasmo al Príncipe de Carpi. Muestra en su mecenas desaparecido el compañero de estudios de Aldo Manucio, de Trifón de Bizancio y de Marco Musuro, de Pomponazzi y de Juan Montesdoca. Su formación había sido la de un filósofo: se había acercado más tarde a San Agustín, a San Jerónimo, a los demás Padres de los primeros siglos, sin despreciar por ello a Santo Tomás, a Escoto y a los demás doctores escolásticos que armaron a la teología con los recursos de la filosofía. A un hombre como éste no le hacían falta mercenarios

para escribir sus libros. Sepúlveda da explicaciones sobre su colaboración antigua con él. Disipa el malentendido creado por los informadores de Erasmo a propósito del último libro de Alberto Pío, redactado en París sin más ayuda que la de un joven secretario italiano que escribía al dictado del Príncipe. Después de rendir homenaje a otro amigo difunto, Zúñiga,^[19] que dio pruebas evidentes de su nobleza de carácter y de su amor a la verdad con el legado de sus últimas *Anotaciones* a su antiguo adversario, Sepúlveda examina los principales puntos de la *Apología*, de Erasmo para sostener lo bien fundado de ciertas críticas de Alberto Pío.

Le parece que Erasmo hace mal en defender la *Moria*,^[20] que escandalizará siempre por sus pullas contra las cosas más santas: más valdría hacer una retractación honorable. La institución monástica^[21] es otro punto sobre el cual se defiende mal Erasmo. En vano se declara amigo de los buenos religiosos; si reconoce la superioridad de la vida monástica sobre la vida seglar es sólo a regañadientes. Si no acusa a los frailes de libertinaje, denuncia en su vida mendicante un género de parasitismo, y pasa siempre en silencio los servicios espirituales que prestan. No ataca el formalismo de la regla más que para exaltar el espíritu, demasiado a menudo ausente de la observancia. Pero pinta siempre a los religiosos apegados exclusivamente a supersticiones judaicas. Y si reconoce que existen entre ellos hombres sabios y de una espiritualidad auténtica, da a entender que han alcanzado esta perfección *a pesar* de las trabas de la institución monástica. En ningún lugar se ha pronunciado por la supresión brutal de los conventos, pero, pensando en sus juicios bien conocidos acerca del monacato, que es “una red”, o que “no es piedad”, ¿acaso no tenía Alberto Pío buen fundamento para interpretar cierto voto de Erasmo por la limitación del monaquismo como tendiente a suprimirlo en fin de cuentas?

En lo que atañe al culto de los santos,^[22] Sepúlveda no puede menos de confirmar una vez más el juicio de Alberto Pío. Para formarse una opinión, ha leído los *Coloquios*, que ignoraba; confiesa haberse divertido mucho al leer el *Funus*, el *Naufra-gium*, la *Peregrinatio*. Erasmo es un ironista más sabroso que Luciano, pero su espíritu es el mismo: aun en los personajes graves con quienes él se identifica más o menos —el Adolfo del *Naufra-gium*, por ejemplo— no es difícil comprobar cierto desprecio a la invocación de los santos y de la Virgen. Su hostilidad a los votos^[23] es igualmente clara. En vano se esfuerza en poner el acento sobre los votos inútiles o los votos vulgares de los peregrinos; en última instancia, siempre viene a considerar una manifestación de piedad como más pura si no es resultado de un voto, y su argumentación va dirigida lo mismo contra los votos monásticos que contra los otros.

Queda finalmente la cuestión tan grave de las ceremonias.^[24] También aquí pretende Erasmo distinguir, y no rechazar más que las ceremonias supersticiosas en que demasiados hombres ponen su confianza. ¿Por qué, pues, observa la *Methodus* que el Nuevo Testamento no contiene un solo precepto relativo a las ceremonias? Es muy cierto que Erasmo insiste en poner aparte los sacramentos. Pero este afán de ortodoxia está en contradicción con sus íntimas tendencias. Y cierto tratado suyo —el *De esu carni-um*— habla mucho de sus verdaderos sentimientos: en quienes comen tocino en cuaresma no encuentra de reprochable más que la bravata y el escándalo; admite que se les reprenda, no que se les trate de herejes. Erasmo invoca siempre a San Pablo, como si San Pablo hubiera podido condenar ceremonias cristianas que no existían aún. Es preciso que reconozca que las observancias exteriores son una parte necesaria de toda religión, aunque algunas, como el islamismo, las reduzcan a poca cosa.

Dejando a un lado las cuestiones particulares de las fiestas, del canto, de los cirios, del adorno de los templos, que entran

todas en la cuestión más vasta de las ceremonias, Sepúlveda aborda el temible problema de la relación entre erasmismo y luteranismo.^[25] Erasmo difícilmente se escapa de la acusación de haber preparado, por sus chistes y sus recriminaciones sobre ciertos asuntos, las negaciones luteranas. De nada le sirve protestar de la pureza de sus intenciones; es muy natural que sean sospechosas, y que se interpreten sus escritos antiluteranos como manifestaciones de arrepentimiento. La conclusión general de Sepúlveda es que Erasmo, en vez de saltar lleno de ira contra las críticas de Alberto Pío, hubiera obrado más cristianamente corrigiendo sus escritos en los puntos que causan escándalo. San Agustín dio en esta materia un gran ejemplo con sus *Retractationes*. El juicio del Príncipe de Carpi acaba de ser confirmado, en su conjunto, por la publicación de las censuras de la Sorbona, que no son de aquellas que Erasmo puede despreciar como inspiradas por la pasión.

De este modo el veredicto de Sepúlveda, filósofo de formación italiana, estaba de acuerdo en muchos puntos con el de Carvajal, teólogo de formación parisiense. Con mayor cortesía, dejaba suspendida sobre la obra de Erasmo la misma amenaza de condenación o de expurgación. Pero Carvajal escribía en los días inmediatamente posteriores a la infructuosa conferencia de Valladolid, mientras que Sepúlveda podía referirse a la *Determinatio* de la Sorbona como a una primera lista expurgatoria emanada de una alta autoridad.

La ortodoxia estrechaba el sitio en torno a Erasmo. Éste sintió que la lucha estaba haciéndose desigual y se contentó con oponer de ahí en adelante a las amenazas una resistencia firme, huyendo de polémicas violentas. Respondió a la Sorbona con una *Explicación*^[26] de los pasajes censurados de sus obras. No contestó públicamente a la *Antapologia*. Sepúlveda, en una carta que acompañaba el envío de su libro, había confesado que éste no estaba exento de pasión, pues había sufrido la influencia del

medio italiano en que lo había escrito. Erasmo se valió de ello para cortar sin más la discusión, con un acuse de recibo cortés y digno: “Comprendo que has obedecido a las pasiones de ciertos hombres. Sin embargo, tu alma era digna de servir sólo a las Musas y a Cristo. Del intercambio de semejantes libelos yo no veo qué pueda salir, como no sean discordias, y de éstas ya tiene demasiado el mundo”.^[27] El anciano que, todavía en 1531, se mostraba escéptico en cuanto a la utilidad de una *Retractatio*,^[28] dejaba entender en una carta al Cardenal Cayetano que se ocupaba asiduamente en la revisión de sus obras.^[29] Sepúlveda cogió con entusiasmo la rama de olivo que Erasmo le tendía. Las *Anotaciones* legadas por Zúñiga fueron el punto de partida de una correspondencia puramente científica entre los dos hombres, sobre el texto griego del Nuevo Testamento.^[30] A principios de 1536, pocos meses antes de la muerte de Erasmo, Sepúlveda lo consultaba todavía sobre la interpretación de un pasaje de San Marcos.

VII

Si la declinación de Erasmo estuvo exenta de polémicas con los españoles, el gran hombre vio cómo se relajaban, y cómo se rompían después, sus lazos más sólidos con España, en particular sus amistades entre los hombres que rodeaban a Carlos V. Ya en 1531, durante la permanencia de la Corte en los Países Bajos, se irritaba un poco al sentirla desprendida de él. En una carta dulcemente irónica^[1] mostraba al Emperador descansando de sus peregrinaciones después de la coronación de Bolonia, pasando su vida en la caza, e impenetrable en sus designios. Hacia el mismo tiempo había tenido serias dudas acerca de la fidelidad de los sentimientos de Valdés para con él. Erasmo disimuló prudentemente el nombre del personaje que, según sus sospechas, lo había malquistado con el Secretario. Después nombró reservadamente a Aleandro. Lo cierto es que Erasmo había creído notar en Valdés una cautela, una reserva tanto más inquietante

tantes cuanto que contrastaban más con su actitud pasada.^[2] El español había disipado lo mejor que había podido las sospechas del anciano. El distanciamiento imaginario había dejado su lugar a un reavivamiento de amistad. Valdés había manifestado la esperanza de ir a visitar a Erasmo si el servicio del Emperador le dejaba en libertad para hacerlo: ya el sabio se preocupaba de alojarlo en su nueva casa.^[3] Pero cuando, a principios de 1532, la Corte salió para Ratisbona, Valdés no había pasado por Friburgo.

De nuevo era llamado Carlos V a Alemania por el “negocio de la fe” y por el peligro turco. Erasmo no apareció en la Corte para esta Dieta, como no había aparecido para la de Augsburgo. Se hubiera encontrado en Ratisbona no sólo con Valdés, sino también con Fr. Alonso de Virués, a quien había enviado, algunos meses antes, una larga y afectuosa carta a propósito de la muerte de su hermano Jerónimo, benedictino y predicador como él.^[4] Virués ha sido arrancado de su retiro de Salamanca por la voluntad de Carlos V. Se le ha nombrado predicador de la Corte, pero él no se ufana de convertir luteranos. Quisiera al menos, por medio de sus sermones, preservar del contagio herético a los españoles llegados a Alemania.^[5]

El error toma formas tan nuevas que se creería, dice Alejandro, estar en el fin del mundo. No se habla en Ratisbona más que de un libro intitulado *De Trinitatis erroribus*, que acaba de publicar cierto Miguel Sendero o Revés, natural de Aragón. El Doctor Quintana, confesor de Su Majestad, ha conocido al autor, hombre de veintiséis años apenas. Reconoce, en su crítica del dogma trinitario, su espíritu penetrante y dialéctico; pero la elegancia de la forma y la erudición escritural de que está lleno el libro le parecen revelar una colaboración alemana. Servet ha sido acólito de Ecolampadio en Basilea.

Erasmo se apresura a notificar que no hay nada de común entre este hereje y él: Servet ha querido someterle su obra, pero

él se ha negado a oírlo. ¿Quizá el anciano, acusado desde hace tanto tiempo de simpatías retrospectivas por el arrianismo, tuvo un movimiento de retroceso al ver a un verdadero antitrinitario buscar apoyo en él? ¿O bien adivinó en el aragonés uno de aquellos alumbrados españoles que se apoderaban de sus ideas para aderezarlas a su manera? El hecho de que Servet haya buscado la aprobación de Erasmo es infinitamente curioso. Él es quizá uno de los muchos españoles que han sido despertados por Erasmo a la reflexión religiosa. En todo caso, sus observaciones de exégeta contra el *comma johanneum* y sobre otros textos de la Escritura no han podido ser ignorados por Servet. Y en cuanto al pensamiento religioso de Servet en esta época, se expresa, más completamente que en sus discusiones sobre la Trinidad, en el tratadito consagrado a la justificación, al reinado de Cristo, a la relación entre la Ley y el Evangelio y a la caridad. Pues bien, allí se ve un cuidado de conciliar a Lutero con el catolicismo, de salvar las obras en la justificación por la fe, que se relaciona de modo extraño con la concepción valdesiana de la unidad de las virtudes teologales y de la fe viva, engendradora de obras. Pero Servet no hace más que pasar como un meteoro en el horizonte de los españoles que acompañan a Carlos V. La Inquisición de Zaragoza, a quien éstos dan aviso, no se apoderará jamás de este genio errante.^[6]

Virués, desde Ratisbona, escribe a Erasmo una carta que el destinatario califica de “amistosa, pero no exenta de amenazas”.^[7] Esta carta es el único documento que nos da luces acerca de la situación moral de Erasmo en los círculos imperiales en 1532. El predicador no le oculta que los grandes personajes de la Corte formulan acerca de él “juicios diversos”, por no decir algo peor, porque, en dos años que hace que el Emperador se encuentra en Alemania por los asuntos de la fe, él no ha hecho ningún esfuerzo por ir a saludarlo, y no ha aportado su ayuda para la defensa de la Iglesia en las conferencias doctrinales. Por

otra parte, Virués estima que, en el punto en que están las cosas, la solución no es tanto asunto de ciencia cuanto de negociación: de lo que hay necesidad es de “esa humana transacción que trae el apaciguamiento después de la guerra”. Y espera que, si el Emperador no puede triunfar de la obstinación que impide, en uno y otro partido, la vuelta a la unidad, encuentre algún arreglo pacífico, y, al precio de concesiones que no comprometan lo esencial de la fe, evite una guerra fratricida.

La gran preocupación del momento es unir todas las fuerzas contra el peligro turco. Es la preocupación que se refleja en las cartas que Valdés envía a su amigo Dantisco, que ha regresado a Polonia.^[8] La guerra turca, esta vez, es algo más que un tema propuesto a discusión. El Emperador, para asegurarse la ayuda de la Alemania católica, se compromete en Ratisbona a obtener que la indicción del Concilio general tenga lugar en un plazo de seis meses, y su reunión en un plazo de un año: si esto no se consigue, se convocará una nueva dieta para deliberar acerca de la conducta que haya que seguir. Alemania realiza un esfuerzo militar inesperado: Viena es el centro de una movilización gigantesca. Llegan tropas de Italia y de la misma España. Esta última nación, que tan remolona había estado a raíz de Mohacz para pagar a unos soldados de quienes no se sabía si combatirían al Papa o a los infieles, ha mandado esta vez ocho mil hombres, y no regatea ya los subsidios. La nobleza toma parte en esta cruzada al lado de su soberano. La musa del *Romancero* se despierta para celebrarla.^[9] A principios de septiembre, el Emperador se traslada a Viena para tomar el mando del ejército. Algunos estiman que el enemigo se batirá hábilmente en retirada después de saquear el país. Valdés, suspendido de la esperanza de acontecimientos decisivos, se niega a creerlo.^[10] Sin embargo, esto es lo que ocurre. Todos aquellos preparativos “a lo Jerjes”, como dice Cornelio Schepper, se han hecho para nada.^[11] Carlos V no se detiene mucho tiempo en Viena, rodeado de

una corte imponente y abigarrada, en que italianos y españoles pululan al lado de nobles de Alemania y los Países Bajos. Nuevas negociaciones lo llaman a Italia.



LÁMINA XV

Alfonso de Valdés.

Medalla grabada por Cristóbal Weiditz.

Cliché de G. Habich.

Mientras se prepara a partir, dejando a su hermano Fernando el manejo de los asuntos alemanes y el mando de la lucha contra el turco, sobreviene una epidemia en la ciudad. Alfonso de Valdés cae enfermo la noche del 29 al 30 de septiembre, y muere el 6 de octubre.^[12] Carlos V pierde un servidor incomparable, y el erasmismo su campeón más ardiente. La medalla grabada por Cristóbal Weiditz^[13] fija para nosotros los rasgos de su madurez, tan cercana de la muerte. Mentón reforzado por una barba cuadrada, cortada como la del soberano, boca grande, más amarga que desdeñosa, fuerte modelado de la nariz y los pómulos, gravedad de la mirada, todo este rostro respira el sentimiento del deber y una rectitud tal vez demasiado segura de sí misma. En el reconocemos al hombre que se felicita de la desgracia de Lallemand o de la muerte de Castiglione y descubre en esos acontecimientos, sin titubear, la prueba de que Dios está con él.^[14] Es también el hombre que escribió defensas del

Emperador e invectivas contra el Papa y el Rey de Francia. Rostro que resume toda la seriedad de ese erasmismo español, del cual, muchas veces, no se ha visto más que la ironía. En el reverso de la medalla se ve un altar en que flamea la fe, levantada por cuatro pilares muy a plomo por encima de un mar agitado; la llama sube recta a pesar del esfuerzo de los cuatro vientos del cielo.

Pero lo que abandona la tierra no es sólo una conciencia, un carácter. Con esa muerte, y con la de Gattinara, pasa a la historia todo un momento de la política y la cultura españolas. Cornelio Schepper, cuya presencia en Viena ha reconfortado los últimos días de Valdés, no tarda en reunirse con la Corte en Mantua, con la esperanza de suceder a su amigo. Pero, así como se ha suprimido en 1530 la dignidad de Gran Canciller, se suprime ahora el cargo de secretario para la correspondencia latina. También Juan de Valdés había esperado obtener un puesto en memoria de su hermano gemelo. Pero en vano viene a la Corte, precedido por una recomendación de Miguel Mai al Gran Comendador de León, Don Francisco de los Cobos, que comparte con Granvela la dirección de los negocios. Cobos ha dado ya a su mayordomo, el mediocre Idiáquez, lo único disponible en la sucesión del Secretario difunto: el departamento de asuntos napolitanos. A principios de 1533 Juan de Valdés se dispone a salir de Bolonia para volver a ocupar su puesto en Roma, en la corte de Clemente VII.^[15] Erasmo consagra a la memoria de Alfonso, en diversas cartas, algunas palabras de sentimiento. “Era, dice, hombre importante, pero que se habría hecho importantísimo si hubiera vivido”. Hermosa fórmula. Erasmo hubiera podido consagrarle una oración fúnebre más sentida y más llena de gratitud; quizá la hizo en una carta que no ha llegado hasta nosotros. Aunque su anciano corazón estaba ya seco para efusiones, sintió cuán irreparable pérdida sufría.^[16]

Por lo demás, durante la nueva temporada en Bolonia con que concluye, como había comenzado, esta peregrinación de la Corte imperial a través de Europa, vemos acentuarse la renovación del personal y de la orientación política. “La *liga por la defensa de Italia* que se firmó allí en 1533 era la unificación federativa de Italia, cuyas bases se habían colocado en 1529”.^[17] La alianza romana se hace fundamento de una hegemonía que el Papa tendrá que soportar lo mismo que los demás príncipes italianos. Si Carlos continúa dando sus instrucciones al Papa cuando lo juzga bueno, le manda al menos como embajador al devotísimo Conde de Cifuentes, en sustitución del erasmista Miguel Mai.^[18] Se diría que regula los asuntos de Italia para hacer de este país el centro de gravedad de su imperio. Corre el rumor de que después de una breve temporada en España regresará en otoño con la Emperatriz y establecerá su capital en Nápoles. Schepper, que se hace eco de este rumor,^[19] va a su vez a abandonar al Emperador para marchar a su primera embajada en Turquía. Cuando Carlos V regresa a Barcelona en el mes de abril de 1533, después de poco menos de cuatro años de ausencia, no queda ya a su lado ninguno de los ministros y secretarios que habían ligado a la idea imperial el sueño de una reforma religiosa inspirada en Erasmo.

CAPÍTULO IX

PERSECUCIÓN DE LOS ERASMISTAS

I. Persecuciones aisladas: Diego de Uceda, Reapertura del proceso del iluminismo. II. El proceso de Juan de Vergara. Fase subterránea, III. El arresto. Lentitudes del procedimiento, IV. La defensa, V. De nuevo el procedimiento. La condena y la prisión. VI. Proceso de María Cazalla, VII. Otras persecuciones: Tovar, Miguel de Eguía, Mateo Pascual, Juan del Castillo, Fr. Alonso de Virués, Pedro de Lerma, los Valdés, VIII. Extensión de la “conjuración” erasmiana. Procesos de aislados: Miguel Mezquita; el médico López de Illescas. Cambio de atmósfera. Palinodia de Maldonado,

I

LA TORMENTA tardó varios años en gestarse y en estallar sobre la cabeza de los erasmistas españoles. El comienzo de las persecuciones decisivas coincide, en términos generales, con la partida de la Corte para la coronación de Bolonia, y se escalonan en un período de diez años más o menos. Pero, repitémoslo, estas persecuciones no fueron resultado de una condena lanzada por la Inquisición contra el pensamiento de Erasmo. Para hacer peligrosa la posición de los erasmistas no era necesaria, por otra parte, semejante condena. Cada uno de ellos estaba a merced de una denuncia por iluminismo o por luteranismo, pues no era difícil acomodar alguna palabra imprudente de ellos en esas herejías ya condenadas, inscritas con todas sus letras en el Edicto de la fe entre los delitos cuyos participantes debían denun-

ciarse al Santo Oficio. Más de un español se dio cuenta de esto sin duda, a su costa, desde 1526, año en que el pensamiento de Erasmo se hizo bruscamente popular. En el estado de mutilación en que se encuentran en nuestros días los archivos inquisitoriales, el proceso de Uceda, en 1528, es el único ejemplo que se puede citar de persecuciones aisladas contra un erasmista demasiado entusiasta, antes de la reapertura del proceso contra los alumbrados.

El cordobés Diego de Uceda^[1] es un hijo del siglo. Había entrado muy joven al servicio de Don Fernando de Córdoba, clauero de la orden de Calatrava, y creció en los dominios del Maestrazgo. Hacia los veinticinco años descubre a Erasmo. Lee el *Enquiridion*, y lo que recuerda de este libro lo repite con una convicción obstinada que escandaliza un poco a los demás criados del clauero y al capellán de este personaje.^[2] En 1527 va a la Corte, no se sabe por qué causa. Cuando, a comienzos de 1528, sale de Burgos para regresar a Andalucía, su entusiasmo erasmiano se ha enardecido con la lectura de los libritos que están haciendo furor: en las posadas, durante la velada, hace recaer la conversación sobre su autor favorito y mezcla en sus palabras, con gran imprudencia, el nombre de Lutero. En Cerezo, un poco antes de Somosierra, critica el culto de las imágenes y habla con escepticismo de los milagros. El 11 de febrero, cierto Rodrigo Durán, cuyas palabras son confirmadas por su criado Juan Vizcaíno, denuncia las cosas que dice Uceda a la Inquisición de Toledo. Mientras tanto, Uceda prosigue su viaje, franquea el puerto de Despeñaperros y, dos leguas antes de llegar a Bailén, tiene como compañero de jornada en la venta de Guadarrama al Arcipreste de Arjona, Garci Álvarez. Este eclesiástico habla del diluvio y cita la Biblia scholastica de Pedro Comestor. Pero no ha leído a Erasmo. Entonces Uceda le menciona orgullosamente tres libros del Doctor moderno: el *Enchiridion*, que es San Pablo puro, el *De inmensa Dei misericordia* y los *Tres co-*

loquios, especialmente el de Gaspar y Erasmo, que explica tan bien los deberes religiosos y que demuestra cómo lo esencial de la confesión es un acto interior del alma. Excelentes libros, en verdad, con los que el Arcipreste se deleitará, y que han sido aprobados por cierta asamblea de teólogos reunida expresamente para ello en Valladolid.

Pero la denuncia recibida en Toledo tuvo un efecto inmediato. No bien llega a Córdoba, Diego de Uceda es aprehendido. El 27 de febrero de 1528 tiene que dar sus explicaciones, en la sala de audiencia del Santo Oficio, acerca de las opiniones “luteranas” que se le achacan en materia de confesión, de imágenes y de milagros. Reconoce que lo esencial de la confesión, para él, consiste en “gemir y conocerse el hombre por pecador dentro en el ánima”, pero que, además, es necesaria la confesión auricular para cumplir con la Iglesia. En las imágenes santas no ve otra cosa que signos que despiertan en el alma ciertos sentimientos. En materia de milagros, en la imposibilidad de saber a qué atenerse sobre ciertos prodigios como los que se atribuyen a Nuestra Señora de Guadalupe,^[3] prefiere desentenderse de lo que no sea “el milagro del cuerpo de Jesucristo”. De nada le sirve notar que las dos primeras opiniones están en los libros de Erasmo aprobados por el Inquisidor General, y que ignora en absoluto las tesis de Lutero: el arresto se mantiene. Se le traslada de Córdoba a la prisión de Toledo. Pasan meses durante los cuales se recogen testimonios, se hace que el Arcipreste de Arjona precise su deposición y se averigua si Uceda ha comulgado y se ha confesado en efecto, tal como él declara. El 11 de noviembre de 1528 se queja en vano de las lentitudes de la justicia inquisitorial; se esfuerza por referir sus ideas en materia de confesión, no ya a los *Coloquios* de Erasmo, sino a un libro mucho más antiguo en que pretende haber aprendido a leer: el *Luzero de la vida christiana* del Obispo de Coria.^[4] La Inquisición recurre finalmente al medio supremo de arrancar la confesión: la

tortura. En el potro, Uceda “confiesa” haber negado la confesión vocal. Pero cuando se trata de ratificar esta declaración, dice que mintió para escapar de la tortura. En fin de cuentas, la presunción de luteranismo que pesaba sobre él no se confirma. Abjurará *de vehementi* en el auto de fe celebrado en Toledo el 22 de julio de 1529, después de pagar con diecisiete meses de prisión secreta una “vehemente” sospecha de herejía en que incurrió por haber cantado en voz demasiado alta las alabanzas de Erasmo.

El auto de fe en que compareció Diego de Uceda es el mismo en que Alcaraz e Isabel de la Cruz fueron azotados y oyeron su condena a prisión perpetua. Pero, por lo demás, no hay ningún lazo entre su proceso y el de ellos: lo que pesa sobre él es una acusación de luteranismo y no de iluminismo. Puede parecer, por esta fecha, que el proceso de los alumbrados de Castilla la Nueva, abierto desde 1524, termina con la condena de los dos principales maestros del movimiento. Para dar a esta conclusión toda la resonancia deseable, la Inquisición ordena que el espectáculo justiciero se repita en todas las ciudades en que “dogmatizaron” Isabel de la Cruz y Alcaraz. El iluminismo había evolucionado durante estos años decisivos que ellos habían pasado en la cárcel. Pero aquellos a quienes Isabel de la Cruz y Alcaraz habían despertado a una vida religiosa más profunda les guardaban un recuerdo fiel, y la impresión causada por su suplicio debió de ser intensa. El día en que se llevó a cabo en Guadalajara, Rodrigo de Bivar, cantor del palacio del Infantado, que anteriormente había frecuentado la casa de Isabel, rogó a sus hijos y servidores que no asistieran.^[5]

Pues bien, en ese mismo momento se preparaba un segundo proceso mucho más vasto, y fatal para los alumbrados que habían erasmizado en libertad desde 1525. Estas nuevas persecuciones iban a tener su apoyo en las denuncias de Francisca Hernández, cuyo arresto había conmovido vivamente a la España

de los espirituales algunos meses antes. Detenida en Valladolid a fines de marzo, había llegado a la cárcel de la Inquisición de Toledo durante la noche de Pascua. Fr. Francisco Ortiz, que tenía por esta mujer verdadero culto, había sabido con inmenso dolor las persecuciones renacientes de que ella era víctima, y a las cuales, seguramente, no era extraña su intimidad espiritual. Predicando el 6 de abril en San Juan de los Reyes había denostado este arresto como un gran pecado que Dios le ordenaba denunciar: inmediatamente fue puesto a su vez en la cárcel.^[6] Por desgracia, el proceso de Francisca Hernández se ha perdido. Pero de acuerdo con algunos otros procesos que se basaron en sus deposiciones, se puede al menos entrever el papel decisivo que éstas representaron.

Entre el momento en que se la encarcela y el momento en que acusa a una multitud de personas, pasa más de un año. En el intervalo se ha producido un hecho capital, sobre el cual no tenemos desgraciadamente más que indicios: el proceso de Juan López de Caláín^[7] y su muerte en la hoguera. Este sacerdote, discípulo de Isabel de la Cruz,^[8] había hecho ruido por su empresa de apostolado en Medina de Ríoseco.^[9] Pero seguramente había atraído de nuevo sobre sí la atención en Granada, a donde se le había llamado para ocupar un puesto de confianza en el arzobispado,^[10] y precisamente ante la Inquisición de Granada se habían lanzado acusaciones contra él, sin duda en el curso del año 1529. De este proceso no sabemos sino poca cosa. Parece que irritó al personal de la Inquisición con un escándalo de corrupción de carcelero.^[11] Por otra parte, parece que Juan López defendió su causa sin consentir en denunciar a ninguno de sus presuntos “cómplices”, puesto que en ningún proceso conexo se encuentran acusaciones fundadas en sus palabras. Por estas y otras razones, su caso debió de parecer de gravedad excepcional: se le condenó a la hoguera. Diversas deposiciones recogidas por la Inquisición a principios de septiembre de 1530

hablan de él diciendo que ha sido quemado recientemente en Granada.^[12]

Ahora bien, precisamente de fines de julio de 1530 data la primera denuncia de Francisca Hernández contra ciertos “luteranos”;^[13] y en septiembre el campo de sus delaciones alcanza una amplitud singular. Todo ello transcurre como si el proceso de Juan López hubiese dado a la Suprema una voz de alarma contra los progresos de un luteranismo oculto y hubiese forzado a los Inquisidores de Toledo a arrancar a toda costa informes de Francisca Hernández y de su criada Mari Ramírez, encarcelada con ella.

Los primeros “luteranos” contra quienes ella habla son Bernardino Tovar, sospechoso desde fines de 1529, y su hermano el Doctor Vergara. Seguramente no tardó en comprender que el método era excelente para ganarse la clemencia de sus jueces: no se detuvo en camino tan bueno. Denunció con los Vergara a su hermana Isabel, denunció a su antiguo huésped de Valladolid, Pedro Cazalla, así como a su hermana María y a su hermano el Obispo, al impresor Miguel de Eguía, a los sacerdotes Juan López de Calain, Diego López de Husillos y Villafaña, al clérigo humanista Juan del Castillo, al comerciante burgalés Diego del Castillo, a la flamenca Ana del Valle.^[14] Afirma saber cosas del asunto de los apóstoles del Almirante.^[15] Sus deposiciones, confirmadas por otros, convencieron a ciertos Inquisidores de que se encontraban frente a una vasta conspiración “luterana” tramada desde hacía muchos años, y en la cual Tovar había tenido un papel capital. En 1531, durante el proceso de un tal Garzón, condenado a la hoguera como Juan López, las deposiciones del sacerdote Diego Hernández reforzaron la convicción de que existía en Castilla una “facción luterana” cuyos principales inspiradores eran Tovar y Juan del Castillo.^[16] El luteranismo de que se trata debe entenderse en un sentido amplísimo. Es, como ya hemos visto, el evangelismo iluminado que

tomaba nuevo auge valido de la libre propagación de los libros de Erasmo. La Inquisición no lo tomó por lo trágico. El número de acusados relajados por ella al brazo secular parece haber sido pequeñísimo: Juan López, Garzón y Castillo son los únicos, que sepamos, que perecieron en la hoguera. Pero la máquina inquisitorial funcionó sin descanso durante años, encarcelando, torturando y condenando a penas de severidad variada. De los muchos procesos que se juntan esta vez en un vasto proceso múltiple, muy pocos son los que han llegado hasta nosotros. El de Tovar, que iluminaría con luz muy reveladora todas estas persecuciones contra un movimiento cuya alma fue él, es desgraciadamente uno de los que han desaparecido. Tenemos, para suplirlo en cierta medida, el de Juan de Vergara. Éste merece un análisis atento.

II

El documento más antiguo de la acusación lanzada contra Vergara es la deposición de Francisca Hernández de fecha 27 de julio de 1530.^[1] Después de acusar a su antiguo “devoto” Bernardino Tovar de compartir las opiniones de los alumbrados y de simpatizar con el luteranismo, agrega que el Doctor Vergara es tan luterano como su hermano, que posee varios escritos de Lutero y que sigue al heresiarca en todos los puntos, excepto que él no rechaza la confesión. Los dos hermanos se mofan de las bulas de indulgencia. En sus ulteriores deposiciones, les atribuye pullas contra dos santas superfinas, una de las cuales se llama la Santa Inquisición y la otra la Santa Cruzada. Vergara, según ella, repite unas palabras que parecen eco de la campaña de Lutero contra las indulgencias predicadas por Tetzel: “¡Que me hagan a mí entender, decía haciendo ademán de contar dinero, que en dando el sonido del real salga el ánima de purgatorio!”. El iluminismo de ambos hermanos se manifiesta en particular en su desprecio por la oración vocal.^[2]

Ya en el mes de agosto sabe Vergara que se le acecha; él está atento. No ignora que Tovar, interrogado por los Inquisidores de Toledo desde el invierno anterior, está amenazado de arresto.^[3] Por otra parte, la Inquisición hace más rigurosa la prohibición de los libros de Lutero y de su secta. El 17 de agosto llama la atención sobre ciertos libros no sospechosos en apariencia, pero que contienen glosas o adiciones luteranas: se prescribe que en los edictos del Santo Oficio, en el trámite de los delitos de herejía que se denuncien, “se añada quien algo supiere destos libros o de la doctrina de Lutero o sus secuaces y también de los alumbrados y dejados”.^[4] Muy bien sabe Vergara que más de un libro herético se ha colado entre las remesas que el comerciante burgalés Diego del Castillo ha hecho que le manden los libreros de Flandes para su biblioteca de Alcalá.^[5] El 29 de agosto hace llegar a la Suprema, por mediación del Obispo de Orense, cinco volúmenes comprometedores, en particular el comentario de Ecolampadio sobre Isaías, el de François Lambert d’Avignon sobre los doce Profetas y las *Anotaciones* de Bugenhagen sobre las Epístolas de San Pablo.^[6]

Algunos días después lo denuncia Fr. Bernardino de Flores,^[7] canónigo de la orden de San Agustín y cura de Pinto, por una conversación recientemente habida frente al Arzobispo de Toledo. Denuncia significativa: Fray Bernardino, fogoso comunero diez años antes, encarna el espíritu “castellano viejo” y xenóforo, tan hostil a las novedades críticas como a la invasión del lujo flamenco o al absolutismo imperial. Este amigo de las “libertades castellanas” no muestra gran amor por cierta “libertad de entendimiento” inclinada a criticar a los santos Doctores y a reír en las barbas de los frailes. La discusión se había trabado a propósito de las nuevas traducciones de la Escritura hechas de acuerdo con los textos hebreos o griegos. Fray Bernardino defendía la Vulgata. Vergara, campeón de las lenguas, citó entonces los errores que la ignorancia del griego hizo cometer a San

Agustín en sus *Quinquagenae*, donde explica los *Salmos* sin ton ni son. Estas escandalosas palabras le recuerdan al fraile libertades de lenguaje semejantes con que el Comendador griego causaba recelos en los días en que ambos militaban juntos en el campo de la Comunidad; por eso replicó a Vergara que “aquella palabra no era de él sino de un maestro suyo que se llamaba el Comendador Hernán Núñez”. La disputa se envenena a tal punto que el Arzobispo tiene que imponerles silencio. Fray Bernardino se cree obligado a denunciar a Vergara, que ya en otras conversaciones lo ha escandalizado haciendo hincapié en las divergencias de la Vulgata y de los Setenta en los *Salmos* y en los libros sapienciales.

Pero esto no sería nada. El proceso de Tovar se pone feo. Vergara asiste, impotente, el arresto de su hermano. Ulcerado por la deshonra que recae sobre él, aprovecha su paso por Toledo con la corte de la Emperatriz para quejarse amargamente al Inquisidor Mexía y para hacer intervenir al Arzobispo.^[8] ¿Acaso sabe que ya está propuesta la cuestión de su propio arresto a consecuencia de la entrega de los libros sospechosos y de la deposición de Fr. Bernardino de Flores? Ciertamente, los obispos de Orense y de Mondoñedo, miembros de la Suprema, prescriben no encarcelar a Vergara sin antes darles parte a ellos. Pero afirman su propósito de dejar que la justicia siga su curso, *toque a quien tocara*, dando a entender que ha solicitado su intervención el secretario del Primado.^[9] En el curso del mes de octubre —amenaza precisa—, se encarga al Doctor Carrasco y al Maestro Jerónimo Ruiz de un registro en la casa de Vergara: él ha tenido que entregar las llaves de sus cofres para que se examinen sus archivos de secretario del Arzobispo. Esta visita domiciliaria no parece tener otro resultado que el descubrimiento de dos libros sospechosos.^[10]

Sin embargo, siguen acumulándose los testimonios contra Vergara, Y esta vez es ciertamente su erasmismo lo que se le re-

procha, y no un vago “luteranismo”. Fr. Francisco Ortiz, fiel hasta en la prisión a su amistad con Francisca Hernández, precisa en este sentido el testimonio de la beata.^[11] Ortiz había tenido en cierta ocasión una disputa con Vergara sobre el valor de las bulas, sin concebir contra su interlocutor ninguna sospecha de herejía. Francisca fue quien despertó en él esta sospecha: y le ha parecido confirmada por otra conversación en que oyó a Vergara alabar a Erasmo porque hacía pasar el rezo de las horas canónicas después de las necesidades del estudio.^[12] El celo erasmista de Vergara y de sus hermanos es desgraciadamente notorio: Erasmo lo ha reconocido en términos calurosos en una carta de que Ortiz ha visto copia en manos de Fr. Dionisio Vázquez. Otro testigo denuncia la aversión de los Vergara por la oración vocal y reglamentada: el cura de San Martín de Valdeiglesias.^[13] Un día que éste se pasea con Tovar por los viñedos que han dado fama a su parroquia, se asombra al oír decir a su compañero que el rezo de las horas canónicas en el breviario fue inventado para los clérigos villanos, y que antiguamente los sacerdotes no rezaban, sino que hacían de la Escritura su estudio continuo. “¿Pues luego un clérigo dejando de rezar no peca?”, pregunta el cura. “Pues mirá qué dubda!”, contesta Tovar... Y le cita la enseñanza de Erasmo recogida en Flandes por Vergara.

El testimonio de Doctor Pedro Ortiz^[14] debía de pesar mucho más en las balanzas del Santo Oficio, puesto que llevaba consigo el juicio de la Sorbona acerca de la ortodoxia de Erasmo. Su autoridad sobrepasaba, en efecto, los límites de la Península. Profesor de Biblia en la Universidad de Salamanca, acababa de pasar varios años en Francia. Había sido protegido de los Brigonet, pero en seguida se había apartado de su evangelismo. Él, que había de hacerse más tarde gran amigo de la Compañía naciente, había señalado al Inquisidor dominicano de París la actividad de Iñigo de Loyola. Había tomado parte en

las conferencias de la Sorbona para el examen de las obras de Erasmo, y cooperado en la represión del “luteranismo” en Francia. Conocía, sin duda, a Lefèvre d’Étaples, a quien muy pronto tratará de hacer volver al redil de la Iglesia romana con ayuda de Jerónimo Aleandro.^[15] Era, en suma, un teólogo ilustrado, muy familiarizado con el mundo de los clérigos que se movían en la frontera aún incierta de la ortodoxia. Llamado al lecho de su padre gravemente enfermo, había llegado a España desde París durante la cuaresma de 1529, exactamente a tiempo para presenciar el arresto de Francisca Hernández, seguido muy pronto del de su hermano. La Corte estaba en Toledo: aquí es donde había hablado con Vergara de cuestiones candentes. Habían tenido un altercado vivísimo al llegar al punto de si la confesión auricular era *de jure divino*. Vergara, siguiendo a Erasmo, sostenía que no. Ortiz le decía que ésta era una opinión condenada en el Concilio de Constanza. Reanudaron la discusión otro día, y Vergara acabó por rendirse cuando se le mostró que ése era uno de los errores condenados en el proceso de Pedro de Osma. En 1530 los dos hombres se habían vuelto a ver en Madrid: Vergara había abordado la cuestión de las horas canónicas y había logrado que Ortiz confesara que la obligación de rezarlas no era absoluta para un sacerdote solicitado de manera urgente por una obra de caridad; pasando a la cuestión de las indulgencias, habían estado ambos de acuerdo en que su predicación daba lugar a gran número de abusos, pero que no había que destruir la fe del pueblo en ellas, pues son fuente de obras santas y camino que lleva a la penitencia.

Como se ve, Ortiz estaba muy lejos de presentar a Vergara como un “luterano”. En cambio, lo muestra apegado al pensamiento de Erasmo sin reserva, sin prudencia. Cierta día, en una discusión, Vergara llega a decir que no se han encontrado errores en Erasmo. Ortiz le objeta entonces los del *De interdicto esu carniū*, que no son defendibles. El celo erasmiano de Vergara

lo arrastra a expresarse sin respeto acerca de las censuras de la Sorbona contra su autor predilecto. Pero no son precisamente estas censuras las que confieren a la denuncia del Doctor Pedro Ortiz un interés excepcional a los ojos de los Inquisidores de Toledo. Éstos convierten durante un momento el interrogatorio del testigo en consulta teológica. Se sienten muy felices al oírle decir que ciertos libros de Erasmo deberían prohibirse en absoluto, como el *De esu carniū* y el *Encomium matrimonii*, y que otros, como los *Coloquios*, necesitarían ser expurgados. Ortiz redacta un cuadro sumario de los muchos errores erasmianos contra los cuales el público español, por culpable negligencia, no ha sido puesto en guardia todavía. Se refieren a los ritos y ceremonias de la Iglesia (punto sobre el cual se ha explicado Erasmo más prudentemente desde hace algunos años, pero sin retractarse de sus afirmaciones de antaño); los ayunos y otras prescripciones eclesiásticas; la continencia y los consejos evangélicos; las órdenes religiosas; el culto de los santos; las oraciones rezadas en latín por los ignorantes; la traducción de la Escritura en lengua vulgar y su difusión entre la gente sin cultura; la devoción popular que se detiene en las tristezas de la muerte de Cristo en vez de exaltar su gloria; la libre confirmación de las promesas del bautismo por los muchachos llegados a la edad de discernimiento; la ignorancia en que dice estuvo Nuestra Señora de la divinidad de su Hijo hasta el momento de su Pasión. De este modo trata la Inquisición de remediar una grave laguna en los textos en que se apoya para defender la ortodoxia: si nada concluyó Valladolid, la Sorbona ha hablado, y un eco de sus censuras resuena en el secreto de una sala de audiencia, para justificar las persecuciones iniciadas contra los erasmistas.^[16]

Por otra parte, hay en el caso de Vergara algo tan grave, por lo menos, como la libertad de sus opiniones religiosas, y es la audacia con que se burla del secreto de la justicia inquisitorial. La integridad del personal de la Inquisición no siempre estaba a

toda prueba. Debía naturalmente doblegarse en favor de un personaje poderoso como era el secretario del Primado. No bien se arresta a Tovar, ya un escribano del tribunal de Toledo, el Bachiller Hermosilla, encuentra el modo de hacer llegar a Vergara informes sobre este arresto y sobre las deposiciones de Francisca Hernández. El intermediario a que ha recurrido, el Licenciado Gumiel, deja entender al Secretario que le será fácil comprar los secretos del Santo Oficio. Se le suministra, en efecto, la lista de los testigos que han depuesto contra Tovar; se le informa de las denuncias de Fr. Bernardino de Flores y del Doctor Pedro Ortiz, que le atañen a él personalmente. A cambio de todo esto, se le sacan unos cuarenta ducados. Vergara, que sabe contar, juzga más ventajoso tratar a destajo con Hermosilla, y le ofrece recompensar sus servicios con una gratificación anual de quince mil maravedís. Pero el escribano prevaricador “no confía de palabras”: quiere como garantía un beneficio que cubra la suma prometida. Vergara teme, y con mucha razón, que renunciar a un beneficio en favor de Hermosilla parezca infinitamente sospechoso. Pero ¿por qué no podría hacerse la colación a nombre del oficioso Licenciado Gumiel? Y entonces viene una comedia en que Vergara engaña a sus informadores con la complicidad del propio Arzobispo: el prelado firma un diploma en que se confiere a Gumiel un beneficio simple que Vergara poseía en San Ginés de Madrid, pero cuidando que la colación sea inválida, puesto que el poseedor no ha hecho ni renuncia ni resignación. Con esta farsa simoníaca se desembaraza Vergara de las pretensiones importunas de Hermosilla sin defraudarlo en el pago, pues le da sus quince mil maravedís, siendo así que el beneficio no valía diez mil.^[17]

Vergara tiene, por otra parte, amigos capaces de violar gratuitamente por él el secreto del procedimiento inquisitorial. El Bachiller Francisco Gutiérrez, que lo ha tenido ya espontáneamente al corriente de su deposición en el proceso de Tovar, no

deja de avisarle cuando, a fines de noviembre, se le llama de nuevo a declarar.^[18] El promotor fiscal Diego de Angulo no ignora que, al atacar a Vergara, tiene que habérselas con alguien muy fuerte. Sospecha, cuando menos, de qué procedimientos de información se está valiendo. El 1.º de diciembre de 1530 dirige a los Inquisidores Mexía y Vaguer una larga instancia en que trata de poner bajo acusación al Secretario: Vergara, según esta instancia, dispone de poderosos medios de corrupción, o en todo caso de seducción, y no ignora nada de lo que ocurre en la cárcel y en las audiencias del Santo Oficio. Ahora bien, recientemente, un carcelero de la Inquisición de Toledo ha estorbado el curso del proceso intentado contra Juan López de Caláín: importa, pues, recordar a todo el personal la obligación capital del secreto, y hacer que todos los empleados presten juramento de nuevo.^[19]

A pesar de todo, el caso de Vergara no hace grandes progresos durante el año 1531. Todavía no está maduro. El Doctor Coronel ha muerto.^[20] Pero el erasmismo sigue fuerte con la protección de los Arzobispos de Sevilla^[21] y de Toledo. El 19 de abril se hace “calificar” los errores de Vergara por una comisión compuesta de dos dominicos y dos franciscanos. Todas las “proposiciones” atribuidas a nuestro humanista por los testigos se juzgan heréticas o blasfematorias. Los calificadores no vacilan en hacerle compartir “todas las opiniones de Lutero, salvo en materia de confesión”.^[22] Quizá para Vergara es mejor que haya un exceso tan manifiesto en semejante apreciación. En todo caso, contra la opinión de Vaguer, que encuentra los cargos que pesan sobre él suficientes para justificar su prisión, la Suprema ordena diferir el arresto hasta no sacar nuevos datos a Francisca Hernández, a su criada Mari Ramírez y al impresor Eguía, cuyo arresto se ha realizado hace pocos días.^[23] En vano se ha encomendado a Fr. Juan de Quintana que recoja en Bruselas la deposición de Fr. Gil López de Béjar: el predicador de Su Majes-

tad no compromete mucho a Vergara cuando revela que el Secretario reprobaba los graves abusos de las indulgencias en términos que hubieran podido dar asidero a la calumnia.^[24]

Lentamente el proceso de los alumbrados erasmianos se va haciendo bola de nieve. María Cazalla está ya tras las rejas. Se discute el caso de los Valdés. El asunto del *Diálogo de doctrina cristiana* de Juan de Valdés se evoca para poner en claro las complacencias de que ha gozado ese libro: comprueban la intervención de Vergara los testimonios del Doctor Alonso Sánchez, canónigo de Sant Yuste de Alcalá, y del Doctor Juan de Medina. Mateo Pascual queda también comprometido. Después siguen las denuncias sistemáticas de Diego Hernández, que hacen activar las persecuciones contra Juan del Castillo y agravan la sospecha de luteranismo que pesa sobre Vergara.^[25] Pero el proceso de Vergara parece haber entrado en profundo sueño. Las proposiciones atribuidas al Secretario se han vuelto a calificar en Valladolid por teólogos de los Colegios de Santa Cruz y San Gregorio. Con excepción de las palabras dichas sobre San Agustín, que son “temerarias, erróneas y blasfemas contra el santo, y escandalosas”, y de la comprobación de las divergencias entre la Vulgata y los textos griegos o hebraicos, que no tiene “nada reprehensible”, todas sus proposiciones se han juzgado atrevidamente heréticas.^[26] ¿Qué esperaba el tribunal para encarcelar a Vergara y juzgarlo? No se sabe. Un hombre poderoso, sobre todo un hombre hábil como él, no era fácil de arrojar a un calabozo. La calificación formal de herejía no tuvo ninguna consecuencia durante un año. Pero todo cambió de aspecto en algunas semanas, cuando se cogió a Vergara en flagrante delito de ultraje a la justicia inquisitorial.

III

En la primavera de 1533, en el momento en que el Emperador se embarcaba en Génova para regresar a España, hacía unos tres años que Vergara luchaba por ganar el proceso de Tovar.

No sin audacia, hacía a un lado del asunto a ciertos magistrados de la Inquisición de Toledo, y obtenía de la Suprema la seguridad de que los jueces así recusados no intervendrían en el proceso. Hasta había llegado a aconsejar a su hermano la recusación de un miembro de la Suprema.^[1] Pero lo más grave era que, prestando a Tovar servicios de abogado, lo hacía sin respetar las reglas establecidas para las relaciones entre acusado y defensa. Desde hacía dos años estaba en correspondencia secreta con su cliente, en las barbas de los Inquisidores. Un día el prisionero, al recibir de él un par de guantes envuelto en un gran papel blanco, había creído observar que la mitad de la hoja no estaba absolutamente virgen. La idea de que aquello fuese una carta le pareció loca al principio. Pero al día siguiente pidió un brasero para calentarse y oscureció al fuego la pálida escritura. Respondió a su hermano por medio de la misma tinta —jugo de granada o de naranja—, utilizando el papel que cubría la ollita de miel rosada destinada a su merienda o a su colación. Después, los frascos de dulces o de aceitunas, los menudos regalos de toda clase que venían a suavizar el cautiverio de Tovar, los libros que entraban en su celda o que salían de ella, todo iba acompañado de cartas invisibles, más atrevidas y precisas a medida que esta correspondencia duraba sin que se violara su secreto.^[2]

Pero durante la Semana Santa de 1533, alguien da aviso. Vergara se alarma al saber que unas recientes instrucciones prohíben llevar cosa alguna a los detenidos. Manda, para informarse, a su mensajero ordinario, que es su capellán Hernán Ramírez. El Inquisidor Yáñez confirma secamente la noticia; su colega Vaguer precisa que Tovar no es parte en el proceso, y hasta consiente en hacer una excepción por él: bastará con entregar al dispensero de la prisión las cosas que se le lleven, indicando bien quién es el destinatario.^[3] La trampa era demasiado grosera. Vergara, acostumbrado a burlarse del Santo Oficio, no vio

que los papeles se trocaban por fin. Expuso a Tovar estas nuevas dificultades, al mismo tiempo que ciertas diligencias hechas por su proceso, en una carta secreta que sirvió de envoltura a unas pasas. El dispensero, según las instrucciones especiales de Vaguer, expuso al fuego la hoja blanca y apareció la escritura. Al punto se llevó el documento a los Inquisidores. Era el Viernes Santo, 11 de abril. A la sospecha de herejía que hacían pesar sobre Vergara las deposiciones recogidas desde hacía tres años venía a añadirse ahora la prueba irrecusable de sus esfuerzos por obrar sobre la justicia inquisitorial y penetrar su secreto. Pero quisieron dejarlo meterse hasta el cuello. Otras cinco cartas a Tovar se confiscan y revelan el 19 de abril, el 3, el 5, el 11 y el 17 de mayo. Gracias a estas cartas, sobre todo, podemos nosotros representarnos el estado de las persecuciones contra el iluminismo erasmizante en este momento crítico. Ya volveremos sobre ello.^[4]

Vergara era una presa magnífica: era preciso no comprometer su captura con prisas desmañadas. Después de interceptar su carta del 11 de abril, los Inquisidores de Toledo habían dado parte al Consejo Supremo, que había dejado a su arbitrio el modo como había que proceder respecto a Tovar, Vergara y Hernán Ramírez. El 21, en presencia de la nueva carta sorprendida el 19, Vaguer y Yáñez deliberan si hay que detener a Vergara. No tienen ninguna duda sobre la necesidad de este arresto, pero temen ofender al Arzobispo en la persona de su secretario. Ahora bien, el Prelado tiene que salir dentro de pocos días de Toledo para ir a reunirse con el Emperador en Cataluña. Si se espera a que él haya salido, se evitará el ruido que no dejaría de producir un arresto llevado a cabo en las habitaciones del Primado, “mayormente estando Su Señoría tan descontento dellos” [= de los Inquisidores]. Por otra parte, habrá que tener mucho cuidado en no coger los papeles del amo al mismo tiempo que los del secretario. Yáñez hasta es de opinión que, sin

pérdida de tiempo, se consulte de nuevo al Consejo, puesto que éste ha ordenado, dos años hace, diferir el arresto, y ha guardado en sus oficinas las piezas de la instrucción. Tienen mucho miedo de una maniobra en falso...^[5]

El 23 de abril se manda llevar a Tovar para una audiencia, pero se le interroga sobre cualquier cosa, menos sobre su correspondencia secreta con Vergara. Se trata, en realidad, de registrar su celda sin que él esté allí. Se recogen de entre las páginas de sus libros algunas cartas o notas personales poco comprometedoras. Estos libros son un Nuevo Testamento en griego, una *Cornucopia*, un Alciato, un Séneca, un comentario sobre Santo Tomás. Para completar la sobria decoración de la celda un instante vacía, dos objetos acusadores: “una lima de comer muy atada e colgada de un clavo” en la pared desnuda, y un cestillo con plumas de gallina. Finalmente, puro adorno que el escribano cita por si encerrara también alguna secreta malicia, “un ramo de almendro florido”, traído de algún cigarral para anunciar la Pascua Florida al prisionero.^[6] Los solos accesorios de un cuadro están aquí como para hacernos sentir más vivamente el misterio que rodea a un personaje que fue de gran influencia. Nos dan al menos —como en un retrato de Holbein o de Metsys— el ambiente familiar de los pensamientos del humanista recluido.

Tovar no tenía ya nada que hacer con las plumas y la lima. Ninguna carta de Vergara llegaba hasta él. La del 19 de abril había sido enviada a la Suprema por una persona segura. Pero los Inquisidores dejaron todavía a Vergara, cada vez más angustiado por no recibir contestación, tiempo de escribir otras cuatro.^[7] Para no ponerlo sobre aviso, no se había inquietado a Hernán Ramírez; éste era quien continuaba llevando a la cárcel los mensajes secretos. Seguros ahora de la aprobación del Consejo, los Inquisidores no esperaban más que la partida del Arzobispo. Vergara, el 11 de mayo, escribe a Tovar que esa partida se ha fi-

jado para el día siguiente, y que él, a su vez, seguirá a su amo tan pronto como tenga noticias del prisionero. Ha llegado el momento de actuar. El 17 de mayo Vergara envía su última carta, interceptada como las otras. El mismo día, el procurador fiscal denuncia a Vergara como “fautor y defensor de herejes, impedidor del Sancto Oficio, infamador e injuriador e corrompedor de los ministros y oficiales e personas que entienden en la ejecución dél”; recordando los cargos de herejía que pesan sobre él, invocando los atentados de Vergara contra la jurisdicción inquisitorial en la diócesis de Toledo, reprochándole haber alimentado en casa de su amo sentimientos hostiles al Santo Oficio, reclama su arresto.^[8]

El 20 de mayo convocan al Secretario por vez primera los Inquisidores, que lo someten a estrecho interrogatorio. Se le pregunta acerca de todos los puntos tratados en sus cartas a Tovar, y, seguro como está él de su secreto, lo niega todo con audacia. No confiesa sino cuando le revelan que se ha interceptado la correspondencia. Pero ha “perjurado” abundantemente en su deposición, de modo que se le puede tratar al menos como sospechoso. Se decide examinar inmediatamente sus papeles. Tendrá que considerarse como prisionero en Toledo: si sale sin permiso de la ciudad, se expondrá a una multa de quinientos ducados de oro. Se le autoriza, sin embargo, por petición suya, a pasearse en los cigarrales de los alrededores.^[9] No se ordena su encarcelamiento inmediato hasta el 23 de junio, después de un nuevo interrogatorio en que se niega a dar el menor detalle acerca de su correspondencia con Tovar. De nada le sirve indignarse contra “la injusta prisión” y declarar que apela de ella al Consejo de la Inquisición: por fin está a merced de los Inquisidores de Toledo, tratado con las consideraciones exteriores debidas a un personaje tan importante, pero con una inflexible malevolencia.

[10]

Su primer movimiento es debatirse para escapar de sus jueces, para conservar contacto con sus apoyos del exterior. Deposita en la Suprema su principal esperanza. De ahí la insistencia con que formula verbalmente su apelación y pide que ésta se transmita a los Señores del Consejo. Desde el día siguiente a su arresto reclama, para redactarla, papel y recado de escribir. Pero se lo niegan. Al cabo de tres días consigue una hoja, una sola, para presentar su protesta a los Inquisidores. Aunque se muestra pronto a reconocer su error en este y otros puntos, trata de justificar, con ayuda de Santo Tomás y Cayetano, el sistema de negación obstinada a que ha recurrido en el fatal interrogatorio del 20 de mayo. Persiste en creer que su intromisión en el proceso de Tovar no merecía el ultraje con que se le ha castigado. Y si se le ha detenido sobre la palabra de ciertos testigos, “éstos no pueden ser sino de cualesque palabras, como en estos tiempos es uso y costumbre”. “Y pues yo no soy idiota, añade, y pudiera dar razón de mí que por ventura satisficiera, primero debiera ser examinado cerca de las tales palabras que se procediera a deshonrarme”. Se han tenido mayores consideraciones, asegura, con acusados que tenían “menos honra que perder”, y así es como el Bachiller Villarreal pudo permanecer en libertad mientras se ventilaba su proceso. Vergara está tan seguro de la benevolencia del Consejo Supremo que se niega a creer que le hayan detenido con el permiso de estos Señores, a no ser que se les haya engañado, o que hayan impuesto, para su arresto, alguna condición que no se ha cumplido.^[11]

Los Inquisidores contestan que en el arresto de Vergara no hay materia de apelación, pero, por consideración al Consejo, acceden a transmitir la protesta. Saben además que, a falta del acusado, su señor el Arzobispo de Toledo trabajará en la Corte por él. No bien recibe la noticia del arresto de su secretario, en Alcalá, el prelado encarga al Doctor Bivel de negociar con los Inquisidores su libertad provisional mediante fianza de cincuen-

ta mil ducados, o al menos su traslado, de la prisión del Santo Oficio, a los locales de “la claustra” de la catedral, o bien a alguna casa particular.^[12] Vanas diligencias. Vergara, interrogado acerca de sus fuentes de información a propósito de los procesos que se ventilan, se niega obstinadamente a soltar los nombres de Gumiel y Hermosilla, pretextando haber recibido sus informes bajo el sigilo de la confesión, aunque fuera de la confesión sacramental. Esta actitud permite presentar a Vergara ante el Consejo como un peligroso “impedidor del Sancto Oficio”.^[13] Y el mantenimiento de su arresto se impone, tanto más cuanto que, el 12 de julio, el fiscal entrega su acta de acusación.^[14]

Ésta se basa principalmente en las declaraciones de Francisca Hernández; denuncia a Vergara no sólo como impedidor de la justicia inquisitorial y fautor de los herejes, sino también como hereje a su vez, y luterano, alumbrado, capaz de una excesiva amistad con Erasmo, a quien defiende tenazmente contra los doctores de la Sorbona. En las audiencias del 15 de julio y de los días siguientes, Vergara tiene que explicarse acerca de los veintidós renglones de la acusación.^[15] De nada le sirve protestar en seguida contra los rigores nuevos de su reclusión —pues se han clavado las ventanas de su celda y se ha reforzado la puerta con una reja—; de nada le sirve tampoco reiterar su apelación y poner en duda la buena fe de los Inquisidores que pretenden haberla transmitido:^[16] cada vez se hace más claro que nadie intervendrá desde lo alto para detener el curso del proceso. El Inquisidor General Manrique se contenta con recomendar a Vergara a sus jueces para que lo traten bien y lo juzguen rápidamente.^[17] El Consejo les ordena comunicar a Vergara el texto del acta de acusación y las demás piezas necesarias para su defensa, orden que se ejecuta, sin prisas, el 22 de septiembre.^[18] Este mismo día toma el Consejo, por fin, una decisión explícita: se dejará que el proceso siga su curso ante los Inquisidores

de Toledo “no obstante las apelaciones interpuestas por el Doctor Vergara”.^[19]

El prisionero mide entonces su impotencia y se irrita. El procedimiento triunfa, con inexorables lentitudes. Vergara pierde a veces la paciencia. Algunos de los requerimientos con que recuerda a los Inquisidores su existencia están trazados con un movimiento rápido y como colérico que deforma su elegante escritura de humanista.^[20] En una ocasión, en que el Inquisidor contesta a sus peticiones de libros “que los que estaban presos por herejes no les habían de dar todos los libros que pidiesen”, “estuvo por decille que mentía y que era mejor cristiano que no el Inquisidor”. Se atreve a hacer esta confesión, con vehemencia, algunos días después, ante el promotor en persona. Añade este desplante: “que el Alcorán que yo pida para mi defensa me lo han de dar”. Y al oír que el promotor alega la pureza de intenciones del Inquisidor: “No le basta a un juez ser buen hombre, replica, sino que no sea necio”.^[21]

Se le ha hecho esperar los libros que reclama, invocando la necesidad de un examen minucioso para cerciorarse de que no contienen ningún mensaje oculto. Sobre todo, se le hace esperar la “publicación de los testigos”, sin la cual no puede redactar su defensa. Él la reclama desde el 26 de septiembre, fecha en que se le ha notificado el rechazo de su apelación. La publicación de los testigos se retarda en primer lugar a causa de las formalidades de ratificación. ¡Están tan lejos algunos de los testigos! Fr. Gil López de Béjar está con la Corte en Monzón, el Doctor Pedro Ortiz está en Roma. El Consejo manda que se haga la “publicación” sin esperar a que todos los testigos la hayan ratificado. Bastaría, pues, transcribir para el acusado, con las supresiones de costumbre, los testimonios recogidos contra él. ¡A los Inquisidores les ha faltado tiempo!^[22]

Un día, llevado a audiencia, Vergara se enfurece: “Aquí, exclama, las causas son inmortales y nunca se acaban, y así será

comigo. Y ya que se empiece a sacar la publicación por me molestar quitaréis en ella de aquí y pornéis allí y mudaréis de allí y pornéis allí...”. Y al decir esto, agrega el notario que consigna este movimiento de “ímpetu y soberbia”, “el dicho Doctor hacía meneos con las manos”.^[23]

Por fin, el 8 de noviembre,^[24] se comunica la “publicación” a Vergara, que puede contestarla sumariamente y tomar copia de ella. El Arzobispo de Toledo hace, quince días después, una nueva diligencia ante los Inquisidores para pedirles que compensen las lentitudes anteriores con una conclusión rápida. Vuelve a la carga el 7 de diciembre, a la vez ante el Consejo y ante los jueces, expresando la esperanza de “que para Navidad a lo más tarde esté fuera el Doctor”.^[25] ¡Qué lejos andaba en sus cálculos! La defensa de Vergara estaba concluida ya el 15 de diciembre, y desde el 16 podía entregar copia de ella a su abogado. Pero la causa se complicaba sin cesar con nuevos incidentes, en que la Inquisición no perseguía propiamente la represión de la herejía, sino que vengaba los atentados hechos a su jurisdicción. En primer lugar había sido el incidente Jerónimo Ruiz: Vergara, no contento con poner trabas a la acción de este auxiliar del Santo Oficio en la instrucción del proceso de Tovar, había intentado difamarlo, según parecía.^[26] Y ahora era el incidente Gumiel. Vergara había pronunciado imprudentemente su nombre en un interrogatorio, y la Inquisición lo había llamado para contestar a algunas preguntas.^[27] Después de provocar una doble serie de declaraciones de Vergara y de Gumiel, el tribunal, convencido de que aquélla era una pista importante, había obtenido del Consejo que diese orden a Vergara de romper el sigilo de la confesión que hasta entonces había invocado. El 2 de marzo se decidió a hablar y a revelar la venalidad de Hermosilla.^[28]

En el momento en que el proceso llega a este recodo decisivo, el Arzobispo Fonseca acaba de morir, dejando privado a su

secretario de apoyo tan valioso. El día siguiente a su muerte (5 de febrero), sin dar parte al Consejo, que se había negado siempre a autorizar esta medida, los Inquisidores ordenan el secuestro de los bienes de Vergara.^[29]

IV

El 6 de marzo el acusado entrega al tribunal su defensa,^[1] apostillada por sus amigos los Doctores Carrasco y Balbás, que atestiguan su ortodoxia. Estas treinta y ocho páginas, escritas íntegramente de su puño y letra, están llenas de vida y de energía. No nos atrevemos a decir que en ellas se descubre el fondo del pensamiento religioso de Vergara. Lo que sí se encuentra es el temperamento orgulloso, la soberbia que hacen de él, para los Inquisidores de Toledo, el más insostenible de los prisioneros. El espíritu es tajante como el carácter, hábil en echar por tierra la armazón de pruebas levantada contra él. Más que en definir sus ideas religiosas, se afana en demostrar que, entre las que se le reprochan, las únicas que pueden atribuírsele sin inverosimilitud son, en el fondo, ortodoxas, escandalosas solamente para gente ignorante... Su defensa, como es de rigor, sigue punto por punto, con todas las repeticiones que este método lleva consigo, la publicación a que responde. Juega el juego clásico de descifrar el anonimato de los testimonios tales como se le presentan, y por cierto que su juego no es muy certero. Se engaña en primer lugar sobre Fr. Francisco Ortiz, a quien identificará posteriormente,^[2] y en cuanto al sacerdote Diego Hernández, cuya existencia ignora sin duda, y cuyas extravagantes acusaciones están tomadas de fuentes lejanas, Vergara parece confundirlo con uno de sus enemigos que fue durante varios años compañero suyo en el servicio del Arzobispo de Toledo.^[3] Pero ¿qué importa? Los testimonios que constituyen la base de la acusación lanzada contra él son los de Francisca Hernández y de Mari Ramírez. Pues bien, Vergara pretende demostrar fácilmente su vaciedad.

Es un cúmulo de mentiras que se hallan de acuerdo sólo mientras las dos mujeres permanecen juntas en la cárcel; pero basta que se las separe para que Mari Ramírez no confirme ya nunca las declaraciones de su ama.^[4] Vergara, como antiguo abogado de su hermano, está familiarizado desde hace mucho con sus deposiciones, más que sospechosas. No trata con ningún respeto a esas “beatas”, hipócritas, mentirosas y perjuras. Pero no basta con calificarlas así: quiere demostrar la inverosimilitud, la incongruencia de sus testimonios. Su argumentación tiende a establecer, con una cronología exacta, que las palabras reales que pronunció delante de Francisca *no podían* contener ese cúmulo de errores luteranos e iluministas que ella pretende recordar.

Esas palabras se remontan a 1522 y 1523, es decir, a la temporada que Vergara pasó en Valladolid con la Corte a su regreso de Alemania. Los esfuerzos que había hecho en 1520 para apartar a su hermano de Francisca habían sido infructuosos. Esa vez, lo decidió a partir a Alcalá, lejos de aquella mujer dotada de tan extraño ascendiente; pero no hubo ruptura brutal, y el Doctor Vergara se mostró amable no sólo con Francisca, sino también con Medrano. Francisca se vengó diciendo que el diablo se había llevado a un miembro de la tropa. Vergara la vio cuatro o cinco veces. ¿Es creíble que en estas conversaciones con una “beata” que le era francamente antipática hubiera podido mostrarse de acuerdo con Lutero en todos los puntos “sacado lo de la confesión”? Sin duda, él regresaba entonces de Alemania, y el luteranismo era de ahí en adelante, para un español como él, algo más que un vago fantasma amenazador. Pero sus pretendidas opiniones luteranas coinciden exactamente con las que Francisca pone en boca de Tovar, cuya intimidad con ella se remonta a antes de 1520, es decir, a una época en que no se tenía en España más que el conocimiento confuso de un herejarca llamado Lutero. La identidad de las opiniones atribuidas

por esa mujer a Tovar y a Vergara, que prácticamente no se han visto durante largos años, es ya de por sí sospechosa.

En lo que respecta a las proposiciones de los alumbrados, que ella les atribuye tan generosamente, hay doble inverosimilitud. Si sus conversaciones con Tovar se remontan a 1520, a 1521 cuando muy tarde, “en aquel tiempo ninguna memoria había de alumbrados ni de alumbramientos, ni se sabía de tales proposiciones, *maxime* con tanta conformidad al cartapel que mucho después se ordenó” (en 1525), y Tovar no podía conocerlas, sobre todo porque acababa de pasar unos diez años fuera del reino de Toledo, que era el centro de esta herejía. Y en cuanto a Vergara, ¿cómo podía, al desembarcar de Flandes, en 1522, traer desde allá proposiciones de alumbrados, “pocas ni muchas, cuanto más tan todas y tan enteras como ella las pinta”?^[5]

En el fondo, las coartadas invocadas por Vergara no son más convincentes que los testimonios que pretenden echar por tierra. El tenor preciso de estos testimonios es ciertamente sospechoso; es evidente que allí no se trata de deposiciones espontáneas, y que los Inquisidores han ayudado la memoria de Francisca Hernández^[6] leyéndole el texto de las proposiciones condenadas en 1525, precisando asimismo en sus interrogatorios algunas de las tesis de Lutero. Pero de que ella demuestre tan excesivo apresuramiento en complacer a la Inquisición reconociendo tantas proposiciones heréticas en sus palabras ya antiguas, no se tiene derecho para concluir la inanidad absoluta de su testimonio. En todo caso, la argumentación cronológica de Vergara tiene de malo el aislar artificialmente luteranismo e iluminismo como si se tratara de doctrinas que brotan un día de tantos en un punto dado y comienzan a seducir poco a poco a espíritus que por ninguna otra cosa estaban preparados para esta propaganda. Las proposiciones incriminadas en su proceso caracterizan la piedad de la Prerreforma tanto como la piedad luterana e iluminista. Lo interesante es la manera como él se de-

fiende de profesarlas o intenta ponerlas de acuerdo con la ortodoxia.

Se le puede creer sincero cuando rechaza el calificativo de “luterano”.^[7] No hay ninguna prueba de que se haya adherido, cuando estaba en Worms, a la rebelión de Lutero. No se le vio entonces entre los españoles que se apresuraban a visitar al herejarca. No se había lanzado sobre sus libros cuando estaba “toda la corte de Su Majestad llena dellos”. Pero que haya simpatizado con Lutero, hasta el cisma exclusive, es algo que él reconoce como cosa completamente natural:

Al principio, cuando Lutero solamente tocaba en la necesidad de la reformatión de la Iglesia y en artículos *concernentes corruptionem morum*, todo el mundo lo aprobaba y los que escriben contra él confiesan en sus libros que al principio se le aficionaron. Y casi lo mesmo acaeció en España en lo de la Comunidad: que al principio, cuando parecía que solamente se pretendía reformatión de algunas cosas, todos la favorecían; mas después que la gente se comenzó a desvergonzar y desacatar, apartáronse los cuerdos y persiguiéronla. No había cosa más común al principio que decir unos: “¡Mirad cómo no se han de levantar Luterost!”; otros: “Razón tiene Lutero en lo que dice”; otros: “Bien hizo Lutero en quemar los libros de Cánones y Decretos, pues no se usa dellos”. Y nadie se escandalizaba entonces desto. Quanto más que como en Mahoma se podría loar que quitó el vino a los moros y que les mandó guardar verdad y justicia, así por ventura podría alguno loar algo en Lutero, pues *nihil est omni ex parte malum*.^[8]

El pretendido luteranismo de Vergara se basa, sobre todo, en esta ocurrencia sobre las indulgencias que parece eco de una de las célebres veinticuatro tesis: “¡Que me hagan a mí entender que en dando el sonido del real que salga el ánima de purgatorio!”. Vergara reniega de las palabras, pero no del pensamiento que en ellas se contiene, y en el cual no ve nada que vaya contra la verdadera doctrina de la Iglesia sobre las indulgencias. Ahora bien, Francisca Hernández, apremiada por los Inquisidores, lo ha acusado finalmente de poner el punto débil de las indulgencias en el poder pontificio que las concede. Vergara reconstruye sin trabajo la génesis de esta imputación. Cuando el Arzobispo de Toledo le había pasado una comunicación de las proposicio-

nes atribuidas a Tovar por Francisca, él había intervenido en la Corte ante los Señores del Consejo de la Inquisición diciendo que muchas de aquellas proposiciones podían tener un sentido ortodoxo, que “podía ser que el defecto se pusiese más en las personas que toman las bulas que en el poder del Papa que las concede”. Francisca, apremiada a precisar su deposición, había acusado a los dos hermanos de poner la insuficiencia en el Papa.

Vergara se indigna aquí, no tanto contra la inanidad del testimonio así obtenido cuanto contra el envilecimiento de la teología por la justicia inquisitorial:

Y es mucho de doler que las materias teológicas vengan a tal estado que las más sanas opiniones de santos y católicos doctores se infamen y se traigan a inquisición desta manera. Véase Altisiodorense,^[9] Santo Tomás, San Buenaventura, Gersón y otros; y para más corto véanse las *Quaestiones de indulgentiis* del Papa Adriano, in 4.º, que los allega a todos.

Es elemental decir que la concesión de las indulgencias requiere una causa suficiente, y no sólo una causa final como la guerra contra el turco, pues ésta nunca falta. Es preciso que haya proporción entre el sacrificio pecuniario o la peregrinación que se imponen y la importancia de la indulgencia concedida. Si un rico compra la bula al precio fijado, y un pobre también, puede ser que el segundo gane la indulgencia y el primero no. Adriano no vacila en decir que prometer indulgencia plenaria a todo aquel que pague una blanca o media blanca “es derrochar y no dispensar las indulgencias”. Y todavía más recientemente, el Cardenal Cayetano, en su *Comentario* sobre la segunda Epístola de San Pedro (1529), reprende a los predicadores ignorantes o temerarios que aseguran “que al pagar un carlín o un ducado por la indulgencia llamada plenaria se encuentra uno en el mismo estado que si acabara de ser bautizado, y que de la misma manera se libera un ánima del purgatorio”. Eso es, agrega, una monstruosidad, eso es traficar con el pueblo cristiano...

Yo soy cierto que por sueltas que hobiesen sido mis palabras cerca desto, que no llegarían con las del Cardenal Caetano, aunque fue Legado en Alemania contra Lutero y se ha empleado contra él más que otro ninguno... Mejor provisión sería por cierto para la fe dar orden en la reformatión de las solturas que en esta materia pasan, pues dellas vino todo el mal de Alemania, que no dar ocasión a que se favorezcan con ver traer a inquisición estas cosas contra personas que sabrían dar razón de sí cuando se les demandase por otra vía.^[10]

Francisca había acabado por atribuir a Vergara todos los errores de Lutero “sacado lo de la confesión”. La excepción le parece chistosa al acusado, “porque consta que de las menos graves y menos escandalosas opiniones de Lutero es la de la confesión, que dice ser de derecho positivo”.^[11] Lutero, en esta materia, no llega más lejos que Erasmo. El Doctor Pedro Ortiz, mejor informado, presenta la cuestión bajo su verdadero aspecto acusando a Vergara de sostener la tesis erasmiana según la cual la confesión auricular no es *de jure divino*, y de negar que esta tesis se ha condenado en el Concilio de Constanza. El acusado admite el primer reproche: se contenta con observar que gran número de doctores, entre ellos San Buenaventura y el Maestro de las Sentencias, ignoran la institución divina de la confesión auricular. Y en cuanto al segundo punto, cuestión de hecho si las hay, Adriano ignora la condenación lanzada por el Concilio de Constanza. El Rey de Inglaterra, Enrique VIII, en su *Defensa de los siete sacramentos* contra Lutero, se contenta con decir “que es probable que la confesión haya sido instituida por Cristo”.^[12]

De hecho, en el terreno del erasmismo es donde colocan la herejía de Vergara los testimonios más serios, los más precisos, y en este terreno es donde él acepta defenderse. En una declaración por escrito dirigida al Consejo y especialmente consagrada a esta cuestión, volverá a hablar de la amistad que lo une con Erasmo.^[13] No sólo confiesa haber conversado con él varias veces, sino que se lamenta de que estas conversaciones hayan sido demasiado breves y sin alcance.^[14] ¿La acusación le reprocha su correspondencia con Erasmo?

Digo, señores, replica Vergara, que si éste es crimen, común crimen es de muchos, así grandes príncipes como de todos estados y naciones que a Erasmo precian y estiman por su doctrina, y reciben dél cartas y se las escriben con mucha benivolencia; y entrellos veo al Papa y al Emperador Nuestro Señor y a los más principales de la cristiandad, eclesiásticos y seglares. Las cartas que él me ha escrito, impresas están las más dellas a vueltas de las otras suyas en su volumen de *Epístolas*; por ellas se puede entender lo que las mías le decían, y por el mismo volumen de *Epístolas* parecerá cuánta copia de gente católica de toda suerte de hombres le escribe en el mundo y cuánto estiman grandes personas recibir una letra suya. Mucho quisiera que como el fiscal dice esto presentara juntamente las cartas que dice; porque por ellas, así por las escritas en mi nombre como por las escritas en nombre del Arzobispo mi señor (las cuales están asimesmo impresas en aquel volumen) pudiera constar claramente cómo todas son dignas de mucha comendación y loor; porque en ellas, demás de las palabras generales de benivolencia que se acostumbran en epístolas familiares, todo lo demás era exhortarle a moderación y templanza y a escrebir contra Lutero...

Un reproche más preciso a que tiene que responder Vergara es el haber inducido a su señor a dar un salario a Erasmo:

Por cierto, señores, cuando esto así fuera, no creo que persona ninguna de buena intinción me lo tovierá a mal; porque Erasmo ni tiene renta ni beneficio, ni le ha querido tomar; solamente se sostiene de la liberalidad de señores que de todas partes le proveen. Mas en verdad no podrá el fiscal probar lo que dice, porque nunca el Arzobispo mi señor dio a Erasmo salario ninguno, mas de enviársele a ofrecer muy bueno si quería venir a residir en Alcalá, como asimesmo se lo envió a ofrecer mucho antes el Cardenal mi señor Don Francisco Ximénez con la misma condición. Verdad es que en años pasados, habiendo Erasmo dedicado al Arzobispo las obras todas de Sant Agustín, corregidas y reformadas, en diez o doce grandes volúmenes, cuya impresión no pudo hacerse sin costa muy excesiva, Su Señoría Reverendísima, para alguna satisfacción de su trabajo y gasto (como suelen los señores gratificar a quien les endereza obras), le envió doscientos ducados, y creo cierto, según la obra es grande, que más quéstos hobieron menester los molderos para vino, según su costumbre. Y así después, advirtiendo Su Señoría esto, y sabiendo juntamente cómo se le había muerto a Erasmo el Arzobispo de Conturbeli [Cantórbery], que le solía ordinariamente proveer muy largo, dijo un día del año pasado que era razón acabarle de satisfacer la costa de la impresión de Sant Agustín. Con esta palabra yo le escrebí que el Arzobispo quería enviarle alguna ayuda y que yo ternía cargo de dirigirle la cédula; y al fin nunca se le envió nada.

Pero el fiscal llega hasta acusar a Vergara de haber provocado la disolución de la asamblea de Valladolid. El acusado apenas se atreve a disculparse de este crimen. Sería jactancioso de su parte tomarlo en serio. ¡Cómo!

¡Una congregación como aquélla, donde el Ilustrísimo Señor Cardenal de Sevilla en persona presidía y donde Vuestras Señorías y tanta autoridad de personas asistían, bastó el Doctor Vergara, no entrando ni hablando palabra en ella, para de lejos, *solo nuto*, deshacerla! Por esto no quiero en este artículo otros testigos sino al mismo Señor Cardenal y a Vuestras Señorías, por cuyo acatamiento no debiera el fiscal decir en esto lo que dice.

Vergara tiene aquí una buena oportunidad. Más comprometedora para él que sus relaciones personales con Erasmo era la adhesión sin reservas a su pensamiento religioso. A este respecto, el testimonio del Doctor Pedro Ortiz no carecía de peligro, tanto más cuanto que refería esta adhesión a una obra tan inquietante como el *De esu carniium*. La justificación de Vergara es un poco más dificultosa en este punto:

Solamente concluye haber yo dicho que había leído el libro de Erasmo *De interdicto esu carniium* y no me acordaba que en él bebiese errores. Y agora digo lo mismo porque ha muchos años que no le leí. Y cuando en él o en otro hoviese error, no dejaría de conocerle, ni soy tan astricto a Doctor ninguno que me quite esta libertad. Pero verdaderamente sé que nunca este ni otro libro me nombró este testigo...

En cuanto a la censura de la Sorbona, Vergara pretende que no hace autoridad, y que se puede, sin herejía, hablar mal de ella. En Occam podrían encontrarse ejemplos de condenaciones temerarias lanzadas por la Sorbona, condenaciones de que no han hecho caso los teólogos, ni siquiera en París, y que justifican el proverbio: *Articuli Parisienses non transeunt mare*. Pero las censuras contra Erasmo son particularmente vanas, pues la Sorbona estaba muy dividida al formularlas. Por eso es natural que les hagan poco caso los doctos. El Cardenal Cayetano, al escribir su *Comentario sobre San Mateo* dos años después de esas censuras, hace suyas muchísimas de las proposiciones condenadas.^[15]

Uno de los puntos en que se acusa a Vergara de seguir a Erasmo hasta la herejía es el de la oración. Se le achaca un desprecio absoluto por la oración vocal y reglamentada. Pero fuera de los testimonios de Francisca Hernández y Mari Ramírez, en que

entra gran parte de interpretación, si no es que de invención, la acusación no se funda aquí más que en un recuerdo de Fr. Francisco Ortiz, que afirma haber oído a Vergara alabar a Erasmo porque descuidaba el rezo del oficio para estudiar. Pues bien, el hecho mismo de suponer una excusa importante, como es el estudio, excluye la idea de una condenación absoluta de la oración vocal. Vergara no pretende defender a Erasmo en esta materia. “Podía Erasmo dejar el oficio divino por estudiar, aunque fuese mal dejado, y yo loárselo aunque fuese mal loado, sin tocar en el error de los que quitan la oración vocal”. Pero la acusación pone en su boca esta enormidad: ¡que la oración vocal es “invención de idiotas”! En realidad, él mantiene la doctrina constante de la Iglesia. La oración pública es necesariamente vocal, lo mismo que la que se impone a los sacerdotes, a los prebendados y a los fieles que sufren una penitencia. Pero la oración privada a que todos los fieles están obligados es principalmente la mental. La oración vocal se agrega a ésta como una ayuda para despertar el espíritu: es necesaria en esta medida. Nada más corriente que esta concepción de las relaciones entre ambas especies de oración, en San Agustín y en otros autores. Algunos cerebros estrechos han podido deducir de ello la negación de toda oración vocal. Vergara rechaza vigorosamente esta solidaridad con ellos.^[16]

Por lo demás, en toda su defensa muestra vivísima irritación porque se le pretende asimilar a los alumbrados. La devoción, aun la pietista e interiorizada, no es de su cuerda:

Siempre he andado como los otros hombres de mi manera; mis hombros siempre los he traído en su lugar, sin subirlos a las orejas; en mi boca, antes “¡Pardiós!” y aun más adelante, que “¡Bendito sea Dios!”; de lo que me pesa; mi vestir antes curioso que beguino, la conversación y pasatiempos a lo común de todos, sin esquividad ni singularidad alguna; en las pláticas, no sancterías ni devociones, antes, al parecer de algunos, un poquillo de murmuración; pues destas vanidades de mujercillas no creo que ha habido más capital enemigo en el mundo ni más sospechoso de sus cosas que yo. Verdaderamente creo que no habrá en el reino hombre que me conozca que no juzgue que decir al Doctor Vergara alumbrado es llamar al negro Juan Blanco; demás

de esto no se hallará que yo en toda mi vida haya tratado ni aun saludado por la calle a hombre ni mujer de los que fueron deste nombre notados; pues no era yo tan desechado que no holgaran los de mi secta de llegarse a mí, no siendo más prósperos que yo.^[17]

Así, a la acusación que lo presenta mezclado en una tenebrosa conspiración contra la fe, él contesta revistiéndose de su importancia social de eclesiástico mezclado a la vida de la Corte: se complace en acentuar la libertad de su comportamiento. Don Francisco de Silva atestigua que en Valladolid demostraba poco entusiasmo en oír la misa que se decía cada mañana en la sala del Arzobispo. Su habitación y la de su amo estaban separadas de esta capilla ocasional por unas simples tapicerías. El Arzobispo mandaba levantar las suyas para asistir a misa desde su habitación. Vergara hubiera podido hacer otro tanto, pero nunca lo hacía. Se contentaba con oír la misa detrás de su tapicería cuando ya estaba levantado. Pero muchas veces no lo estaba, cuando sus ocupaciones lo habían obligado a acostarse tarde, a la una, si no a las dos o a las tres.

Mas ya que todo esto cesase (que no cesa), digo que no me tengo por obligado a oír misa cada día hasta que sea obispo. Y siempre tove y terné esta libertad de tener en poco a necios y a sus murmuraciones.^[18]

En estas páginas vibra un inmenso orgullo herido. Orgullo de eclesiástico que se cree por encima de la sospecha de herejía; orgullo de hombre de estudio formado en el libre juicio, y que tiene sobre el dogma luces que no tienen esos laicos alumbrados con quienes se encuentra cómodo confundirlo. Se indigna ante la idea de que una Francisca Hernández pudiera haberse atrevido a reprenderlo.^[19] ¡Y qué sobresalto el suyo cuando la “publicación”, utilizando hasta en el detalle las declaraciones de Diego Hernández, lo presenta como secuaz de otro hereje español (Vergara ignora que se trata de su propio hermano): “No hay muchos en este reino de quien me preciase de ser secuaz. Cuando algo fuese, otros lo serían míos”.^[20] A Fr. Bernardino de Flo-

res, que le reprocha su entendimiento “más libre de lo que es menester”, le contesta que es más difícil juzgar entre los entendimientos que “juzgar entre tinto y aloque”.^[21] Desprecia al fraile ignorante desde lo alto de su cultura de humanista.

Un Vergara ha aprendido en su fuente misma lo que es la filología sagrada. Pone en su lugar, dentro de la tradición de la Iglesia, a los Padres que el fraile venera revueltos con todos los santos. Ciertamente, desaprueba la forma irreverente de las palabras que Fray Bernardino le atribuye, pero reivindica el derecho de consignar los errores en que incurrió San Agustín por no haber sabido bien las lenguas. ¿Acaso no confiesa expresamente este Doctor ignorar el hebreo y saber mal el griego? Si Vergara ha tomado como ejemplo las *Quinquagenae*, es que este libro fue criticado por San Jerónimo. El desacuerdo de estos dos grandes doctores es bastante conocido, y es opinión bien fundada que, en materia de lenguas y traducciones, San Jerónimo merece mayor crédito que ningún otro.^[22] Eso no es despreciar a San Agustín, como tampoco es abrumar a San Isidoro el reconocer que se equivocó en sus *Etimologías*. “No es maravilla, pues no aprendieron griego, que no lo sepan, que *non omnia possumus omnes*”. La canonización de un santo no implica la aprobación de sus escritos hasta el menor detalle: esta autoridad absoluta no pertenece más que al canon de las Sagradas Escrituras.^[23]

En cuanto a la Escritura misma, ¿acaso debe detenerse la crítica filológica ante la Vulgata como ante campo prohibido? Las divergencias entre la Vulgata y el texto hebreo de los *Salmos* están comprobadas por el mismo San Jerónimo en su traducción *juxta hebraicam veritatem*. Las divergencias de la Vulgata y de la versión de los Setenta no son menos evidentes. Vergara puede hablar con su experiencia de colaborador de la Biblia Poliglota:

Cuanto a los libros de Salomón, digo que si *forte* yo puse alguna vez ejemplo en ellos (de que no me acuerdo), sería porque los trasladé de griego en latín a ellos y a

otros de la Sagrada Escritura para la interlineal de la Biblia del Cardenal mi Señor por su mandato. Aunque más veces hablando en tales materias suelo poner ejemplo en la *Física y Metafísica* de Aristóteles que asimismo trasladé. Y digo que es así que en los dos libros de Salomón hallé en algunas partes harta diferencia de lo griego a lo latino, aunque en los libros de Salomón no va tanto, pues no se escribieron originalmente en griego, sino en hebraico. La *Sapiencia* que intitulan de Salomón y no lo es se escribió en griego; el *Eclesiástico* que tampoco es suyo, aunque se escribió primero en hebreo, pero no se trasladó sino de griego, y aun en éstos hay hartas diferencias. Impresa está mi translación con el mismo original griego: bien se puede ver.

Si fuera herejía confrontar la Vulgata con los originales de los libros bíblicos, habría que proclamar herejes a San Agustín y a San Jerónimo...

Hereje sería hoy el Cardenal Caietano, que no se contenta con sacar a luz translación nueva del *Psalterio* muy diferente de la que la Iglesia lee, y glosarla, sino dice y afirma que aquélla es la cierta..., y queriendo el mismo Cardenal Caietano exponer *litteraliter* el Testamento Nuevo, corrige primero el texto de que ahora usa la Iglesia conforme al griego, mudando y alterando palabras y sentencias tanto más sueltamente que Erasmo cuanto menos temor tiene a calumnias de ignorantes.

Hereje sería Nicolás de Lira, hereje el Cardenal Cisneros, que reprodujo las anotaciones de este último en su Biblia Poliglota, hereje el Papa León X, que, en dos breves, alabó el trabajo de Erasmo sobre el Nuevo Testamento, “llamándola obra santa, y exhortándole a que la publique como útil a los teólogos y a la fe”.^[24]

Vergara parece descubrir, en la hostilidad del fraile a la filología sagrada, la misma temible confusión en que incurrierán en Valladolid los acusadores de Erasmo. La herejía, para un espíritu simplista, es todo aquello que se aparta del uso de la Iglesia. Pero ¿qué cosa es ese uso de la Iglesia? ¿Es la liturgia, la palabra cantada *hic et nunc* en la iglesia, es decir, dentro de las paredes del templo? ¿Es la verdad consagrada por la sucesión de los concilios y los papas, dicho en otras palabras, por la Iglesia, comunión de los fieles en el espacio y en el tiempo?^[25] No es admisible que la liturgia, en su letra actualmente establecida, anule toda la obra de los doctores consagrados al estudio de la palabra

divina. Erasmo y Cayetano continúan, desde este punto de vista, a San Agustín y a San Jerónimo. A esta tradición de la Iglesia pensante y estudiante insiste Vergara en referirse. Ésta es la que él invoca contra la ortodoxia policiaca e inculta cuyos campeones son los frailes y el promotor fiscal. De ahí el enorme interés de su defensa, que es, en el fondo, la defensa el erasmismo, y que, ciñéndose aquí a una antinomia fundamental del catolicismo, hace presentir ciertos aspectos del debate modernista.^[26]

Conviene añadir, para no falsear la perspectiva histórica, que este interés ideal es prácticamente invisible para los jueces de 1534. No está más que en el telón de fondo de un duelo en que la fuerza y la astucia pesan más que las ideas. El procedimiento reina aquí como dueño y señor, y por eso Vergara, después de explicarse con toda la claridad deseable, deberá esperar todavía cerca de dos años para que lo juzguen.

V

Una vez más, Vergara había querido rivalizar en astucia con la Inquisición. Había creído ganar tiempo no invocando testimonios de descargo y pidiendo que se mandara incorporar a su expediente toda una serie de papeles tomados de otros procesos. Demanda plausible en apariencia. La “probanza” o interrogatorio de los “testigos de tachas” tenía por fin principal descalificar a los testigos de la acusación. Ahora bien, el principal de estos testigos era Francisca Hernández, abundantemente confundida por las probanzas anteriores de Miguel de Eguía y de Tovar, y sospechosa, por otra parte, a causa de su situación de acusada. Por eso pedía Vergara que se añadieran a su proceso los de Francisca, de Fr. Francisco Ortiz y de Medrano, la probanza de Eguía contra Francisca ante la Inquisición de Valladolid, y, finalmente, gran número de deposiciones de testigos de descargo invocados por Tovar.^[1] Pero el promotor fiscal opone a esta demanda una tenaz resistencia. De nada le sirve a Vergara protestar ante los Inquisidores, denunciar su renuencia a aceptarla co-

mo un artificio para prolongar el proceso: ellos se niegan a derogar el procedimiento regular, que consiste en volver a interrogar a todos los testigos que él quiera presentar, aun en caso de que ya hayan contestado a las mismas preguntas sobre las mismas personas. El promotor fiscal alega, en efecto, que las nuevas deposiciones de que Vergara pretende prescindir no confirmarían a las antiguas, puesto que éstas estaban viciadas por las intrigas del acusado, y puesto que la situación había cambiado radicalmente, en primer lugar por el encarcelamiento del omnipotente Secretario, y en segundo por la muerte del Arzobispo Fonseca. El Consejo de la Inquisición se encuentra precisamente en Toledo, donde está el Emperador. Los Inquisidores demuestran a Vergara que no es dueño de conducir su proceso como él lo entiende: dan parte de ello a la Suprema, que les concede razón.^[2]

Cansado de la lucha, el 8 de abril de 1534 declara que renuncia a toda probanza suplementaria y solicita que se le juzgue. Solamente recusa a los frailes, en general, fundando esta recusación en su calidad de amigo de Erasmo. Pero entonces es el fiscal quien reclama a su vez el examen de nuevos elementos de información, acentuando además el delito de erasmismo que el acusado pretende usar para su defensa. Invoca “todos los libros y escripturas que se hallaron en su poder y de los que el dicho Doctor Vergara envió al Consejo de la General Inquisición..., así de Lutero y sus secuaces como de Erasmo y otras personas que sean sospechosas en nuestra fe católica”. Invoca la censura de la Sorbona contra Erasmo. Recuerda los servicios prestados a Erasmo por Vergara, y en ellos ve precisamente una razón para desechar su recusación de los frailes. Vergara insiste, y se ufana de haber conseguido de los ejecutores testamentarios del Arzobispo el pago de los doscientos ducados prometidos a Erasmo. El Secretario “juraba a Dios que cuando de aquí saliese de su renta le diese lo que pudiese”. Aquí busca nueva ocasión

de interesar en su causa al Consejo y al propio Inquisidor General, que en verdad mal podría tratar al erasmismo como un crimen contra la fe.^[3] Vanas fatigas; tal vez, sin embargo, la insistencia de Vergara en recusar a los frailes provocó ciertas instrucciones para la elección de los consultores que habían de deliberar con los Inquisidores sobre la sentencia. Los designados para ello no son frailes, y sus votos no se pueden tachar de erasmofobia.

Pero esta fase decisiva del proceso estaba todavía muy lejos. El promotor fiscal no renunciaba a acumular nuevos cargos sobre la cabeza del acusado. El día mismo en que Vergara intentaba defender ante Manrique su “culpa” en el capítulo de sus relaciones con Erasmo, se había recogido una nueva deposición contra él: provenía de un monje que se había señalado como erasmista militante, y que se hallaba a su vez bastante amenazado, a pesar de su prestigio de predicador de la Corte, a saber, de Fr. Alonso de Virués en persona.^[4] Hay algo doloroso en esta delación de un hombre que se cree obligado a dar garantías a la justicia inquisitorial, y que le suministra un arma contra un antiguo compañero de lucha. Sí, Virués se cree obligado, después de no pocas vacilaciones, a denunciar unas palabras de Vergara sobre los sacramentos, pues, sabiendo que se persigue a Vergara, no puede ya resistir al escrúpulo que le ordena afirmar la sana doctrina atacada por Lutero. Cuatro años antes, sin embargo, fue cuando ambos tuvieron en Madrid una discusión acerca de si los sacramentos “dan gracia *ex opere operato*”. Era lo que sostenía Virués invocando “toda la escuela de los teólogos”. Pero Vergara se burló diciendo que “¿qué cosa era escuela de Teología!”, y añadió “que buen recabdo se hallaban los teólogos en alegar sus determinaciones de escuela”. Por eso pareció a Virués que “algunas doctrinas pías y católicas no las tiene [Vergara] en tanto como sería razón”.

Vergara, cuando se le interroga algunos días después sobre ese punto, niega primero las palabras que se le atribuyen. Pero se le da oficialmente publicación del testimonio. Pone en juego entonces, para parar el golpe, toda su ciencia teológica y toda su habilidad. ¿Cómo hubiera podido negar en términos generales toda gracia sacramental, tesis que nadie ha sostenido nunca? Su contradictor no tendría necesidad de invocar toda la escuela de los teólogos: le bastaba con alegar el Credo: *et remissionem peccatorum*. La opinión que se trata de atribuirle es, sin duda, la de los teólogos que pretenden necesario que Dios, después de la aplicación de los sacramentos, opere su gracia en el alma. Santo Tomás ha reprobado esta tesis. Pero después la ha tomado Escoto por su cuenta. Sin duda el testigo se ha alarmado por la manera como Cayetano ha presentado recientemente la cuestión, confirmando a Santo Tomás con una decisión del Concilio de Florencia. Pero, salvo error, esta decisión no se refiere al modo de causalidad de los sacramentos desde el punto de vista de la gracia. Lo único que pone en claro es que los sacramentos de la antigua Ley no causaban la gracia, mientras que los de la nueva la contienen y la confieren; y Cayetano concluye, con respecto a la tesis escotista, que parece actualmente menos defendible. Sin embargo, John Mair la ha sostenido todavía después del Concilio de Florencia. Por otra parte, aun suponiendo que sea hoy tesis condenada, no hay que olvidar que se atribuye a doctores como San Bernardo y San Buenaventura, y si un teólogo profesional como el testigo ignoraba la decisión del Concilio de Florencia, ¿cómo reprochar a Vergara por haberla ignorado, si tenía entonces por libro de cabecera, no la recopilación de los Concilios, sino las reglas de Cancillería? Y además esa recopilación se detiene en el Concilio de Basilea. Por último, si ha puesto en ridículo la autoridad de la escuela invocada en términos tan generales, todavía estima en este momento que semejante argumento es pueril y risible. El testigo mismo se excusa diciendo

que ese argumento era “de presto”. “También mi risa sería de presto”, replica Vergara, y a las acusaciones más vagas del testigo replica que sabe tan bien como él el caso que hay que hacer de cada cosa.^[5]

Al cabo de varias semanas (9 de junio de 1534), el promotor vuelve a la carga para que no se considere la religión del tribunal como suficientemente ilustrada. Quiere que se interrogue a todos los co-testigos alegados en ciertas deposiciones. Reclama una averiguación entre las personas que se han ocupado del proceso de Eguía y entre las que se ocupaban de su imprenta mientras él estaba en la cárcel, con el fin de saber si Vergara no había comprado a ciertos testigos del proceso del impresor para echar por tierra las deposiciones de Francisca Hernández y su criada. Se afana en demostrar que estas deposiciones conservan toda su fuerza y que, a pesar de las protestas del Doctor, es sumamente verosímil que haya dejado rienda suelta a sus verdaderos pensamientos delante de Francisca, “teniéndola por alumbrada y luterana”, y sintiéndose entre personas ligadas por un secreto común. Finalmente, como respuesta a la recusación de los frailes, el promotor recusa a su vez a las personas que han estado al servicio del Arzobispo Fonseca y a todos los amigos de Erasmo, en particular a los teólogos que lo defendieron en la asamblea de Valladolid. En su deseo de provocar nuevas denuncias, llega al extremo de pedir que se publique un edicto especial en que se invite a los fieles a decir lo que sepan de las herejías de Vergara, “ansí de ceremonias de la ley de Moisés como de los errores de Lutero y alumbrados”. Esta amplitud de la averiguación se impone ahora que Vergara no tiene ya tras sí el crédito del Arzobispo. El acusado la teme porque sabe a qué lo expone.^[6]

Pero los Inquisidores no acceden ni a las nuevas pretensiones del promotor ni a las reclamaciones de Vergara, que pide que se le juzgue pronto. El proceso entra en letargo durante cuatro

meses y medio, sin que se pueda decir si este largo tiempo muerto lo ocupan intrigas para la elección de los consultores, o si es imputable a la negligencia del Vicario general Blas Ortiz, que también tenía que tomar parte en el examen del proceso, como representante del ordinario.^[7] Los teólogos designados como consultores no son finalmente ni frailes ni erasmistas notorios. Dos al menos, de los tres, son doctores de Alcalá: Juan Ruiz de Ubago, poco después Inquisidor de Zaragoza, y Juan de Medina, profesor en la Facultad de Teología. El tercero, el Maestro Villarreal, es canónigo de Sigüenza. Deliberan el 30 de octubre de 1534 con Blas Ortiz, con los Inquisidores Yáñez, Vaguer y Loaysa, y finalmente con el Doctor Diego Rodríguez, abogado del fisco. Su primera conclusión es que convendría detener a Pedro Cazalla, sin duda para poner en claro la naturaleza de las palabras que un día se dijeron en su casa en presencia de Francisca Hernández. Pero ese financiero tiene, sin duda, protecciones eficaces, pues varios meses después se seguirá esperando la decisión del Consejo a propósito de su arresto.^[8]

El 3 de noviembre, los consultores califican las opiniones atribuidas a Vergara. Si muchas de ellas les parecen heréticas o favorables a la herejía, otras, en cambio, no les parecen condenables. Las observaciones sobre el texto bíblico “pueden pasar”. La aprobación total del pensamiento de Erasmo se juzga igualmente en términos moderados. En cuanto a ciertas palabras un poco violentas, se consiente en ponderarlas teniendo en cuenta las circunstancias en que se pronunciaron.^[9]

Parece, pues, que el proceso se encamina hacia una sentencia de severidad mediana. Pero el camino sigue atascado por las probanzas en instancia. Parece que finalmente se admitió la posibilidad de incorporar al proceso de Vergara ciertas piezas tomadas de otros procesos. Pero se hace observar al acusado que la transcripción de las piezas supone largas dilaciones, y entonces él abandona parte de sus pretensiones. Se decide pedir a Va-

lladolid el proceso de Miguel de Eguía. Se reconoce una vez más la necesidad de arrestar a Pedro Cazalla para someterlo a un interrogatorio. Se quiere interrogar de nuevo a Fr. Gil López de Bejar y a Fr. Alonso de Virués, y examinar juntamente con el proceso de Vergara los de Castillo y su hermano Lucena.^[10]

Pero el 10 de diciembre, el promotor vuelve a lanzar su tesis hostil a la fusión pura y simple de los procesos conexos, e insiste en que se proceda a nuevos interrogatorios. Se esfuerza, una vez más, en demostrar que Francisca Hernández y su criada son perfectamente dignas de fe. Las declaraciones del propio Eguía confirman en parte lo que ellas dicen. Invoca, pues, en apoyo de la acusación, todos los procesos que pueden corroborarla, no sólo el de Eguía, sino también los de Alcaraz, Isabel de la Cruz, el Obispo Cazalla y su hermana María, Juan López de Calaín, Diego López de Husillos, Diego del Castillo,^[11] el Maestro Juan del Castillo, Juan de Valdés, Gaspar de Vedoya, etc...^[12]

Sin embargo, el tribunal se reúne al día siguiente con los consultores para votar sobre el proceso. El abogado del fisco es el primero en votar, y opina por la aplicación de la tortura. La deliberación, interrumpida a causa de lo avanzado de la hora, continúa el día siguiente. Entonces las opiniones se dividen: mientras que Ubago se une al parecer del abogado del fisco, el Doctor Juan de Medina, en una opinión largamente fundamentada, muestra más clemencia. Él es casi tan severo como Vergara en cuanto al testimonio de Francisca Hernández, el cual, según observa, no se ha considerado suficiente para proceder al arresto de Pedro Cazalla ni a la condena de Miguel de Eguía. No obstante, el conjunto del proceso deja subsistir contra Vergara una cuádruple sospecha. Es sospechoso sobre la observancia de los preceptos eclesiásticos, particularmente en materia de oración vocal y de horas canónicas. También lo es sobre las indulgencias. Lo es sobre la acción de los sacramentos. Tiene contra él, finalmente, su adhesión sin reservas al pensa-

miento de Erasmo. Pero si se tiene en cuenta su situación eclesiástica y su reputación, la insuficiencia de los testimonios de cargo y la larga detención que lo ha afligido duramente en su cuerpo, en su honra y en sus intereses, la clemencia ordena no someterlo a tortura. Medina concluye proponiendo la abjuración *de vehementi* para los tres artículos que lo hacen principalmente sospechoso, pues, por lo que hace al cuarto, opina que hay que “dejar aparte el que toca a la doctrina de Erasmo, fasta que más vista y juzgada sea”. Esta abjuración deberá hacerse en la sala de audiencia ante veinte o treinta testigos, tanto eclesiásticos como seglares. Vergara quedará encerrado seis meses cuando menos en un monasterio para hacer penitencia. Pagará mil ducados de pena por el delito de corrupción de funcionarios del Santo Oficio. Villarreal y el Doctor Blas Ortiz se unen a la opinión de Medina. Pero sin duda los Inquisidores se sienten inclinados a mayor severidad, pues hasta el 14 de diciembre no se ponen todos de acuerdo acerca de las sanciones siguientes: abjuración *de vehementi* en el cadalso del próximo auto de fe; reclusión de un año en un monasterio, y multa de mil quinientos ducados de oro. La sentencia habrá de llevar los calificativos de “impedidor del Sancto Oficio e corrompedor de los oficiales de él”.^[13]

El proceso parece terminado. Durará todavía un año, a pesar de las invitaciones del Consejo a hacer justicia y diligencia,^[14] a pesar de una carta de Don Juan Tavera, el nuevo arzobispo de Toledo, que se hace eco de los anhelos del cabildo, del Inquisidor General y de la misma Emperatriz, cuidadosa del buen nombre de la catedral en que Vergara es canónigo.^[15] (¿Quién detendrá la ola del procedimiento? Virués, prisionero a su vez en el monasterio de benedictinos de Valladolid, precisa el punto de la discusión sobre los sacramentos. No se trataba del desacuerdo entre Santo Tomás y Escoto, sino de la opinión de Cayetano según la cual un cristiano en estado de pecado mortal

puede, sin confesión previa, celebrar la misa si es sacerdote, a condición de arrepentirse del pecado o pecados en cuestión. Virués la combatía. Vergara la defendía. ¿Por qué, decía éste, había de dar la confesión una certeza mayor de hallarse en estado de gracia? Porque esta certeza, contestaba Virués, nace de la virtud que tienen los sacramentos de dar la gracia *ex opere operato*. La discusión prosiguió en este terreno, pero “no se habló Nominales ni Reales, ni en Escoto ni Santo Tomás”, sino únicamente de la gracia conferida por el sacramento y de la mayor certeza, que de éste resulta, de hallarse en estado de gracia. Además, Luteró no apareció siquiera en el debate. El calor de la disputa y el afán de no ceder fueron quizá las únicas causas que hicieron a Vergara negar la acción del sacramento *ex opere operato*.^[16]

Como se ve, las deposiciones más serias no aportaban elementos muy decisivos. Pero los asuntos que se habían incorporado al proceso de Vergara proseguían su curso: asunto Gumiel, asunto Hermosilla, asunto Jerónimo Ruiz. Lucena, sometido a tortura, amplifica sus primeras deposiciones. Posteriormente se desdirá de una parte de los detalles sacados por la fuerza. Pero mientras tanto, estas declaraciones archisospachosas, lo mismo que las de Maldonado sobre el asunto Jerónimo Ruiz, constituyen testimonios nuevos, sometidos a las formalidades de publicación y de respuesta.^[17] El estado ruinoso de la prisión es causa de otros incidentes que vienen a sumarse a estos menudos episodios del procedimiento. Vergara habita la “sala dorada”, que es, sin duda, la habitación más hermosa de toda la cárcel. Pero en un rincón hay una tabla que se mueve, dejando un espacio por el cual el criado del Doctor Vergara sale para ir a pasearse en el granero. Aquí, ha hecho un agujero en un tabique para ver en la pieza vecina. Vergara no niega estas fechorías del ocioso criado. Pero a las reclamaciones del carcelero contesta con injuriosa violencia. Por otra parte, la prisión se ha hecho más rigurosa para él. Se han dado cuenta de que, desde su celda, puede

oír lo que se dice en la calle; entonces lo incomunican.^[18] Hace mucho tiempo que no puede recibir de fuera sus alimentos. Protesta a cada instante de las comidas que le sirve el despensero. Una rabia desesperada se transparenta en sus palabras; decía “que aunque estuviese cuatro ni diez años y le metiesen en un fondón no se le daba nada”. Ante ciertas violencias de lenguaje, lo amenazan con encadenarlo. Pero él tiene necesidad de gritar su cólera. Apela un día al gobernador de la cárcel para confiarle cuánto trabajo le cuesta refrenar sus accesos de furor en la audiencia. “Ya sabéis cómo dije... que era menester que los ángeles me tuviesen las manos... Estuve ¡por Dios! para alzar la mano e dar una bofetada a ese vuestro criado”.^[19]

A partir de principios de mayo, el proceso no da un solo paso, a pesar de la insistencia con que Vergara solicita que se le juzgue. En vano declara que renuncia a todo suplemento de averiguación; siempre se le contesta con nuevas dilaciones para reflexionar mejor,^[20] como si se esperaran denuncias que viniesen a agravar su caso. Pero apenas si se logra provocar una deposición nueva del Doctor Diego de Albornoz, canónigo de Sant Yuste, sobre una vieja historia ya contada por Diego Hernández: ¡Vergara había dudado de que el Espíritu Santo inspirara a Albornoz en uno de sus sermones!^[21] De quince en quince días, el prisionero reclama que se acabe por fin. ¡Se le pregunta que por qué tiene tanta prisa! Sus cambios de táctica, con respecto a la probanza a que ha renunciado dos veces después de solicitarla otras tantas, parecen infinitamente sospechosos.^[22]

Hay que esperar hasta el 16 de noviembre para que el Inquisidor Girón de Loaysa apremie a sus colegas a llegar a una conclusión, ya sea que se haga un auto de fe expresamente para Vergara, ya que se esperen quince días para hacer un auto en que comparezcan los condenados cuya sentencia habrá de pronunciarse. Pero esta intervención no la hace por humanidad. Tiene miedo de que un retardo demasiado escandaloso permita

a Vergara llevar ante el Consejo una apelación o una recusación que parecerían justificadas, y que la Inquisición de Toledo se vea obligada a soltar a su prisionero sin resarcirse siquiera de las costas del proceso. En efecto, el 24 de noviembre, Vergara, cansado de demandar justicia, declara que no ve ya más salvación que en la Suprema, puesto que sin ninguna razón se aplaza la sentencia. Dirige, varios días después, una instancia al Consejo, y éste ordena terminar el asunto. El 20 de diciembre, por fin, elaboran la sentencia definitiva los Inquisidores y el Vicario general Blas Ortiz. Éste interviene en favor de Vergara, proponiendo que se le indemnice de su cautiverio injustamente prolongado ahorrándole la afrenta de comparecer en el estrado del auto de fe. La abjuración *de vehementi* podría realizarse en San Juan de los Reyes, en San Pedro Mártir o en cualquier otra iglesia que designara el tribunal. Vaguer y Yáñez se oponen enérgicamente a toda modificación de la sentencia, puesto que si el proceso se arrastra desde hace un año, es, dicen, “por falta de Vergara”. Blas Ortiz insiste, y recuerda que en varias ocasiones ha querido despachar el asunto con Girón de Loaysa. Pero éste recalca que los consultores Medina y Ubago, antiguos compañeros de Vergara en San Ildefonso de Alcalá, han juzgado todo con la mayor clemencia, y que la sentencia debe ejecutarse tal como está, si se quiere “satisfacer la honra de Dios y la destrucción del Sancto Oficio”, y que sirva de escarmiento. El Doctor Vergara tiene que ser el mejor ornamento del auto previsto para el día siguiente.^[23]

El antiguo Secretario bebe el cáliz hasta las heces. El 21 de diciembre de 1535 abjura en el cadalso, en pleno Zocodover, mezclado con un rebaño de oscuros penitentes. Su antiguo camarada de Alcalá Don Pedro del Campo, Obispo de Útica, está allí con otros dos canónigos en representación del cabildo, entre “otras muchas personas eclesiásticas y seglares, vecinos de Toledo e otras partes”.^[24]

La víspera de Navidad, Vergara, después de pagar mil ducados de multa y de dar garantías para los quinientos restantes, sale de la prisión y se dirige a casa de su colega Diego López de Ayala, vicario y canónigo de Toledo, donde quedará preso bajo palabra hasta el día de Reyes. El 6 de enero de 1536 se traslada al monasterio de San Agustín, lugar de la reclusión que se le ha impuesto por un año a título de penitencia. No deberá salir por ningún pretexto, y no recibirá visitas más que en presencia del prior, del subprior y del vicario del monasterio. Autorizado en un principio a hacerse servir por dos criados, reclama y consigue tener cuatro, uno para ir al mercado, otro para cocinar y los otros dos para el servicio de su persona. Se le permite oír misa los domingos desde el coro de los frailes y decir misa en su habitación cuando le plazca.^[25] Al poco tiempo se le da licencia de tomar el sol con los frailes en las “vistas” del monasterio, pero a estas vistas les falta sol, y además no es tanto sol lo que él necesita, sino un poco más de libertad “para su recreación y salud”.

En marzo, el cabildo hace ante el Inquisidor General una gestión para que exima a Vergara del resto de su penitencia. Él no cree posible hacerlo, pero decide que el día de San Juan se conmute la reclusión en el monasterio por reclusión en el recinto de la catedral. Se alojará en las habitaciones de “la claustra” y podrá volver a ocupar su asiento en el coro para los oficios. El 23 de junio, en efecto, se le traslada a la catedral.^[26] Pero desde el 26 lo denuncia de nuevo a la Inquisición el promotor fiscal como “hereje impenitente relapso”, por haber asistido a una reunión del cabildo. Había podido hacer eso, indudablemente, sin salir del recinto de la catedral, pero los Inquisidores estiman que es abusar demasiado de la libertad que se le ha concedido al trasladarlo allí. Tornan a meterlo en la cárcel, y en seguida, al cabo de tres días, lo vuelven a la claustra; Manrique aprueba su decisión, pero juzga que no hay razón para llevar más lejos el incidente. En agosto se autoriza a Vergara, si no a circular libre-

mente por el recinto de la catedral, al menos a tomar parte en las procesiones, aniversarios y conmemoraciones.^[27] La libertad la recobra finalmente el 27 de febrero de 1537.^[28] Había estado privado de ella cerca de cuatro años.

VI

Hemos analizado detenidamente el proceso de Vergara porque este voluminoso expediente nos restituye la historia concreta de un erasmista en disputa con la Inquisición: nos hace penetrar en la sombra secreta de las salas de audiencia, de las prisiones y de los claustros que eran su prolongación. Nos inicia en las lentitudes inexorables del procedimiento, en que consiste casi toda la crueldad de este proceso. Por lo demás, su interés psicológico e histórico radica, con mucho, en la personalidad misma de Vergara. Sería un error hacer generalizaciones de acuerdo con un caso tan particular. Se trata aquí de un personaje importante, más odiado que algunos otros sin duda, pero que disfruta de singulares privilegios: se le ahorra el interrogatorio de costumbre sobre sus ascendientes, tal vez porque los orígenes judíos de su familia son notorios, y porque se teme de él una explosión de insolencia en caso de abordar ese asunto; se salva de la tortura, que era casi de regla en la fase final de los procesos; y hasta en poco estuvo que se salvara de la exhibición infamante del auto de fe. El proceso de María Cazalla,^[1] simple burguesa bien emparentada, da una idea más justa de lo que fueron las persecuciones contra la generalidad de los erasmistas acusados entonces de luteranismo o iluminismo.

Su caso está íntimamente ligado al de su hermano el Obispo. Desde 1525 su propaganda en Pastrana había quedado descubierta por el proceso de Alcaraz, y ella había podido explicarse ante los Inquisidores.^[2] De aquello no había resultado, por entonces, ningún proceso en regla. Pero en 1530, las denuncias de Francisca Hernández y de Mari Ramírez^[3] habían ocasionado la reapertura de la causa contra María y contra el Obispo Cazalla,

que, por lo demás, había muerto por esos mismos días.^[4] Desde el 16 de abril de 1531, las palabras reprochadas a María se someten a los calificadores, quienes las declaran todas escandalosas, heréticas o “con sabor de herejía”.^[5] Sobre todo las deposiciones de Diego Hernández,^[6] que se refieren a ella de manera muy particular, son las que provocan su arresto. Denunciada en marzo de 1532 por este sacerdote extravagante y cínico, había quedado presa en abril,^[7] y, en el curso del mes de mayo, después del interrogatorio de identidad que no había dejado dudas sobre su ascendencia de conversos, había tenido que explicarse en muchas audiencias con respecto a las palabras de que hemos hablado anteriormente.

Sobre los puntos precisos en que se jugaba la pureza de su catolicismo, se había mostrado a la vez valerosa y hábil, negando ciertas palabras atrevidas sobre el capítulo de las indulgencias y de las ceremonias, pero confesando su preferencia por un cristianismo interior, afirmando la fecundidad de la meditación que toma la Pasión como tema, pero concediendo mayor precio a la contemplación de la divinidad de Cristo que a la de su humanidad, no rechazando dogmáticamente la idea de mérito, pero oponiendo a la devoción calculadora el ideal de una piedad desinteresada, limpia de toda esperanza de recompensa.^[8]

Largos meses habían pasado antes de tener en sus manos la publicación de los testimonios.^[9] María recurrió a su abogado, el Licenciado Quemada, para contestar a aquella inasible tropa de acusadores anónimos que, según se suponía, le devolvían el eco de sus propias palabras. Imposible identificar a la mayor parte de ellos: ¿cómo reanimar el recuerdo de una conversación que a veces ha tenido diez años antes, para engazar en ella unas frases cortadas de toda circunstancia de tiempo y lugar? De ahí las fórmulas —en que se reconoce el estilo del abogado para eliminar a determinado testigo porque es “solo y singular”, a tal otro porque habla de oídas. En cuanto a los testigos fáciles de

reconocer, como Francisca o Diego Hernández, prisioneros a su vez del Santo Oficio, o como el sastre García Vargas, la defensa juega su juego, que consiste en descalificarlos tachándolos de indignidad o de enemistad capital respecto a la acusada. Sin embargo, el abogado ha sabido incorporar a la defensa la sustancia de las respuestas pronunciadas verbalmente por María Cazalla. Se adivina, por debajo de las trapacerías de costumbre, la firmeza con que esta mujer mantiene los puntos esenciales de su fe íntima, aunque no deje de someterla a la Iglesia.^[10]

Si rechaza la acusación de luteranismo, en cambio se atreve a decir, como lo hará Vergara, que Lutero tuvo al principio la opinión de parte de él, y llega a reconocer que ella pudo hacerse eco del sentimiento general:

Oí decir al principio que era muy religioso y muy bueno; y si acaso dije que tenía razón sería en vista de vicios y desórdenes de los prelados y clérigos que le daban ocasión para decir mal.^[11]

Ella, con quien Alcaraz no se ha mostrado muy indulgente en sus confesiones a los Inquisidores, sabe no renegar de los sentimientos de admiración amistosa que sintió por Alcaraz y por Isabel de la Cruz.^[12] La manera misma como rechaza de sí el epíteto de alumbrada es casi un homenaje a aquellos a quienes el vulgo llama así:

Este nombre de alumbrados, dice, se suele imponer ahora y en el tiempo que la testigo depuso a cualquier persona que anda algo más recogida que las otras, o se abstiene de la conversación de los viciosos, como es público y notorio; y no es mucho que así a ciegas me impusiesen a mí este nombre, como lo hacen a otras personas mejores y más virtuosas que yo.^[13]

No reniega tampoco de los libros que han sido su sustento espiritual. Si en los primeros interrogatorios ha hablado con algunas reservas de la *Doctrina cristiana* de Juan de Valdés, no vacila en decir, en su contestación al testimonio del sastre García Vargas, que este libro tiene que estar exento de herejía, puesto

que la Inquisición no lo ha reprobado.^[14] Sobre todo, proclama en alta voz su admiración por Erasmo:

Muchas veces... he leído un *Pater Noster* suyo en romance, el *Enchiridion* y los *Coloquios*, obras que he tenido, tengo y tendré por buenas hasta que lo contrario no esté determinado por la Iglesia.^[15]

En su defensa, recoge sin miedo la acusación de tener por palabra del Evangelio todo lo que sale de la pluma de Erasmo, y es para hacer de ello un como diploma de ortodoxia:

Pues si tan devota me cree de Erasmo, ¿cómo me atribuye tantos disparates, y tan contrarios a las doctrinas de Erasmo? Éste no está condenado por la Iglesia, ni ha dejado de pertenecer a ella ni de creer lo que ella nos manda creer. Luego el que lee las obras de Erasmo, y aun el que piensa como en ellas se piensa, no deja de ser un buen cristiano; de donde resulta que si yo tengo las opiniones de Erasmo, no tengo las disparatadas y contrarias a Erasmo que antes me atribuía, ni tengo tampoco las contrarias a la Iglesia, de la cual Erasmo fue hijo sumiso, y por la cual no fue castigado.^[16]

Evidentemente, el Licenciado Quemada no es extraño a semejante despliegue de dialéctica. El despliegue es, en todo caso, pertinente en un proceso de tendencias como éste. Lo que constituye el fondo del debate, bajo los nombres de luteranismo o de iluminismo, es la gran reivindicación del culto en espíritu contra la religión ceremonial, reivindicación cuyo heraldo casi oficial, para los españoles de entonces, es Erasmo. María Cazalla, acusada de haber hablado con desprecio del “judaísmo” de las ceremonias, puede invocar “la quinta regla de su *Enchiridion* (puesto en romance, según he oído, con autoridad del señor Cardenal Arzobispo de Sevilla, Inquisidor Mayor)”, y sostener “que es nuevo género de judaísmo contentarse con las obras exteriores y visibles sin tener ojo a lo interior que significan”.^[17]

Al mismo tiempo que contestaba a la publicación, la acusada había presentado una lista de “testigos de tachas”, con el cuestionario que debía sometérselos: se trataba, sobre todo, de ilustrar al tribunal acerca de la indignidad de Francisca Hernández, de Mari Ramírez su criada, y del sacerdote Diego Hernández.

Entre los testigos invocados por María figuran, al lado de personajes oscuros, algunos fiadores aristocráticos: el respetable Pero Gómez, Señor de Pioz; su hijo Álar Gómez de Ciudad Real, humanista y poeta cristiano conocido por su *Thalichristia* y su *Musa Paulina*; su yerno Don Alfonso de la Cerda, hermano del Duque de Medinaceli. María apelaba igualmente al testimonio de Juan de Vergara, de su hermano Francisco, el helenista, y del humanista Martín Laso de Oropesa, que había estado, en su primera juventud, al servicio del Obispo Cazalla.^[18] La acusación no acepta sin reservas estos testimonios, varios de los cuales son sospechosos. El promotor fiscal pide que se haga a un lado a los sacerdotes Gonzalo Páez y Hernando de Espinosa, al religioso Fr. Pedro de los Ángeles, a Martín Laso de Oropesa y al Doctor Vergara, a causa de que han sido denunciados al Santo Oficio por iluminismo y otros delitos.^[19] No obstante, con excepción de los hermanos Vergara, se interroga a todos los testigos.

El proceso sigue su curso con la pereza habitual, a pesar de las gestiones hechas por la acusada para recordar su existencia a los jueces. El 8 de mayo de 1534, al cabo de dos años de prisión, parece que su caso va a entrar en una fase decisiva, pues se toma la resolución de someterla a tortura, absurdo y odioso coronamiento de la instrucción en la mayoría de los procesos. Pero esta prueba no la sufre hasta octubre. Sometida a nuevo interrogatorio, ha negado todos los cargos que pesan sobre ella. Tres días después se le notifica solemnemente la sentencia de tortura, con la acostumbrada advertencia de que, si sobreviene la muerte, o si queda lisiada, o si hay derramamiento de sangre, “a culpa de ella sea y no de sus mercedes los reverendos Inquisidores”.

^[20] María protesta contra el trato indigno con un pudor y una firmeza inquebrantables. Sometida al suplicio de las cuerdas, y en seguida al del agua, repite sin cansarse que no tiene nada que decir, puesto que ha dicho ya toda la verdad. Invoca al Rey del

Cielo atado a la columna, al Redentor muerto por ella, al Dios a quien adora en el Santísimo Sacramento; invoca a los santos mártires Esteban, Lorenzo, Simón y Judas; echa en cara a sus verdugos su crueldad, se mofa de la fuerza de que alardean contra una débil mujer. Ella es quien se queda con la última palabra. Se suspende la tortura en razón de lo avanzado de la hora. Mientras se retiran los Inquisidores, ella dice, en voz lo bastante alta para que la oiga el notario, que “más valía quedar liada que condenada por la Inquisición”.^[21]

La sentencia definitiva se pronuncia finalmente el 19 de diciembre. Es moderada, a pesar de una última tentativa de la acusación por demostrar que María Cazalla alentó a los herejes y puso trabas a la justicia inquisitorial. Inquisidores y consultores están de acuerdo en no retener contra ella más que una ligera sospecha de herejía. Abjuraré *de levi* en la audiencia misma. Se le ahorrará la afrenta del auto de fe. La penitencia pública que se le inflige tendrá por teatro la iglesia de su parroquia: oír la misa mayor con un cirio en la mano, de pie ante las gradas del altar, excepto en el momento de la elevación, en que se arrodillará; rezará durante esta misa siete padrenuestros y siete avemarías y oír la lectura de su sentencia después del ofertorio. Se la invita a abstenerse en adelante del trato de personas sospechosas de iluminismo o de cualquier otra herejía. Pagará, finalmente, cien ducados de oro por las costas del Santo Oficio. Hecho esto se le levantará el secuestro de sus bienes.^[22]

María sale el 20 de diciembre de 1534 de la cárcel en que la había encerrado durante treinta y dos meses una leve sospecha de herejía. Vuelve a la oscuridad de que jamás hubiera salido sin su proceso. Ella es, ciertamente, de esa sangre de los Cazalla a quienes su ascendencia judía parece condenar a la inquietud religiosa en el seno de la comunidad católica de España. Pero encama, al mismo tiempo, mejor que nadie, el destino del erasmismo español: fermentación espiritual que prolonga el ilumi-

nismo quietista de un Alcaraz y de una Isabel de la Cruz, que evoluciona gracias a Erasmo hacia un pietismo impregnado de razón, y que, después de algunos años de libertad casi completa, se hace repentinamente sospechosa de luteranismo sin que el pensamiento de Erasmo haya sido condenado oficialmente.

VII

Es ésta una grave crisis que hay que renunciar a reconstruir con una documentación tan fragmentaria. Intentemos, al menos, dar una idea de su amplitud. Entre los hombres que habían hecho un papel en lo que se puede llamar la revolución erasmiana, muy pocos se escaparon entonces de las persecuciones o de las denuncias.

No se puede decir exactamente cuál fue la suerte de Tovar, pues su proceso es uno de los desaparecidos, laguna lamentable entre todas, si se piensa en el lugar central que este hombre tiene en el movimiento. No todo es extravagante en las denuncias de Diego Hernández, que refieren casi todo a Tovar. Se entrevé que su arresto dio la señal de la desbandada para cierto número de clérigos y de humanistas de Alcalá que se sentían no menos amenazados que él; y hasta es probable que algunos se hayan alejado de España entre su primer interrogatorio y su arresto, es decir, entre diciembre de 1529 y septiembre de 1530: es imposible fijar con mayor precisión las fechas de partida de Juan de Valdés y de Mateo Pascual a Roma, y de Miona, Miguel de Torres y Juan del Castillo a París.^[1] En 1533, en vísperas del arresto de Vergara, el proceso de Tovar se prolongaba todavía sin que se hubiera recogido ningún nuevo testimonio: su hermano no le aconsejaba buscar una conclusión rápida, con la esperanza, sin duda, de que otros procesos entablados bajo mejores auspicios tuviesen una influencia feliz sobre el suyo.^[2] Tovar, en resumidas cuentas, debió probablemente abjurar *de vehementi* y sufrir una penitencia más o menos prolongada.^[3]

El impresor Miguel de Eguía, interrogado por los Inquisidores desde 1530, encarcelado desde el otoño de 1531, seguía preso en mayo de 1533: su proceso estaba en instancia ante la Suprema a causa de desacuerdo entre los Inquisidores y el representante del ordinario respecto a la sentencia, pues aquéllos reclamaban una pena pecuniaria, mientras que éste opinaba por la absolución pura y simple. Sin duda se le libertó poco después.^[4]

Francisco Gutiérrez, que había pensado huir en el momento del arresto de Tovar, estaba entonces en la cárcel y se defendía no sin denuedo.^[5]

Tapia, gracias a la intervención del Capiscol y del Maestrescuela, grandes amigos de uno de los Inquisidores, había obtenido su libertad sin más penitencia que la prohibición de vestir ropas eclesiásticas.^[6]

Pero la Inquisición estaba ocupada en ese momento en coger en sus garras a dos hombres cuyas huellas había seguido durante largo tiempo en el extranjero. El Doctor Mateo Pascual, antiguo rector del Colegio de San Ildefonso de Alcalá, debió de haber salido de Roma sin demasiada inquietud, llamado a las funciones de Vicario general del Arzobispado de Zaragoza.^[7] Pero las denuncias recogidas contra él —complacencias en el asunto de la *Doctrina* de Valdés, imprudencia de lenguaje acerca del purgatorio— parecieron suficientes para justificar su arresto.^[8] El 6 de junio, el Inquisidor General, después de examinar su proceso, recomienda a los Inquisidores de Aragón que lo llamen sin despertar sospechas, haciéndole creer que se le convoca como consultor, y lo sometan a un hábil interrogatorio: si confiesa dando pruebas de contrición y de verdadera obediencia, Manrique aconseja proseguir su proceso con el máximo de consideraciones, asignándole por prisión una casa honorable; pero si sus respuestas no dan satisfacción, no habrá más remedio que encarcelarlo, tratándolo lo mejor que sea posible. No tardarán

en conducirlo a la prisión del Santo Oficio de Toledo, con todas las excusas debidas a un Vicario general. Manrique lo recomienda en varias ocasiones para que se le juzgue pronto.^[9] No se sabe cuánto tiempo duró su proceso, ni con qué clase de abjuración terminó. En 1537 Mateo Pascual se hallaba en Aragón y había recobrado su libertad, a juzgar por las cartas que le dirigía desde Bolonia Antonio Agustín. Pasará casi todo el resto de sus días en Roma, donde morirá, en 1553.^[10]

En cuanto a Juan del Castillo, si regresó a la Península no fue por su propia voluntad. Las deposiciones de Diego Hernández, en la primavera de 1532, habían hecho que se creyese su captura de capital importancia. La Inquisición, que ya había hecho una tentativa ante el Inquisidor parisiense para asegurarse de su persona,^[11] mandó buscar a Castillo en Italia, a donde se había trasladado. Se le buscó en Bolonia, y después en Roma, dentro del mayor sigilo.^[12] Era la época en que la Suprema hacía buscar a Servet en Alemania utilizando a su propio hermano para atraerlo a sus cárceles. Tuvo mejor fortuna con Castillo que con Servet. Se supo, a principios de 1533, que se encontraba en Bolonia, donde enseñaba griego:^[13] la presencia del Emperador en la ciudad pontificia facilitó su arresto, en el mes de febrero. El 16 de junio, poco después de desembarcar en Barcelona, entregaba sus “confesiones” por escrito al Inquisidor General Manrique, su antiguo protector.^[14] Su proceso, que sería de incomparable interés a causa de la multiplicidad de círculos por donde pasó este humanista, se ha perdido, desgraciadamente, como tantos otros. De los demás procesos que se incorporaron al suyo, como el de su hermano Gaspar de Lucena, arrestado desde 1532 y sometido a tortura todavía en 1535,^[15] el de su hermana Petronila de Lucena, presa durante buena parte del año 1534, el de su pariente u homónimo Diego del Castillo,^[16] no se posee ya más que el de Petronila.^[17] Aunque poco importante, encierra bellísimas cartas espirituales de Juan del Castillo

a su hermana,^[18] y nos revela que Juan, cuando se le trajo a España y se le arrojó a la cárcel, manifestó una desesperación tan honda que llegó hasta intentar el suicidio. Su caso era seguramente grave.^[19] Sabía que Juan López de Calaín, compañero suyo en la empresa de apostolado de Medina de Ríoseco, había muerto en la hoguera. Su proceso fue larguísimo: el 8 de enero de 1535 todavía no se le juzgaba; se le arrancaban por tortura nuevas declaraciones.^[20] Parece que finalmente se le condenó a la hoguera sin que Manrique, su antiguo mecenas, hubiera podido o querido alcanzar para él un trato más clemente. Su nombre, en la lista de los testigos del proceso de Beteta, va acompañado de la mención: “quemado”.^[21]

Otro protegido del Inquisidor General fue perseguido hacia el mismo tiempo por la Inquisición de Sevilla: el Maestro Juan de Ávila, más tarde conocido con el título de Apóstol de Andalucía, cuyo apostolado se hizo entonces, sin duda, sospechoso de iluminismo. Se carece detalles acerca de su proceso. La tradición dice que salió de él victorioso.^[22]

El benedictino Fr. Alonso de Virués, tan comprometido en el movimiento erasmiano, no se escapó de las persecuciones, a pesar de la protección de Carlos V, de quien era uno de los predicadores favoritos. Al parecer, estaba libre todavía en abril de 1534, cuando declaró por vez primera contra Vergara. Pero el 12 de enero de 1535, cuando se le interroga en el monasterio de San Benito de Valladolid, está prisionero en este lugar.^[23] Dos días después, Carlos V hace una primera gestión en favor suyo. También el Inquisidor General interviene para pedir que se le juzgue lo más rápidamente posible. Pero las probanzas reclamadas por el acusado hacen que se prolongue muchísimo el proceso.^[24] Según un informe de segunda mano, “abjuró *de levi* en 1537, fue absuelto *ad cautelam*, recluido en un convento y privado de licencias por dos años”.^[25] El Emperador, que tenía empeño en darle un obispado, alcanzó la anulación de la sen-

tencia por un breve pontificio de 29 de mayo de 1538, y algunos meses después se nombró a Virués obispo de Canarias.^[26] En 1541 evocará este doloroso período de su vida al dedicar a Carlos V sus *Philippicae disputationes adversus Lutherana dogmata*.^[27] Morirá hacia 1545.^[28]

No se poseen mejores datos acerca de las persecuciones de que fue víctima el anciano Pedro de Lerma, canciller de la Universidad de Alcalá desde su fundación. A principios de 1535, cuando contaba más de setenta años, deja este puesto a su sobrino Luis de la Cadena^[29] y se retira a su Burgos natal, donde poseía una canonjía. Por este mismo tiempo, al parecer, el evangelismo completamente erasmiano de sus sermones atrajo sobre él los rigores inquisitoriales. Después de largos debates, en el curso de los cuales, si hay que creer a su pariente Francisco de Enzinas, se encolerizaba contra sus jueces, negándose a discutir más cosas con españoles, el anciano tuvo que abjurar de once proposiciones heréticas, impías, malsonantes, escandalosas y ofensivas de las orejas pías. Hasta se le obligó a retractarse públicamente de ellas en todas las ciudades en que había predicado. Era a fines de 1537. Pedro de Lerma, una vez libre, se estableció en Flandes, y en seguida en París, donde había vivido durante largo tiempo, y donde había ganado su grado de doctor. Murió, siendo decano de la Facultad de Teología, en 1541.^[30]

Otros erasmistas notorios fueron sustraídos por la muerte a la prisión que los esperaba, o se salvaron de ésta por un destierro sin regreso. El Obispo Cazalla murió antes que su proceso entrara en la fase decisiva.^[31] Esto fue lo que ocurrió también con el Secretario Alfonso de Valdés, contra quien se había abierto una causa en 1531, tal vez a consecuencia de ciertas denuncias relativas a sus charlas con Melanchthon. Su hermano Diego, canónigo de Murcia, a quien había confiado sus manuscritos, había tenido, por su parte, la imprudencia de dejar circular el *Diálogo de Mercurio y Carón*. La Suprema, informada

de este escándalo, había ordenado que se le remitiese el libro con un examen de los pasajes que parecían más alarmantes. Al improvisado censor no le había costado ningún trabajo señalar irreverencias a instituciones venerables como las indulgencias, el patrimonio de San Pedro, los ornamentos de los obispos o la costumbre de invocar a la Virgen al comienzo de los sermones; descubría en Valdés sentimientos favorables a los alumbrados y hostiles a los frailes, y por último, una tendencia a poner el estado de matrimonio por encima del de virginidad y la oración mental por encima de la vocal. Al mismo tiempo, el asunto del *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* renacía de sus cenizas. El Obispo de Mondoñedo, cosa curiosa, encargaba de la censura del *Lactancio* al erasmista Pedro Juan Olivar: a falta de herejía, éste señalaba en el diálogo una hostilidad de mal ejemplo respecto al Papa y una prontitud excesiva en interpretar los juicios de Dios, un pasaje lamentable sobre las reliquias, cuya supresión ha aconsejado en vano Olivar al autor, y un pasaje no menos peligroso sobre las imágenes.^[32]

En cuanto a Juan de Valdés, su proceso se dirigió, entre otras cosas, contra su *Diálogo de doctrina cristiana*. Como estaba sumamente comprometido por sus amistades iluministas, su partida a Italia se consideró como una huida de las persecuciones inquisitoriales. Vergara se lo había advertido, por los días en que Pascual se decidía a regresar a España.^[33] Pero Valdés prefirió permanecer en Italia, donde halló una segunda patria y ejerció una influencia espiritual de primer orden.

VIII

Las indicaciones que preceden dan ciertamente una idea muy incompleta de las persecuciones o de las pesquisas de que por esa época fueron objeto los erasmistas españoles. La lista de herejes y de sospechosos redactada por Diego Hernández con el título de *Cohors sive factio lutheranorum*^[1] no es, seguramente, muy digna de crédito. Este sacerdote, gran bailarín y amigo del

chiste, inspira muy poca confianza cuando intitula sus denuncias “Imaginación cristianísima o inspiración divina”. Pero, por otra parte, parece que sabe en efecto lo que dice, y que recuerda, de sus conversaciones con Juan del Castillo, muchos nombres de humanistas que simpatizaban con el movimiento de renovación religiosa. Por esta razón, sin conceder demasiada importancia a los rótulos que le sirven para definir la culpabilidad de cada cual, tenemos que hacer caso de sus indicaciones. No falta en su lista ninguno de los iluminados erasmizantes de quienes consta, por otras fuentes, que tuvieron algo que ver con la Inquisición. Así, no carece de interés el encontrar en buen lugar, en el mismo documento, a “los canónigos de Palencia” (pensemos en el Arcediano del Alcor), al predicador imperial Fr. Gil López, amigo de María Cazalla, al humanista Laso de Oropesa, al Comendador griego Hernán Núñez, a Fr. Dionisio Vázquez, profesor de Biblia en Alcalá, y a otros complutenses como Ramírez, profesor de retórica, los doctores Hernán Vázquez y Albornoz, canónigos de Sant Yuste, y Miguel de Torres, antiguo vice-rector del Colegio Trilingüe.^[2] Si no tuvieron su expediente en las escribanías de la Inquisición todos estos personajes, sí es probable que más de uno lo tuvo. Cuando María Cazalla invoca el testimonio de Laso de Oropesa, recusa a éste la acusación como sospechoso de herejía.^[3] En cuanto a Torres, que regresó a enseñar en Alcalá en 1530, había despertado las sospechas de la policía inquisitorial, que había encomendado a Jerónimo Ruiz la tarea de vigilar la correspondencia que mantenía con Alcalá gracias a los buenos oficios del librero Fierre Rigaud.^[4]

Pero es preciso ir más adelante. Todos estos hombres pertenecían a un mismo medio y se conocían más o menos. Había entre ellos, si no los lazos de complicidad que sugiere Diego Hernández, sí una especie de masonería creada por la comunidad de estudios. Pero la influencia de Erasmo por el libro se ha-

bía extendido mucho más allá. Se podría decir, aplicándole una frase célebre de d'Alembert sobre Descartes, que era “como un jefe de conjurados”. Pero la conjuración tenía por todas partes simpatizantes que se ignoraban de una ciudad a otra. Entre éstos, muchos sin duda fueron denunciados como sospechosos de herejía. Procesos como el emprendido contra Uceda en 1528 pulularon seguramente hacia 1535. En enero de 1536 se ve en Valencia a cierto Miguel Mezquita,^[5] aragonés, sometido a varios interrogatorios por haber lanzado palabras que parecían favorables a Lutero.^[6] Sus declaraciones demuestran que había leído el *Enchiridion* y los *Coloquios* de Erasmo, y sin duda también su glosa del *Pater*: los tenía por libros buenos, pues sabía que se utilizaban en la Universidad de Zaragoza, y la carta de Carlos V impresa con estas obras le parecía que garantizaba su ortodoxia.^[7] Mezquita fue relajado al cabo de algunos días.^[8]

Otros casos eran más complejos, como el del Doctor López de Illescas,^[9] médico de Yepes. Era un cristiano nuevo tentado de dudas acerca de la existencia de Dios,^[10] pues quizá la fe estaba minada en él por un vago naturalismo profesional.^[11] Ahora bien, nuestro médico era también gran admirador de Erasmo; juzgaba sus escritos superiores o al menos iguales a los de todos los santos, y no vacilaba en decirlo públicamente en la barbería. Denunciado en 1537 por estas palabras y por algunas otras, confesó haber leído en latín una paráfrasis de un salmo, y en español el *Enchiridion*, la *Lengua*, la glosa del *Pater* y el *Sermón sobre la misericordia*.^[12] Arrestado en 1538, se refiere de nuevo a estas dos últimas obras para explicar el elogio hiperbólico y malsonante que ha hecho de Erasmo: esta lectura estaba hecha para impedirle a él desesperar de Nuestro Señor, por muy pecador que fuese. Su proceso dura hasta 1539. Se le condena a abjurar *de levi*, a ofrecer un cirio y a pagar treinta ducados de oro por las costas. Muchos otros fueron sospechosos sin duda,

como este médico de provincia, por palabras de que Erasmo era más o menos responsable.

Parece, en suma, que la policía inquisitorial tuvo mucho que hacer entre 1530 y 1540, y que la atmósfera en que se había desarrollado el erasmismo quedó por ello singularmente alterada. El cambio de actitud de un Maldonado es buen testimonio. En 1534 se encuentra en Guadalajara, donde tiene como alumna a una gran señora seducida por el humanismo, y a quien no espanta la *philosophia Christi*: Doña Mencía de Mendoza, marquesa del Zenete, condesa de Nassau,^[13] guarda en su tesoro de medallas y de piedras grabadas dos efigies de Erasmo y un medallón, no menos significativo, cuyo anverso tiene la imagen de Nuestro Señor y el reverso la de San Pablo.

Ahora bien, Maldonado, al escribir para ella un tratadito *De foelicitate christiana*,^[14] aprovecha la ocasión para pasar revista a diversos *filósofos cristianos* más o menos alejados del camino derecho que conduce a la felicidad. Después del “teutón” Martín Lutero y de sus discípulos, pasa a los innovadores de la región toledana, turba inquieta en que se mezclan “clérigos, frailes, doncellas, ancianos, niños, ricos y pobres”, y en que predominan los conversos: predicán a Cristo, tienen incesantemente el Evangelio en la boca, pero muestran un desprecio por las tradiciones y las ceremonias que “huele a luteranismo”: es una verdadera sedición religiosa que los Inquisidores, afortunadamente, han sofocado desde sus principios.^[15]

En seguida, sin transición alguna, Maldonado habla de Erasmo, pero no es ya para cantar su gloria, como lo había hecho ocho años antes: ahora denuncia su amor a las novedades, su pasión satírica que rebosa toda medida, en los *Coloquios*, a propósito de los religiosos; deplora que sus célebres escritos sean censurables en tantos puntos. Y si compara su caso con el de Cayetano, que acaba de morir, lo hace subrayando la reprobación.

ción mucho más general que Erasmo suscita entre los teólogos.

[16]

Muy pronto, poco después de la muerte de Erasmo, Maldonado volverá a hablar de la cuestión candente que plantean sus obras en un diálogo intitulado *Praxis sive de lectione Erasmi*. Se pone en escena a sí mismo, con una señora de Burgos, Ana Osorio, a quien se esfuerza en poner en guardia contra los encantos de una literatura peligrosa. Ana, que es piadosa e instruida, lee la Escritura con ayuda de las *Paráfrasis* erasmianas. Se asombra de que su interlocutor se lo desaconseje, él que poco ha no despreciaba ni los libros de Erasmo ni sus alabanzas:

He amado a Erasmo, confiesa él entonces, porque me gustaba su estilo, por esa facilidad y abundancia supremas de su verbo y de su pluma. Pero su libertad y su audacia en afirmar sus opiniones no tardaron en desagradarme, y, de acuerdo con la mayor parte de los doctos, me he apartado de algunos de sus libros mientras sé lo que la Iglesia decide acerca de ellos.

No es imposible que Maldonado, hábil retor, se haya sentido en efecto más cautivado por el talento de expresión de Erasmo que por el contenido de su mensaje. Pero en su apresuramiento a negar toda solidaridad con el erasmismo herético, llega hasta el extremo de lamentar que el Maestro no se haya ceñido al campo de la elocuencia y de la latinidad, en el que hubiera podido ganar un nombre glorioso: en cambio, su atrevimiento cuasi-luterano en las letras sagradas lo ha hecho sospechoso a los teólogos que hacen autoridad. Lamenta, pues, que Erasmo haya sido Erasmo... Maldonado daba pruebas en 1526 de una comprensión más libre de la batalla erasmiana. Pero, en la *Praxis*, se empeña menos en comprender que en afirmar su ortodoxia presente y aun pasada. Jamás, a juzgar por sus palabras, demostró una adhesión sin reservas a Erasmo: olía el veneno. Por esa razón los erasmistas más entusiastas lo habían indispuesto con el Maestro, y éste, desde mucho tiempo antes de su muerte, había dejado de escribirle.^[17]

La última palabra se deja a Fray Tomás, superior de los agustinos, cuyo veredicto acepta Ana Osorio por anticipado. Éste es relativamente liberal: Ana puede leer las *Paráfrasis*, pero no sin precaución, puesto que Erasmo es en todas partes él mismo; debe abstenerse absolutamente de la lectura de los *Coloquios*. La dama burgalesa propone maliciosamente la cuestión de si las generaciones siguientes no concederán su gracia a la sombra de Erasmo, y de si los teólogos del futuro, más indulgentes que los frailes víctimas de su humor satírico, no se limitarán a señalar a la desconfianza del lector los pasajes dudosos. Pero Fray Tomás, sin negar los servicios prestados por Erasmo, y sin prejuzgar de las decisiones futuras de la Iglesia, mantiene el rigor templado de su propia sentencia.

No cabe duda: la atmósfera cambia en España desde 1530. Los erasmistas que no cantan la palinodia como Maldonado tienen que sufrir crueles consecuencias. Los que, desde el extranjero, son testigos de esta crisis, no pueden menos que exhalar su tristeza. A fines de 1533, Rodrigo Manrique, hijo del Inquisidor General, se encuentra en París, y comunica a su maestro Vives las tristes reflexiones que le inspira la prisión de Vergara.^[18]

Cuando considero la distinción de su espíritu, su erudición superior y (lo que cuenta más) su conducta irreprochable, me cuesta mucho trabajo creer que se pueda hacer algún mal a este hombre excelente. Pero, reconociendo en esto la intervención de calumniadores desvergonzadísimos, tiemblo, sobre todo si ha caído en manos de hombres indignos e incultos que odian a los hombres de valor, que creen hacer una buena obra, una obra piadosa, haciendo desaparecer a los sabios por una simple palabra, o por un chiste. Dices muy bien: nuestro país es una tierra de envidia y soberbia; y puedes agregar: de barbarie. Pues, de hoy en más, queda fuera de duda que nadie podrá poseer allá cierta cultura sin hallarse lleno de herejías, de errores, de taras judaicas. Así se ha impuesto silencio a los doctos; en cuanto a los que corrían al llamado de la ciencia, se les ha inspirado, como tú dices, un gran terror. Pero ¿para qué te cuento todo esto? El pariente de que hablaba me ha narrado que en Alcalá —donde ha pasado varios años— se trata de extirpar completamente el estudio del griego, cosa que muchos, por otra parte, meditan hacer en París. Quiénes sean los que emprenden esa tarea en España, tomando el partido de la ignorancia, es cosa fácil de adivinar...

Y Vives escribe a Erasmo, el 10 de mayo de 1534:

Estamos pasando por tiempos difíciles, en que no se puede ni hablar ni callarse sin peligro. En España se ha puesto en prisión a Vergara y a su hermano Tovar, sin hablar de otros hombres bastante sabios. En Inglaterra, son los obispos de Rochester y de Londres, y Tomás Moro. Ruego al cielo que te dé una vejez tranquila.^[19]

Vives, bien informado por Rodrigo Manrique, hubiera podido completar este cuadro conmovedor con las persecuciones de que son víctimas en París los Lectores Reales a consecuencia del discurso de Nicolás Cop.^[20] En efecto, esta reacción brutal que responde a las primeras manifestaciones atrevidas del evangelismo no es un fenómeno exclusivamente español. La represión española se distingue menos por su crueldad que por el poderío del aparejo burocrático, policíaco y judicial de que dispone. Su organización centralizada cubre toda la Península con malla apretadísima; hasta posee sus antenas en el extranjero, como lo prueban las gestiones hechas en Alemania, en Italia o en Francia contra Server y contra Castillo. Y, por otra parte, los tribunales tienen, cada uno en su jurisdicción, iniciativa bastante amplia. Esta poderosa institución, nutrida de confiscaciones y de multas, se halla en pleno crecimiento. Tiene en su contra la hostilidad de los espíritus libres, el odio tenaz de los “cristianos nuevos” contra quienes se ha montado, y que ven en ella el instrumento de su humillación y de su empobrecimiento. Como desquite, la Inquisición puede apoyarse en el sentimiento “cristiano viejo” de las masas populares, en su oscuro instinto igualitario, hostil a los hombres que tienen dinero y saben ganarlo, y, sobre todo, en su piedad gregaria, cultivada por los frailes mendicantes y que se siente lastimada por la menor crítica de las devociones tradicionales. Como el Edicto de la fe ordenaba denunciar los delitos contra la fe común de que cada cual pudiera tener conocimiento, el pueblo español entero se encontró asociado, de grado o por fuerza, a la acción inquisitorial. Ahí está el resorte por excelencia de la “inquisición inmanente” de que

habla Unamuno.^[21] Por él, el misoneísmo y la ignorancia tienen ventaja sobre los innovadores y los sabios. En esto consiste el hecho más específicamente español que angustia a hombres como Vives y Rodrigo Manrique y les hace emitir juicios tan pesimistas sobre su patria. El temible sistema se puso a funcionar sin que el Inquisidor General y la Suprema tuviesen que imprimir un impulso inicial; éstos no tuvieron que desempeñar más que un papel regulador, mientras que los procesos engendraban procesos. Ha pasado un viento de delación que ha agostado la primavera del erasmismo español.

Por la muerte y la prisión se rompen los lazos que unían al grupo más selecto de España con Erasmo. Algún tiempo antes de entrar en la cárcel, Vergara había recibido de él una carta llena de pesadumbre: en ella lloraba el anciano la muerte de Alfonso de Valdés, pero se lamentaba, sobre todo, de la pérdida de su mecenas William Warham, Arzobispo de Cantórbery.^[22] En esa ocasión el Arzobispo de Toledo había prometido a su secretario enviar a Erasmo un nuevo subsidio. Dift, al salir de España, llevó sin duda, junto con esta promesa, la última carta escrita por Vergara al anciano Maestro. Erasmo no tenía ya gran cosa que decir a los españoles, desde que el tumulto suscitado en torno a su nombre se había apaciguado; respondió con una larga epístola casi enteramente consagrada a sus queridos amigos y mecenas de Augsburgo, en particular a Juan Paumgartner y su familia. A decir verdad, había escrito algunos días antes al Arzobispo Fonseca, cuyas disposiciones generosas no había que echar en saco roto. Si Vergara hubiera podido leer, en su prisión, el elogio de Paumgartner que le enviaba Erasmo, le hubieran gustado sin duda estas líneas sobre la utilidad de los viajes:

Es como un injerto de los espíritus, que los suaviza y les hace perder lo que puede haber de salvaje en su naturaleza. Nada, en general, más hosco que los hombres que han envejecido en su patria, que odian a los extranjeros y que reprueban todo lo que se separa de los usos del país.^[23]

Pero cuando los mensajes postreros de Erasmo a Toledo llegaron a su destino, Vergara estaba incomunicado. Fonseca había muerto.

Para la desaparición o el silencio de todos sus antiguos amigos españoles, Erasmo encuentra una última compensación en los homenajes de un grupo de cultos ingenios sevillanos. A propósito de la *Dulcoratio* de Carvajal, había entrado en relaciones con él Pero Mexía, y su hermano Cristóbal había aprovechado la ocasión para alinearse al lado de Erasmo contra sus detractores. El Filósofo les había contestado con cartas lisonjeras, impresas muy pronto en las *Epistolae floridae*. Había deslumbrado a aquellos lejanos admiradores desplegando con mayor complacencia que de costumbre las amistades que lo honraban entre los soberanos, los príncipes de la Iglesia y los sabios del mundo entero:

Recibir cartas de correspondientes desconocidos y lejanos, confesaba a Cristóbal, es cosa para mí tan poco nueva, que me sucede casi cada día. Me llegan a menudo de sabios, de grandes señores, de obispos, de abades cuya existencia ignoraba. De reyes, de príncipes y de prelados colocados demasiado arriba para ser ignorados de nadie, recibo no solamente cartas, sino también presentes magníficos.^[24]

Nuestros andaluces se sienten en buena compañía. A los Mexía se había sumado el ingeniosísimo Cristóbal de la Fuente,^[25] personaje desconocido por otra parte, a menos que Erasmo haya cometido ahí una de esas confusiones de nombres de pila a que tan acostumbrado estaba:^[26] quizá ese *Christophorus Fontanus* sea en realidad Constantino de la Fuente, nombre ilustre en los anales de Sevilla.^[27] Sea de ello lo que fuere, Fontanus había compuesto una réplica a Carvajal, tan viva de tono que Erasmo se felicitaba de que hubiera permanecido inédita. El anciano buscaba más que nunca la paz. En una carta que escribió a sus amigos de Sevilla, se mostraba resignado a la calumnia sin cesar renaciente que hacía de él el precursor de Lutero, y a la perfidia de quienes lo alababan por haber cambiado por fin de

nota. Había contestado en época reciente a las censuras de la Sorbona con sus *Explicaciones*, que no eran una palinodia, sino una reconsideración del asunto en vista de las nuevas circunstancias. Creía percibir una tregua del lado de sus adversarios. Había intercambiado con el propio Carvajal unas cartas que podían encaminar sus relaciones hacia un estado más pacífico, y suplicaba a sus amigos de Sevilla que no emponzoñaran las cosas con publicaciones intempestivas. Les prometía tranquilizar a Vives, que creía que Erasmo estaba resentido con él desde que Carvajal se había servido de sus cartas en la *Dulcoratio*: la amistad de Erasmo por Vives estaba por encima de esas miserias, del mismo modo que nada había tenido que sufrir, en épocas anteriores, por las relaciones de Vives con Lee.

Este mensaje de paz dirigido a los hermanos Mexía, junto con saludos para Fontanus, está fechado en 24 de diciembre de 1533.^[28] No es quizá el último que Erasmo dirigió a sus amigos de España. Pero sí es el último que se nos ha conservado. Es probable que en Sevilla, como en otras partes, las persecuciones hayan enfriado el ardor de los erasmistas, o que lo hayan hecho singularmente más discreto en sus manifestaciones. La noticia de la muerte de Erasmo cayó en un pesado silencio de malestar. Ocho o nueve años antes, se la hubiera recibido en la Península con demostraciones generales y casi oficiales de duelo. La España de 1536, en la que Vergara y Virués expiaban su celo erasmiano, no se deshizo en elegías sobre el ilustre desaparecido.

CAPÍTULO X

LA REFORMA ESPAÑOLA EN LA ÉPOCA DE LAS PRIMERAS REUNIONES DEL CONCILIO DE TRENTO

I. *El irenismo y la justificación por la fe. Los cardenales irenistas. La política imperial de los Coloquios de religión. Tensión hispano-romana.* II. *La obra de Erasmo respetada por los teólogos católicos. Fr. Alonso de Castro; Fr. Luis de Carvajal. Martín Pérez de Ayala, portavoz de los reformadores ortodoxos.* III. *La reforma heterodoxa. Su continuidad con el movimiento erasmista. Los españoles desarraigados: Juan de Valdés; Francisco de Enzinas.* IV. *Los heterodoxos del interior. Erasmismo de Fr. Bartolomé Carranza. El caso de Agustín Cazalla.* V. *El Doctor Constantino y el movimiento de Sevilla. Vargas; el Doctor Egidio.* VI. *La predicación pública de Constantino. Sus libros: la Suma. La floración de las Doctrinas cristianas.* VII. *Relaciones de los reformadores católicos con los predicadores de la justificación por la fe. La cuestión de los libros de Erasmo.*

I

MENÉNDEZ Y PELAYO, después de relatar brevemente las tribulaciones de los erasmistas españoles en la época de la muerte de Erasmo, concluye así a propósito de este movimiento: “Estos castigos y la muerte del Inquisidor Manrique en 1538 acabaron de quitar fuerzas y autoridad al erasmismo. De los que antes seguían esta parcialidad, unos (y fueron los más) abandonaron la

defensa de Erasmo y vivieron y murieron como buenos católicos. Otros, como Juan de Valdés, entraron en los torcidos caminos de la Reforma y dejaron el nombre de erasmistas para tomar el de luteranos o inventar sistemas nuevos. Era la evolución natural. La Inquisición prohibió los libros de Erasmo en lengua vulgar, y mandó expurgar cuidadosamente los latinos. En adelante sólo encontramos afición a Erasmo en alguno que otro humanista”.^[1]

En realidad, la historia espiritual del cuarto de siglo que precede al triunfo de la ortodoxia tridentina nos obliga a complicar singularmente este esquema. Menéndez y Pelayo escribía en un tiempo en que todavía no se había aclarado el papel que desempeñó, bajo el pontificado de Paulo III, la promoción de cardenales que se puede llamar la promoción erasmiana, en particular Contarini, Morone y Reginald Pole, en una época en que apenas si se sospechaba, entre los teólogos de estos días, la existencia de un tercer partido irenista.^[2] La profecía de un Alejandro, según el cual Roma no esperaba más que la muerte de Erasmo para condenar su obra,^[3] recibió de los hechos un rápido mentís. Lejos de que el erasmismo se hiciese una posición insostenible entre el catolicismo y la reforma protestante, se iba transformando en la posición oficial de prelados y de cardenales que no se resignaban al cisma, y a quienes el Papa confiaba misiones de capital importancia.

Uno de los primeros actos de Paulo III había sido ofrecer a Erasmo la púrpura cardenalicia.^[4] El anciano había rehusado. Pero otros hombres introducían en el consistorio un espíritu cercano al suyo. Los eclesiásticos clarividentes no se engañaban acerca del alcance del acontecimiento. Estanislao Hosius felicitaba a Pole en estos términos: “No sé de qué felicitarte más: si de que se te haya elegido junto con hombres como Sadolet y Contarini, o de que hubieras tenido también por colegas a hombres como Fisher y Erasmo, si una muerte cruel no los hu-

biera privado de este honor”.^[5] El honor ofrecido a Erasmo se dirigía al hombre hacia quien, todavía en los últimos años, se habían vuelto todas las miradas en busca de una sentencia arbitral, y que, en su reciente libro *De sarcienda Ecclesiae concordia*^[6] había tratado de sugerir las mutuas concesiones que permitirían pacificar los espíritus mientras venía el Concilio reparador.

No hay para qué estudiar aquí el *Consilium delectorum cardinalium* ni las demás manifestaciones de una actividad reformadora que preparaba el Concilio ecuménico con la esperanza de que éste restableciera la unidad. Está aún por analizarse el pensamiento de los principales actores de este movimiento en relación con el de Erasmo. Un punto, al menos, es evidente: estos hombres son los herederos del ideal irénico de Erasmo. Hay que añadir que, a pesar de las apariencias, prolongan a su manera su apostolado espiritual, cuando se afanan por llegar a un acuerdo en el campo de la justificación por la fe. El debate —y nunca se insistirá en esto lo bastante— era algo más que simple disputa de teólogos profesionales.^[7] Para las almas más profundamente cristianas, se trataba de salvar un sentimiento nuevo y fuerte de la gracia divina, sentimiento que no había podido crecer sin rebajar la confianza en los actos humanos del culto y la devoción, y en las obras humanas en general.

Erasmo había pasado su vida criticando la devoción sin alma, exaltando el culto en espíritu, llamando a nuevas generaciones de cristianos que, incorporados a Cristo, fueran movidos desde dentro por su ley. Cuando había tomado posición contra Lutero a propósito del libre albedrío, no lo había hecho, como se cree demasiado a menudo, en cuanto “humanista” afanado en preservar la autonomía del hombre: si bien protestaba contra la “paradoja” luterana y reivindicaba para la libertad una parte, por muy débil que fuese, se había mostrado singularmente penetrado de la omnipotencia de la gracia.^[8] El *De sarcienda Ecclesiae concordia* no había hecho más que confirmar esta actitud.

Sus discípulos, en España y en otros lugares, habían colocado más decididamente el acento sobre la justificación por la fe, sobre la renovación del hombre por esta fe, que, como tiene su fuente en Dios, es la fuente de las obras verdaderamente buenas: no habían tenido el sentimiento de romper con la enseñanza de su maestro. La gran divisa. *Sola fides*, antes de hacerse la piedra del tropiezo en el Concilio de Trento, había sido la señal de unión de muchísimas almas, la fórmula en que trataban de comulgar los humanistas “a lo Melanchthon” y los hombres del *Oratorio del divino amore*. Nada más significativo que la odisea de Juan de Campen, el comentador de los *Salmos*, que, después de salir de Lovaina, busca en Nuremberg, y después en Cracovia, la atmósfera propicia a sus trabajos y sueños, y la encuentra por fin en Venecia en 1534. En el amistoso comercio de Reginald Pole y de Contarini, no renuncia a las grandes esperanzas que él ha puesto en Melanchthon. Ha emprendido un comentario de San Pablo que le parece que podrá contribuir poderosamente a la pacificación religiosa, y se halla como suspendido de las opiniones del Gran Conciliador de Wittenberg.^[9] Otro protegido de Contarini trabaja a su modo por la unión: es el benedictino Isidoro Clario, autor de una *Exhortación a la concordia* dedicada “a aquellos que se han apartado del sentimiento común de la Iglesia”, y en donde, sin nombrarlo, alaba a Melanchthon por las disposiciones que manifiesta en los retoques de los *Loci communes*.^[10]

Este movimiento es obra de una minoría. Pero esta minoría lo es de hombres selectos. Tiene de su parte la influencia de algunas princesas y grandes damas. Un Vergerio, discípulo de Contarini y de Pole, se maravilla, al trabar conocimiento con la Reina de Navarra, de que Cristo haya suscitado en esa época turbulenta espíritus semejantes. Compara con Margarita a la duquesa de Ferrara Renata de Francia, a Leonora Gonzaga en Urbino, a Vittoria Colonna en Roma. Expresa la opinión de

que, derramadas por todas partes, esas almas excepcionales, de elevada inteligencia, llenas de caridad e “inflamadas en Cristo”, hagan más por la renovación de la Iglesia que todas las dietas que se puedan reunir.^[11] Es cierto que esta tendencia sufre una derrota en el Concilio con ocasión del voto de los cánones acerca de la justificación. Pero el hecho es que altas autoridades protegieron, durante más de diez años, un movimiento que se proclamaba católico en favor de la justificación por la fe, y que, aun votadas por el Concilio, las fórmulas que condenaban este movimiento estuvieron lejos de imponerse con una autoridad inmediata y sin réplica.

Poderosas consideraciones políticas impedían que los soberanos católicos abundasen en el sentido de los ortodoxos intransigentes. Conocidos son los esfuerzos de Francisco I, secundado por Gervais Wain, Guillaume du Bellay y Melanchthon, para llegar, con los protestantes de Alemania, a un acuerdo religioso que hubiera consolidado su alianza con él.^[12] Del lado español, no hay que perder nunca de vista la política de los Coloquios de religión, desarrollada por Carlos V paralelamente a la del Concilio. El Coloquio de Ratisbona, en 1541, es un éxito parcial para los erasmistas de la escuela de Colonia: las opiniones de Gropper y de Pighius encuentran allí un apoyo decisivo en las de Contarini. El acuerdo precario llevado a cabo entonces sobre la fórmula de doble justificación parece tan precioso, que Granvela, Naves y J. de Weeze aconsejan a Carlos V que proclame como doctrina del Imperio, sin preocuparse de Roma, los puntos en que se ha llegado a un acuerdo.^[13] Alfonso de Valdés, si hubiera vivido entonces, no habría hablado con otras palabras.

¿Cómo olvidar, por otra parte, que los imperiales no habían tomado nunca en serio las veleidades reformadoras manifestadas por Paulo III, y que la reunión del Concilio, lejos de acercar a Carlos V y al papa Farnesio, exasperó sus disensiones? Así co-

mo Juan de Valdés, en 1535, cuenta mucho más con el Emperador que con el Papa para la pacificación del mundo y la reforma de la Iglesia,^[14] así también, en 1546, los humanistas españoles cuentan menos con el Concilio que con el nuevo Coloquio convocado en Ratisbona. La correspondencia de Páez de Castro, secretario del embajador imperial Don Diego Hurtado de Mendoza,^[15] es muy instructiva desde este punto de vista. La prisa de los legados en cortar por lo sano las cuestiones dogmáticas, y en particular la temible justificación, le parece probar la voluntad romana de cortar los puentes con Alemania, en un momento en que brilla en la propia Alemania una esperanza de arreglo. Roma, y esto es demasiado evidente, tiene miedo de que Carlos V, dueño de imponer su voluntad a los protestantes, quiera imponerla también al Concilio. La esperanza puesta por los imperiales de Trento en los acontecimientos de Alemania se manifiesta por un curioso rumor que asegura que Lutero, antes de morir, se confesó para recibir la comunión. Después del fracaso de Ratisbona, Páez se indigna de la extorsión a que recurren los legados para lograr que el Concilio se traslade fuera de las tierras del Imperio, amenazando incesantemente con publicar el decreto sobre la justificación. Si el Emperador ha pedido el aplazamiento de esta publicación, ¿no es porque espera, gracias a nuevas conversaciones, llegar a una fórmula aceptable para todos? En ocasión de la grave ruptura hispano-romana causada por el traslado del Concilio a Bolonia, los imperiales, llenos de confianza por sus éxitos militares, se regocijan ante una situación en que ven “la verdadera salvación de la Iglesia”.^[16]

Finalmente, la promulgación del *Ínterim* de Augsburgo, en 1548, estaba como mandada hacer para arruinar la autoridad de las primeras decisiones tomadas en Trento. A pesar de su carácter local y provisional, las disposiciones del *Ínterim* relativas a la comunión bajo las dos especies y a los sacerdotes casados invitaban a considerar el edificio católico de los sacramentos co-

mo susceptible de reformas. Sobre todo, las nuevas fórmulas de la justificación daban amplia satisfacción a los defensores de la divisa *Sola fides*. Como estas fórmulas son fruto de una colaboración entre el erasmista Pflug y los teólogos españoles Fr. Pedro de Soto y Maluenda,^[17] importa transcribir aquí lo esencial de ellas:

[Dios nos justifica] no según las obras de justicia que hayamos hecho, sino según su misericordia, y esto gratuitamente, es decir, sin mérito de nuestra parte. Si queremos glorificarnos, no nos glorificamos más que en Cristo, por cuyos solos méritos hemos sido redimidos del pecado y justificados. Ciertamente que Dios, en su misericordia, no trata al hombre como una cepa: lo mueve con su consentimiento, si es adulto; pues este hombre no recibe esos beneficios de Cristo sino a condición de que, por la acción previa de la gracia de Dios, su espíritu y su voluntad sean llevados al horror del pecado... En seguida esta misma gracia divina lleva el alma a Dios por medio de Cristo, y ése es el impulso de la fe, por la cual el hombre, con una creencia sin vacilaciones, da su asentimiento a las Sagradas Escrituras y a sus promesas... Si el hombre cree así, y si, del temor de la justicia divina, por la cual es castigado eficazmente, se vuelve a considerar la misericordia de Dios y la redención por la sangre de Cristo, entonces torna a levantarse, y, movido por la gracia de Dios, concibe una confianza y una esperanza tales que, sin esperanza alguna en su propio mérito, cree en la esperanza de la misericordia prometida, atribuyendo la gloria a Dios, y así es conducido a la caridad. [Entonces el alma es santificada y renovada por el Espíritu Santo:] Porque una fe así obtiene el don del Espíritu Santo, por el cual la caridad se derrama en nuestros corazones, y, en la medida en que esta virtud se añade a la fe y a la esperanza, somos verdaderamente justificados por justicia inherente. Esta justicia, en efecto, se basa de tal manera en la fe, la esperanza y la caridad, que si se suprime una de estas virtudes, aquélla queda mutilada. La fe sin la caridad puede ser verdadera, en cuanto asentimiento otorgado a la revelación. Pero está muerta. Por el don supremo de la caridad, las buenas obras manan como de una fuente. Para ser verdaderamente buenas, es preciso que sean fruto de la gracia. Pero por ella los justos se hacen todavía más justos y más dignos de las recompensas prometidas por Dios a quien las realiza.

He ahí un análisis en el cual ni un Contarini ni un Juan de Valdés hubieran encontrado probablemente nada que objetar. Tengamos en cuenta, finalmente, que el *Ínterim*, formulario densísimo, en que se toca gran número de puntos dogmáticos y que trata detalladamente de los sacramentos, no dice una sola palabra de las indulgencias ni del purgatorio. Aunque se redactó para uso de Alemania, este documento no podía menos de te-

ner alguna resonancia en España, gracias a los teólogos de la Corte.

Todo esto tiene que tomarse en consideración si se quiere ver en toda su complejidad la vida religiosa española por los días de la primera reunión del Concilio. Unos veinte años después, España se hará la campeona de la ortodoxia tridentina definitivamente formulada, y se glorificará cada vez más de la parte tomada por ella en su elaboración. El papel de un Laínez en el debate sobre la justificación se pondrá en luz con la mayor complacencia. Las intervenciones en sentido contrario se esfumarán. No obstante, se entrevé, gracias a una carta de Salmerón,^[18] cómo otros españoles, en Trento, causaban la desesperación del buen Gian Battista Scotti por la extrema libertad de su lenguaje. Cierta Doctor Garcés, que murió en el Concilio, gozaba de mala reputación. Un amigo de Garcés, el Doctor Amedo, no tenía pelos en la lengua para decir en Bolonia, en una librería vecina de San Petronio, “que en todo Sancto Augustín no había memoria de purgatorio y que no se hallaría palabra dél”. No es éste más que un vago rumor que nos llega de un mundo espiritual sumergido.

Recordemos, en todo caso, que si es un anacronismo hablar de ortodoxia tridentina antes de 1560, es también un anacronismo hablar, antes de esta fecha, de una España que fuera su brazo secular. La primera reunión del Concilio se prepara en una atmósfera de tensión hispanoromana que hace pensar más de una vez en el trágico conflicto de 1526-1527. Se exhuman entonces, al parecer, los dos *Diálogos* de Alfonso de Valdés: en 1545 se publica, en Venecia, una traducción italiana de ellos, cuya dedicatoria a Virgilio Caracciolo aparece firmada, en ciertas ediciones, por Clario.^[19] Dos años después, el asesinato del hijo del Papa incita a un humanista español a escribir un áspero *Diálogo entre Caronte y el alma de Pier Luigi Farnesio*,^[20] en que resuena como un eco de los libelos valdesianos. En 1556, la ele-

vacación al trono de Felipe II, que sigue de cerca a la de Paulo IV, coincidirá con una reanudación más violenta que nunca de las hostilidades entre Roma y España. El papa más autoritario que suscitó en esa época la ortodoxia tratará a Carlos V de hereje, y esgrimirá la excomunión contra el Emperador y su hijo. Una vez más, se evocarán los recuerdos de 1527. Un dominico español, que publica por entonces la traducción latina de ciertas homilías de Savonarola, subrayará complaciente el castigo divino profetizado por el autor contra la Ciudad Eterna, y presentará al ejército del Duque de Borbón como ejecutor de ese castigo.

[21]

II

No es muy sorprendente que, durante los veinte años que van de la muerte de Erasmo a la abdicación del Emperador, la antorcha del pensamiento de Erasmo haya seguido brillando con un esplendor todavía bastante vivo, particularmente en España. El gran momento de entusiasmo, ciertamente, ya había pasado. La hora de la condenación no había sonado todavía. Sólo los *Coloquios* se habían puesto bajo ciertas medidas de prohibición. A fines de 1535 había llamado la atención de la Suprema la influencia deplorable ejercida por la traducción castellana de ese libro, de manera especial en Cataluña. Erasmo vivía aún. El Consejo propuso a Manrique una solución con la que éste no pudiera sentirse ofendido: retirar de la circulación los *Coloquios* traducidos en lengua vulgar “so título que no están bien traducidos ni rectamente impresos”; así, “no habrá ocasión de decir que está el daño en los libros ni en el auctor, sino en la traducción e impresión, ni terná Erasmo de qué se quejar”. Las instrucciones enviadas a los Tribunales el 29 de enero de 1536 están concebidas, en efecto, dentro de este espíritu.^[1] Se quiere apaciguar la querrela erasmiana, no reavivarla: el pretexto de la mala traducción se invoca todavía el 6 de septiembre de 1536 para prohibir la publicación en español del

libro del Príncipe de Carpi contra Erasmo, traducido recientemente por un dominico.^[2] Erasmo ha muerto. La Inquisición no tiene ya que andar guardando miramientos con él. Pero no se ve que se apresure a prohibir sus escritos. Sólo los *Coloquios*, punta atrevida de su obra, son objeto de una nueva y radical medida de rigor: el 13 de septiembre de 1537 una circular del Consejo de la Inquisición los prohíbe tanto en latín como en lengua vulgar, fundando esta condenación en la de la Sorbona.^[3] Habrá que llegar hasta el Índice de 1551 para encontrar una prohibición semejante relativa a Erasmo, y, aun entonces, no tiene en cuenta más que la *Exomologesis* traducida en lengua vulgar, y el *Ecclesiastes*.^[4]

La Sorbona, como se sabe, se mostró mucho menos liberal.^[5] Pero no la siguió Roma, como había esperado Aleandro. El *Consilium delectorum cardinalium*, al abordar la cuestión de la censura de los libros impresos, se contentaba con hacer esta observación: “En las escuelas se suelen leer en la actualidad los Coloquios de Erasmo, que contienen muchas páginas que inducen a los espíritus jóvenes a la impiedad: por eso su lectura debería prohibirse en las escuelas de letras, así como la de todos los libros del mismo género”.^[6] El papado no había de ocuparse de las obras de Erasmo antes de unos veinte años.

¿Cuál era, entre tanto, respecto a Erasmo, la actitud de los teólogos ortodoxos de España, algunos de los cuales lo habían atacado tan vivamente? Su pensamiento había acabado por penetrar de tal modo en todos los medios, que, aun de este lado, todos se mostraban menos prontos a tratarlo, sin salvedades, de hereje. Entre los libros que prepararon la restauración dogmática de Trento, no hay quizá ninguno que haya gozado de tanta difusión como el tratado del franciscano Fr. Alonso de Castro *Adversus omnes haereses*. Pues bien, en esta obra clásica, Castro muestra gran amplitud de miras, y aparece igualmente hostil al tomismo integral de los dominicos y al escotismo excesivo a

que se inclina la familia franciscana. Se cree descubrir demasiado fácilmente herejías en todas partes, dice, cuando se toman como norma los escritos de ciertos doctores. Y todo el primer libro de su tratado tiende a determinar el método válido para refutar las herejías con ayuda de la Escritura, a demostrar que la Santa Sede y el Concilio general son los únicos que están calificados para decidir de la heterodoxia de una opinión, a definir el alcance exacto del calificativo de hereje, y por fin a clasificar las principales causas de las herejías.^[7] Entre estas causas, figura en buen lugar la lectura de la Biblia en romance. En este punto, por lo menos, se esperaría de parte de Castro una reprobación decidida de Erasmo. Pero si se consulta su libro en la primera edición, publicada en París en 1534 en casa de Josse Bade y Roigny, se experimenta cierta sorpresa al leer, antes de la crítica de las opiniones de Erasmo sobre la materia, el pequeño preámbulo siguiente:

No puedo abstenerme de trasladar aquí, una vez más, los argumentos presentados en favor de esta tesis por Erasmo de Rotterdam, hombre infinitamente sabio, a quien tanto deben las buenas letras, y, *en mi opinión, verdaderamente piadoso. Si rindo este testimonio a su piedad, es porque veo que ciertas personas lo tachan atrevidamente de impiedad. Por eso, temiendo que se me juzgue mal, y que el hecho de citarlo aquí después de Lutero se interprete como señal de que tengo a Erasmo por partidario de Lutero, he rendido, antes que nada, testimonio a su piedad y a su doctrina, para que todos queden convencidos de que me aparto de él como puede suceder entre católicos. No pienso que él tome esto a mal.*^[8]

Ciertamente, desde la segunda edición, que apareció en Colonia en 1539, todo este pasaje en cursiva se suprime. Pero ¿cómo nos engañaríamos si creyésemos en un mero viraje de Castro después de la muerte de Erasmo! Al fin del libro se ve esta pequeña advertencia Al lector:

Si a Erasmo de Rotterdam lo ponen ciertas personas malévolas en las filas de los herejes, tú ves, amigo lector, que según la opinión y el testimonio del autor de este libro, así como de muchos otros hombres doctos y virtuosos, está limpio del crimen de herejía, teniendo en cuenta que él ha sometido sus errores, en más de una ocasión, al juicio de la Iglesia. Sin duda se encontrarán en sus libros algunos pasajes que criti-

can los devotos o los malintencionados. Y se nos objeta que a menudo ha tratado —otros dicen calumniado— las cosas serias y santas en un tono más pueril o más ligero del que hubiera sido menester; que, por consiguiente, habría mucho que suprimir de sus libros; que ciertos pasajes deberían cambiarse, y otros, según esos señores, condenarse y tacharse por completo. En cuanto a mí, creo preferible, por respeto a esos hombres, añadir al fin de este libro el juicio de la Universidad de París con la indicación de los pasajes que, en las obras de Erasmo, deben leerse con precaución.

Y, en efecto, a estas líneas sigue la *Determinatio Facultatis Theologiae in schola Parrhisiensi super quamplurimis assertionibus D. Erasmi Rot.*, así como la censura de la Sorbona contra los Coloquios.

Curiosa manera, para una ortodoxia más amplia, de ponerse a tono con una ortodoxia más puntillosa. Imposible sería decir si este retoque es obra de Castro o de los teólogos erasmizantes de Colonia que se encargaron de reeditar su libro. Pero lo que revela la intención en resumidas cuentas erasmiana de esta edición es el apéndice final, constituido por una carta de Erasmo a un religioso anónimo (sin duda un cartujo), en que el maestro de Basilea deja ver una repentina nostalgia de la vida monástica, y opone la paz bendita del claustro a la miseria de los religiosos exclaustrados y casados, la dulce sujeción de la regla iluminada por la intención santa, a la tiranía nueva de los revolucionarios religiosos.^[9] Ése es, parecen decir sus discípulos, el enemigo de los frailes, el precursor del luteranismo pintado por sí mismo.

Quizá esta edición atrajo contra Castro críticas que lo obligaron a tomar posición con mayor claridad en la edición parisien-se de 1543. Lo mismo en la de 1534 que en la de 1539, se apartaba de Erasmo en la interpretación de diversos textos de la Sagrada Escritura, pero con toda clase de consideraciones, y protestando, sobre todo, que no lo tenía por sospechoso de arrianismo. A partir de 1543, Erasmo aparece censurado, en el tratado *Adversus omnes haereses*, en todos los puntos en que su desacuerdo con la doctrina católica es demasiado escandaloso: ayunos, abstinencias de alimentos, votos monásticos. No es ya

el *vir vere pius* de la primera edición, sino *vir utinam tam plus quam doctus*. Aun después de este reajuste. Castro permanece muy de este lado de las acusaciones de heterodoxia lanzadas en otro tiempo por Zúñiga y los frailes españoles: es un pequeñísimo residuo de herejía lo que él retiene de los diez volúmenes en folio del maestro de Basilea.^[10]

No menos importantes, para comprender la evolución de los ortodoxos con respecto a Erasmo, son dos libros que preceden al *De locis theologicis* de Melchor Cano en la vía de una restauración teológica. El autor del primero no es otro que Fr. Luis de Carvajal, poco antes defensor de la institución monástica contra Erasmo. Su librito intitulado *De restituta theologia liber unus* sale en Colonia, en 1545, de las mismas prensas que habían publicado la segunda edición del tratado *Adversus omnes haereses*. Es un inventario metódico de las fuentes de la creencia cristiana a partir de la revelación, seguido de un epítome de la dogmática católica. La exégesis erasmiana, como ya se habrá supuesto, recibe ahí un trato bastante duro, en compañía de la de Cayetano. Carvajal refuta las dudas de los innovadores acerca de la autenticidad de la Epístola a los Hebreos.^[11] Sostiene que el Símbolo es obra de los Apóstoles y no del Concilio de Nicea, “como, en nuestros días, lo ha soñado Erasmo siguiendo a Valla”. En dos ocasiones, critica la posición tomada por Erasmo respecto al *comma johanneum*, y le reprocha amargamente haber dado la razón a los arrianos, hundiendo así en la turbación las conciencias.

Pero si la restauración teológica exige una reprobación clara de los atrevimientos exegéticos de Erasmo, exige asimismo una ruptura con la escolástica degenerada contra la cual ha batallado tanto Erasmo. Los escolásticos, dice Carvajal, “han tratado bastante doctamente muchos puntos, pero han disputado largamente, nadie lo negará, algunas cuestiones superfinas, en que se refieren demasiado poco a la Sagrada Escritura, contentándose

con citar a Averroes o a Avicena, o si no a Aristóteles, en quienes parecen haber puesto la única base de su doctrina... Yo quisiera, por mi parte, enseñar una teología que no sea pendenciera, sofística ni impura, sino sin mezcla”.

¡Oh ignorantísimos y locuaces sofistas, exclama en otro lugar, a vosotros es a quienes se dirige mi discurso, a vosotros, Lax, Enzinas, Dullart, Pardo, Espinosa, Coronel, Quadripartitus y otros iniciados en estos misterios! ¿Por qué habéis echado fuera a la hermosa doncella Dialéctica? ¿Por qué habéis introducido en las santísimas escuelas de los cristianos a la sofística, de quien en todo tiempo han hecho mofa los hebreos, los caldeos, los egipcios, los griegos y los latinos?^[12]

Se creería leer una página de Erasmo o de Vives. Carvajal, sin sospecharlo tal vez, toma del erasmismo buena parte de su ideal teológico, o por lo menos coincide ampliamente con él. La teología que él concibe es casi íntegramente escritural: supone, en su base, una formación humanística. El Concilio, por otra parte, en su decreto de reforma de 1546, *De instituenda lectione sacrae scripturae et liberalium artium*, habrá de inspirarse en el mismo espíritu: en este decreto se distingue, con justo título, una influencia del Método erasmiano.^[13]

El más original quizá de estos libros precursores del *De locis* de Melchor Cano es el *De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus*, publicado en 1548 en Colonia por Don Martín Pérez de Ayala, Obispo de Guadix. Discípulo de Vitoria en Salamanca, y después de Juan de Medina en Alcalá de Henares, había sido a su vez profesor en Granada, en el colegio que acababan de fundar los arzobispos Fr. Pedro de Alba y Don Gaspar de Ávalos. Había enseñado la filosofía de Aristóteles, poniéndose a tono con la “sofistería” metafísica que entonces se usaba; su curso de filosofía descansaba sobre “Gabriel”, remate de toda la escolástica medieval. Las preocupaciones de esta primera parte de su carrera se reflejan en su *Dilucidarium quaestionum super quinque universalia Porphyrii juxta tres vias in scholis receptissimas* (Granada, 1537), que más tarde juzgará como libro con-

cienzudo, pero pasado de moda aun antes de ver la luz. Había entrado finalmente al servicio de Don Francisco de Mendoza, Obispo de Jaén, a quien acompañaba en sus viajes. En Lovaina, una permanencia de año y medio en el Collège du Lys le había permitido aprender griego y refrescar sus conocimientos de hebreo adquiridos en Alcalá. Había devorado la obra de los recientes doctores ortodoxos, y también la de todos los herejes más o menos notorios, aprovechando ciertas licencias pontificias. Después de verse mezclado en 1545-1546 en los Coloquios de Worms y de Ratisbona, se había retirado a un monasterio de Amberes, donde pagaba la hospitalidad de los religiosos explicándoles San Pablo. Aquí es donde había escrito su tratado *De las tradiciones*, fruto de rica experiencia.^[14]

En esta obra toma posición muy clara contra los “protestantes”. A su pretensión de fundar toda autoridad espiritual en las Escrituras, él opone una tradición anterior a los libros sagrados y que éstos no han abrogado.^[15] La Escritura no es un comienzo absoluto. Ha tardado cierto tiempo en constituirse. El cuarto Evangelio añade mucho a los Sinópticos. La obra de Cristo y de los Apóstoles no consiste en un libro del Nuevo Testamento: no consiste siquiera en el conjunto de sus libros. Por otra parte, el texto sagrado no es lo suficientemente claro para bastarse a sí mismo, piensen lo que piensen los maestros de escuela que se improvisan teólogos. Porque éstos son capaces de explicar un diálogo de Luciano o unos versos de Hesíodo, ya se creen capaces de comentar algunos capítulos de San Pablo según la interpretación luterana, y se atreven a lanzar su decisión en cuestiones de dogma.^[16] Don Martín no puede abordar la cuestión de la Escritura puesta al alcance de todos sin enfrentarse con Erasmo, y ya veremos cómo replica a la tesis de la *Paraclesis*^[17] No es éste más que un momento de ese voluminoso libro que estudia no sólo las fuentes de las tradiciones, sino también su contenido, en especial los sacramentos, y que trata, con particular insis-

tencia, del sacrificio del altar. El culto de los santos ocupa en él igualmente un lugar importante. Es el otro punto en que se discuten las sentencias de Erasmo: Don Martín pasa en revista los argumentos contrarios de los innovadores, “sacados de los libros de los picardos y del *Naufragium* de Erasmo”;^[18] defiende la veneración de las reliquias de los santos, de sus sepulcros, de sus basílicas, de sus imágenes.

Después de la revelación, llega a la segunda fuente de las tradiciones cristianas: el magisterio apostólico: a él refiere las cuestiones del ayuno y de la cuaresma, del celibato y del voto de castidad. La tercera fuente, que es la autoridad de la Iglesia representada por el episcopado, lo conduce a tratar de la libertad evangélica, de ninguna manera inconciliable, según él, con la obediencia. Toda esta justificación del edificio católico (que deja en la sombra, hay que notarlo, la cuestión de la autoridad del papa y del concilio) se inspira en un vivo deseo de reforma ortodoxa:

En el mundo entero —sin hablar de los religiosos, de los pontífices y de los preladados, a quienes los herejes creen animados de sentimientos hostiles hacia ellos— existe una multitud casi innumerable de hombres piadosos, doctísimos, ejercitadísimos, entregados sin cesar a la oración, que reprueban enérgicamente los abusos de la Iglesia y la mala vida de muchos de sus ministros; que anhelan que la verdadera doctrina reine en la Iglesia con la honestidad y la sencillez de las costumbres; y que, sin embargo, en sus escritos, sus palabras y sus actos, se hallan muy alejados de la doctrina de los luteranos.^[19]

Ése es el ejército de los reformadores católicos cuyo sentimiento pretende expresar Pérez de Ayala. Es notable que, en su esfuerzo por restablecer la ortodoxia quebrantada por el luteranismo, tenga, como Alonso de Castro, tan pocas ocasiones de criticar al erasmismo y a los erasmistas. Se edifica un catolicismo nuevo que, menos optimista que el erasmismo en cuanto a la Escritura indefinidamente vulgarizada, más respetuoso de tradiciones como el culto de los santos, más conservador en materia de exégesis, no puede menos de reconocer los servicios

prestados por Erasmo a la reforma de la Iglesia y a la renovación de la enseñanza cristiana. Este catolicismo tiene algo mejor que hacer que romper lanzas contra un muerto, cuya influencia sigue viva, pero que se ejerce de ahí en más en profundidad, sin aquel tumulto de fronda popular que había parecido tan alarmante en otro tiempo.

III

¿Nos hallamos ahora mejor preparados para comprender ciertos movimientos y ciertos hombres a quienes la Inquisición trató de “luteranos”, y a quienes los historiadores modernos, protestantes o católicos, han anexado con la mayor facilidad al protestantismo? ¿Se puede hablar de un protestantismo español en esos años turbulentos que van de 1536 a 1556? Parece que, en su rigor extremo, la fórmula puede aplicarse a ciertos emigrados que entraron más o menos en contacto con los protestantes del Norte. Pero aun así hay que mirar las cosas más de cerca.

A juicio de Menéndez y Pelayo, Juan de Valdés sería el tipo mismo del erasmista a quien una evolución natural lleva hasta el protestantismo. Después de una juventud no tocada por el luteranismo, Valdés tuvo en Italia conocimiento de los libros de Lutero, y sobre todo de los *Lugares comunes* de Melanchthon, de los cuales vino a tomar su doctrina de la justificación y de la gracia. Una última evolución habría venido a hacer de él un místico fundador de secta. Gothein fue más atinado cuando vio en él, esencialmente, un “alumbrado” de la especie aristocrática. El caso de Juan de Valdés es hoy mucho más claro gracias a la revelación de su permanencia, durante su juventud, en el palacio de Escalona, y sobre todo gracias a su *Diálogo de doctrina cristiana* que se ha logrado sacar de nuevo a luz. Ya hemos demostrado en otro lugar que no hay solución de continuidad, sino acuerdo profundo, entre este primer libro, tan erasmiano, y el *Alfabeto cristiano* del que está ausente el nombre de Erasmo.

[1] Aquí como allá, es la misma concepción de la justificación y de la gracia, sólo que más destacada en el *Alfabeto*, como es natural en un libro escrito en Italia hacia 1535, cuando la justificación por la fe era el más caro pensamiento de toda una minoría selecta. Puede ser que Valdés no haya ignorado entonces a Lutero, ni sobre todo a Melanchthon. Esto no resalta de sus escritos como cosa evidente; no se trata por cierto de una influencia decisiva. La verdad es que la Italia de los *spirituali* fue para Valdés un clima maravillosamente propicio para el completo desarrollo de su pensamiento y de su sentimiento religioso.

Nos saldríamos del marco de este libro si nos pusiéramos a analizar la religión valdesiana según sus comentarios de San Pablo y San Mateo o según sus *Consideraciones*. Valdés no tiene nada de un conciliador de dogmas, y se plantea unas cuestiones insolubles cuando se pregunta si admitió el siervo arbitrio o si rechazó el dogma de la Trinidad. Su pensamiento vale todo él por el detalle, y por la calidad del sentimiento que lo mueve. Su estudio sería inseparable del del movimiento valdesiano en Italia, pues la influencia ejercida vale más aquí que las influencias sufridas; de Valdés emanaba un encanto que daba resonancia nueva a ideas de que se puede decir que estaban flotando en el ambiente.

Bástenos con sugerir que si Valdés, muerto en el seno de la Iglesia católica, ha sido posteriormente catalogado con la mayor facilidad como protestante, lo debe quizá, sobre todo, a sus discípulos que pasaron a Ginebra, como el capuchino Ochino, y a la utilización póstuma de sus escritos por Celio Secondo Curione en Basilea y por Juan Pérez en Ginebra. Pero no menos que en Fra Bernardino Ochino, la influencia valdesiana resplandece en Marco Antonio Flaminio, que murió, como su maestro, católico, en un catolicismo que Pole le hacía comprender y amar, [2] y que muy pronto había de hacer a este último sospechoso de luteranismo. El tratadito del *Beneficio de Jesucristo*, [3] compuesto

por el benedictino Fra Benedetto de Mantova, revisado por Flaminio, es sin duda la expresión más importante del valdesianismo, el libro que llevó la conmoción espiritual de ese pensamiento mucho más allá de un círculo íntimo y aristocrático. El Cardenal Morone ayudó no poco a difundirlo. Había de venir un día en que el recuerdo de esta propaganda, unido a algunas otras sospechas, haría que Morone fuese arrojado a la prisión como “luterano”.^[4] Es decir, que con Valdés estamos en el meollo mismo de este país neutro de la justificación por la fe que, durante veinte años de “anarquía religiosa”,^[5] fue una especie de lugar de paso entre Roma y Wittenberg.

Con los emigrados españoles de los países del Norte, parece que nos hallamos más cerca de un auténtico protestantismo. Pero, aquí también, no debe emplearse la palabra sin salvedades. París había sido una etapa para varios de ellos en la fecunda y turbulenta época que va de la institución de los Lectores Reales a la tregua de Aigues-Mortes. El joven Collège de France era un centro de atracción para los humanistas de todos los países; el médico Laguna, con quien nos volveremos a encontrar,^[6] era ahí discípulo de Danès y de Toussaint. La reina Leonor, hermana de Carlos V, protegía a sus compatriotas españoles. En su casa, el Doctor Población,^[7] que había abandonado el servicio de Manrique para hacerse su médico, era una especie de gran personaje. Pedro Juan Olivar, establecido un tiempo en Poitiers, le dedica sus notas sobre el *Sueño de Escipión*. Y cuando va a París a enseñar dialéctica griega, es sin duda Población quien lo presenta a Budé.^[8] Gélida, otro valenciano, amigo de Nicolás Cop y de Andrés de Gouvea, más tarde sospechoso, como ellos, de “luteranismo”, se mostrará orgullísimo de casarse con una sobrina de Población, cuya dote le permite hacer vivir el Colegio del Cardenal Lemoine en una época difícil. Tío de la joven, del lado paterno, era otro ilustre emigrado español, el venerable Pedro de Lerma.^[9]

Otros erasmistas aparecen de manera fugaz en la colonia española de París. En 1535, Doña Mencía de Mendoza se detiene allí cuando se encamina a Breda, y quiere conocer al autor del *De transitu Hellenismi ad Christianismum*. Budé anota en su diario:

El quinto día del mes de agosto de 1535 vino a verme un noble español, de la casa de la ilustrísima señora Condesa de Nassau, Marquesa de Senete, y me invitó a una conversación con la susodicha señora, a lo cual yo accedí. Y el séptimo día del mismo mes volvió a verme por la misma causa el mismo noble, que se llama Martín Lasso Oropesa. Por esta razón volví a ver a la misma señora. La Condesa se llama Doña Mencía de Mendoza. Le regalé los *Oficios* de Cicerón, manuscritos en pergamino. El español Juan Díaz es el portador habitual de las cartas que ella me envía.

Guillaume Budé anota en otra página: “El español Juan Díaz tiene su alojamiento en el Colegio de Santa María de la Merced”.^[10] Díaz hacía en París sólidos estudios de griego y hebreo que fueron la base de sus meditaciones sobre la Escritura, en particular sobre San Pablo, y de su conversión a la justificación por la fe. Según otros testimonios, esta conversión fue obra de Diego de Enzinas, que estudiaba igualmente por esos días en París.^[11] Estos pocos datos fragmentarios nos hacen lamentar amargamente no poseer más noticias acerca del mundillo de la emigración española en la época en que el calvinismo se desprende del humanismo cristiano.

París era una encrucijada. Mientras Pedro Juan Olivar se dirige a Oxford, donde se le ve solicitar la protección de Stephen Gardiner,^[12] Juan Díaz se marcha a Ginebra en compañía de Mathieu Budé. De ahí se traslada a Estrasburgo; su piedad inspirada ejerce, como la de Valdés en Nápoles, una inmensa seducción en los que frecuentan su trato. La ciudad designa al recién llegado para acompañar a Bucer a la Dieta de Ratisbona. Así, en 1546, un español figura en un Coloquio de religión del lado protestante. Encuentra frente a él, entre los colocutores católicos, a su antiguo compañero de París Pedro Maluenda, enormemente escandalizado de su apostasía. Ésta parece a su

hermano, Alfonso Díaz, una deshonra de que sólo la muerte puede salvar a su familia y a su nación, y, tras vanos esfuerzos por hacer volver a Juan, por medio de astucia, al terreno católico, lo hace abatir sin piedad, de un hachazo, por un criado suyo. Este bárbaro gesto de defensa ortodoxa es, en cierto sentido, muy español. Un Sepúlveda no encuentra en él nada que censurar.^[13] Pero nos engañaríamos si creyésemos que todos los humanistas españoles juzgan en la misma forma ese fratricidio. Quizá ciertos imperiales habían considerado la llegada de Juan Díaz a Ratisbona como prenda de conciliación. En todo caso, Páez de Castro, que no lo conocía más que de oídas, se muestra dolorosamente conmovido por esta muerte, y deja entender que en Trento se comenta la acción de Alfonso Díaz de manera muy distinta.^[14]

Pero es sobre todo Francisco de Enzinas^[15] quien tiene una curiosa posición entre sus compatriotas y los protestantes. Natural de Burgos, se había familiarizado desde sus años mozos con la ruta de Flandes. Había estado a punto de verse detenido en su ciudad natal cuando el proceso de Pedro de Lerma, pariente suyo, había arrojado la alarma entre los burgaleses, invitándolos a repatriar a sus hijos expuestos al contagio herético en las universidades extranjeras.^[16] No obstante, había vuelto a salir de su tierra, atraído por el Colegio Trilingüe de Lovaina. Se había matriculado en la gran universidad de los Países Bajos el 4 de junio de 1539, el mismo día que el portugués Damião de Góis, amigo queridísimo de Erasmo en sus últimos años. Ahí se encontraba con otros españoles, como los Jarava.^[17] Tal vez Enzinas había concebido desde Lovaina el designio, tan erasmiano, de traducir el Nuevo Testamento a su lengua materna. Pero había sufrido muy pronto, como tantos otros, la seducción de Melanchthon: el 27 de octubre de 1541 se había matriculado en Wittenberg, en donde había trabado la amistad más afectuosa con el gran doctor del protestantismo. En esa

ciudad había llevado a feliz término su traducción del Nuevo Testamento.

En 1543 regresaba a Flandes para hacerla imprimir en Amberes, con una hermosa dedicatoria al Emperador. Paso sin duda atrevido, pero que no podría compararse con el gesto de desafío de un Calvino al dedicar a Francisco I, después del destierro, su *Institución cristiana*. Entra en la conducta de Enzinas una parte de despreocupación y de ignorancia de las dificultades que afronta: evidentemente, ignora el alcance del reciente edicto de febrero de 1543; no sospecha que su Nuevo Testamento, aun antes de salir de las prensas, ha sido denunciado a la policía imperial, ni tampoco que él mismo es sospechoso por haber hecho imprimir un libro herético, traducido, al parecer, de Calvino y de Lutero.^[18] Pero su seguridad parece basarse, además, en ciertos apoyos que él siente en los medios oficiales, hecho capital para quien busca en la Iglesia española de entonces las supervivencias de la amplitud de miras erasmiana. Según sus palabras, lo habían alentado a publicar su traducción “muchos grandes personajes españoles y otras personas sabias, entre las cuales había frailes”. Por otra parte, contaba con la protección del propio capellán del Emperador, el obispo de Jaén Don Francisco de Mendoza, prelado humanista.

Sus esperanzas quedaron frustradas por obra del confesor de Carlos V, Fr. Pedro de Soto, que procedió con él cautelosamente, pero no sin suavidad. Enzinas fue arrestado; no se le trató como hereje peligroso. No se le entregó a la Inquisición española, como se había hecho con Francisco de San Román,^[19] como se hubiera hecho seguramente con Servet si se le hubiera podido capturar.^[20] Su proceso se prolongó durante mucho tiempo sin que la Corte, que espoleaba las averiguaciones, demostrara por él ni favor ni mala voluntad. En vez de las prisiones inquisitoriales, de las cuales hace, de oídas, un cuadro tan sombrío, conoció el régimen liberalísimo de la Vrunte de Bruselas, donde

podía recibir a sus parientes, a sus amigos, aun a desconocidos, y de donde finalmente se evadió, pues halló todas las puertas abiertas.

Los países cismáticos adoptan definitivamente a Enzinas. Amenazado, al parecer, de captura por la Inquisición, no piensa ya en regresar a España, ni siquiera a los Países Bajos. Permanece fiel a Melanchthon, doctor ortodoxo de un protestantismo moderado. Cuando aparecen los primeros decretos de Trento, toma la defensa de la justificación por la fe y lanza invectivas contra Paulo III y los teólogos que lo siguen: nada de todo esto debió de escandalizar excesivamente a los imperiales. Por lo demás, las disensiones de los reformados no tienen por qué achacársele a él, como tampoco la resistencia de Roma a la reforma. Sueña un instante con fundar una colonia evangélica en la tolerante Turquía.^[21] Y cuando sale para enseñar griego en Cambridge, Melanchthon puede recomendarlo a Cranmer y al rey Eduardo como espíritu enemigo de las opiniones fanáticas y sediciosas.^[22] No lo abandona su pensamiento de difundir el Evangelio en lengua española, y su correspondencia, a este respecto, con el editor Byrckman de Amberes, demuestra que no se trataba de ediciones clandestinas. La amenaza inquisitorial que pesa sobre él no ha roto todas sus relaciones con la Corte. En 1551 dedica todavía al Emperador su traducción de las *Vidas* de Plutarco. El año anterior, el confesor imperial Constantino Ponce de la Fuente hace todavía mucho caso de una recomendación firmada por Enzinas. Con optimismo sin duda excesivo, expresa en esta ocasión el deseo de que el humanista burgalés regrese a su patria o por lo menos se establezca en Amberes.^[23] Todavía no están cortados los puentes entre la España oficial y este protestante español, uno de los poquísimos que se adhirieron a la ortodoxia de la Confesión de Augsburgo.

IV

Pero ya es tiempo de hablar de los representantes de esa España oficial que, perseguidos en 1558 por “luteranismo”, han sido enumerados igualmente entre los protestantes españoles. Hemos de volver adelante sobre el caso del Doctor Constantino, cuyo apostolado está en conexión con todo el movimiento de Sevilla. Él nos interesa ahora por ser uno de esos eclesiásticos que fueron compañeros del Emperador y de su hijo Felipe en diversos momentos de sus peregrinaciones europeas, y que un buen día aparecieron como herejes por diversos títulos, pero principalmente en materia de justificación por la fe. ¿Será una mera coincidencia el que la misma trágica mala suerte sea común a Constantino, a Carranza, a Cazalla? El problema lo han entrevisto, pero de modo bastante grosero, los espíritus simplistas para quienes el movimiento de renovación religiosa no era más que una epidemia que tenía su centro en Alemania, y de la cual estaba bien defendida España por el cordón sanitario de la Inquisición. Un Constantino, un Cazalla, se ha dicho, se contaminaron de la herejía durante su permanencia en Alemania. Menéndez y Pelayo vio muy bien que esta tesis no era demostrable históricamente.^[1] Pero pasó de largo por la verdad histórica que en ello está oculta.

Un Constantino, un Carranza, un Cazalla, en Alemania o en cualquier otra parte, estuvieron en comunicación con lo que se puede llamar la Europa de la justificación por la fe, vasta comunión internacional, que vio una gran esperanza en cierta política imperial. Italia forma parte de esta Europa con el mismo título que Alemania. Menéndez y Pelayo, a quien tan misterioso parecía el caso de Carranza, a causa de los antecedentes del Arzobispo, habría encontrado absurdo sin duda el decir que este teólogo del Concilio de Trento, futuro Primado de las Españas, había recibido la simiente herética gracias a las temporadas que pasó en Alemania, antes del Concilio o durante él.^[2] Pues bien, esta afirmación no sería ni más ni menos falsa que la que expli-

ca el pensamiento religioso de los dos célebres predicadores imperiales por sus experiencias alemanas. Carranza estuvo en contacto con la Italia de los valdesianos. Tuvo que conocer personalmente a Juan de Valdés. Saboreó sus *Consideraciones divinas*.^[3] En la época del Concilio, frecuentó asiduamente a Priuli, a Flaminio, a Pole y a Morone.^[4] Las experiencias europeas de un Carranza, de un Cazalla, de un Constantino, fueron sin duda decisivas para confirmarlos en su fe.

En eso consiste la contribución de Europa a lo que se puede llamar la Reforma española. Si estos hombres se vieron incitados a romper con la Iglesia oficial para abrazar confesiones heréticas, ello no fue por sus intercambios de opiniones con extranjeros. Se convencieron de que la religión tal como ellos la concebían era la de los mejores espíritus de todas las naciones, de que su triunfo era la meta de los esfuerzos del Emperador, y de que el Concilio tenía finalmente que unirse a ella para renovar la Iglesia. Pero su religión, salvo error, tiene sus raíces en la misma España, en el iluminismo erasmista. El caso de estos eclesiásticos, que tuvieron en su país un papel importante o glorioso, no difiere esencialmente, en el fondo, del caso de un Juan de Valdés. Por desgracia, estamos reducidos, en cuanto a sus orígenes espirituales y en cuanto a su apostolado, a relaciones más o menos sospechosas. Sus procesos mismos, en su mayor parte, están perdidos. Si nunca se ha intentado relacionar el movimiento de que ellos fueron inspiradores con el movimiento erasmiano que fue la atmósfera de su juventud, esto se debe, ante todo, a falta de documentación. Pero también a una concepción insuficiente del erasmismo español, en el que no se ha querido ver otra cosa que una fronda religiosa sin alcance, y no una fe. Y también, finalmente, a que la calificación inquisitorial de “luteranismo” invitaba a los historiadores católicos o protestantes a investigar más bien del lado de las confesiones protes-

tantes ya constituidas. Tratemos de reconstruir la perspectiva histórica así falseada.

En lo que atañe a Carranza, no son documentos lo que ha hecho falta, sino un historiador que supiera utilizar críticamente los veinte volúmenes de su proceso. Sin pretender otra cosa que rozar apenas este tema, debemos observar que a casi nadie le ha llamado la atención un embrión de proceso por erasmismo que se remonta a 1530, que en consecuencia se destaca, por su antigüedad, entre la masa de testimonios acumulados, y que constituye, a decir verdad, la única indicación transmitida sobre la juventud del ilustre prelado.^[5] El que Fray Bartolomé haya erasmizado cuando veía a su tío el Inquisidor de Navarra hablar en favor de Erasmo en la asamblea de Valladolid y demostrar un favor singular por el *Diálogo de doctrina cristiana* de Juan de Valdés, es un hecho que nada tiene de sorprendente. Las palabras que se le reprochan en 1530 se remontan a dos o tres años antes, es decir, a la época en que todo Valladolid se apasionaba en pro o en contra de Erasmo.

En sus conversaciones con Fr. Miguel de San Sebastián, uno de sus maestros en el Colegio de San Gregorio, el joven religioso menospreciaba el poder del Papa y de las ceremonias de la Iglesia. Discutiendo con Fr. Juan de Villamartín, profeso del Colegio de San Pablo, emprende la defensa de Erasmo, en particular sobre el capítulo de la confesión. El hábito que tienen los devotos de ir a confesar sus pecados veniales cada quince días, o cada semana, le parece una “manera de superstición”. Y cuando se le objeta que San Jerónimo y otros santos confesaban pecados veniales a falta de pecados mortales, pone en duda la autenticidad de ese hecho, al menos en lo que atañe a San Jerónimo. Si recae la conversación sobre el autor del *Apocalipsis*, él se inclina a creer, como Erasmo, que ese autor es un teólogo llamado Juan, pero distinto del autor del cuarto Evangelio. El hecho de que se cante, en la liturgia, “Lectio libri Apocalypsis

Beati Johannis Apostoli” no le parece prueba suficiente de la tesis tradicional.

Detalle interesante: Villamartín considera a Carranza como religioso de excelente conducta, que de ningún modo busca en las opiniones de Erasmo un pretexto para no confesar sus pecados veniales. Por otra parte, no es él el único religioso del Colegio que profese opiniones atrevidas acerca del poder del Papa y el valor de las ceremonias. Miguel de San Sebastián denuncia a Fr. Francisco de Vadillo y a Fr. Antonio de Zúñiga en los mismos términos que a Carranza. Fray Antonio, según parece, sonreía al oír los reproches de Fray Miguel, y diciéndole éste que “era Luter”, contestaba que “era tan buen cristiano como quienquiera”. Según él, el ayuno y los demás preceptos eclesiásticos eran de importancia secundaria: lo importante era la *pietas christiana*. Esta expresión latina había de ser familiar a toda una minoría selecta de dominicos que, sin duda, se nutrían de Savonarola aún más que de Erasmo, pero a quienes no infundía miedo Erasmo. En este medio es donde hay que situar a Carranza^[6] si se quiere comprender su dramática historia.

Nombrado, a su vez, profesor en San Gregorio, Fray Bartolomé no tarda en hacerse maestro e inspirador de una corriente pietista que se opone a la corriente intelectualista orientada por Cano (pues hay algo muy distinto de una simple rivalidad de personas bajo el conflicto que, más de veinte años antes del proceso, divide a los dominicos en carrancistas y cañistas). Si a esto se agregan las relaciones de Carranza con Juan de Valdés, de quien él guardaba piadosamente una consulta sobre la mejor manera de oír la Escritura con ayuda de la oración y de la consideración; si se piensa, además, en sus entrevistas con los *spirituali* italianos, en particular con aquellos que fueron, alrededor del Concilio, los abogados de la justificación por la fe, no sorprenderá el proceso de tendencias de que fue víctima.

Sus *Comentarios sobre el catechismo christiano* dieron fácilmente un asidero para ello, pues la actitud religiosa que en ellos adopta se emparenta extraordinariamente con el *Enchiridion*, o con el iluminismo de la fe santificante que se hizo, después de Erasmo, la religión de los conciliadores.

La razón y la fe, escribe Carranza, se han de entender como dos nortes, con los cuales navegamos en esta vida, como los que navegan a las Indias se gobiernan por este norte que vemos en España, y, llegados a cierto punto, es necesario perder este norte y guiarse y navegar por el otro. Así en la vida presente habernos de comenzar nuestra navegación por el norte de la razón y reglar nuestras obras por él. Pero *si queremos ser cristianos*, es necesario, para nuestra navegación, en la mayor parte de la vida, perder este norte y navegar por la fe, y reglar nuestras obras por ella.^[7]

Esta fe, que está en el meollo de su cristianismo, no es sólo creencia, adhesión a un credo impenetrable a la razón: es confianza, fe inspirada, impregnada toda de amor.^[8] Esta “fe viva” es la que Erasmo había caracterizado sumariamente como “inseparable compañera de la caridad”,^[9] la que Valdés había magnificado como fuente inagotable de buenas obras, puesto que, según él, éstas no son la causa de la justificación, sino su efecto.^[10] Y cuando Carranza celebra el “perpetuo sábado” de los verdaderos cristianos que descansan en Dios, “dejando que su espíritu obre en nosotros”, la fórmula viene, indudablemente, de Calvino, pero es también, en España, el coronamiento de una corriente erasmiana preexistente.^[11] El *Monachatus non est pietas* está aquí presente en lo más hondo. Por otra parte, es también el erasmismo lo que se prolonga en algunas observaciones acerca del valor nulo de ciertos ayunos farisaicos o de la inutilidad, para los perfectos, de las ceremonias corporales que acompañan la oración.^[12]

Sobre la cuestión de las riquezas eclesiásticas. Carranza parece inspirarse en una experiencia reciente lo mismo que en un espíritu erasmiano o savonaroliano: “Bien habemos visto, dice, malos sucesos de haber enriquecido iglesias o monesterios con abundancia de limosnas y dotaciones. Cristo Nuestro Señor di-

jo de los ministros de su doctrina: *Digno es el obrero de su mantenimiento*, dando a entender que los ministros han de tener lo necesario y no lo superfluo”.^[13] Quizá la experiencia a que Carranza se refiere sea la restauración del catolicismo en Inglaterra, a la cual había colaborado él al lado de Reginald Pole y de Fr. Alonso de Castro. La cuestión de los bienes secularizados de la Iglesia había hecho surgir una grave dificultad sobre la cual Roma había tenido que autorizar a Pole a ceder.^[14] Quizá piensa también Carranza en el papel desempeñado por las secularizaciones en la propagación de la reforma en Alemania o en los países escandinavos. De todos modos, el espíritu austero de la reforma católica, ilustrado por la lección de los acontecimientos, da aquí la razón a Erasmo y a Lutero.

El caso del Doctor Agustín Cazalla ha sido peor comprendido, si es posible, que el de Carranza. Menéndez y Pelayo, que desecha con razón la idea de que se haya convertido al luteranismo en Alemania, admite que “se pervirtió a la vuelta”, y que sus viajes por los países heréticos no hicieron más que preparar su “apostasía”.^[15] Cazalla, en 1543, cuando comenzó su recorrido de Europa, era extraño, según eso, a las tendencias religiosas que habían de llevarlo a la hoguera. Pero todo lo que se sabe de sus orígenes familiares y de su juventud invita a creer lo contrario. Schäfer, ya mejor informado, discute la cuestión de si su pensamiento religioso final no debe algo al iluminismo en que estuvo bañada su infancia. Contra Boehmer y Wilkens, él sostiene que el iluminismo de Francisca Hernández y de Fr. Francisco Ortiz “no tiene gran cosa de común con los principios de la Reforma”.^[16] Pero ya sabemos hasta qué punto rebasa el iluminismo el caso particular de la “beata” y del espiritual franciscano, y hasta qué punto está mezclado el erasmismo en este movimiento.

Dejemos a Francisca, alojada en Valladolid por los parientes de Agustín cuando éste contaba apenas diez o doce años. Pense-

mos mejor en sus parientes mismos, cristianos nuevos perseguidos también por iluminismo;^[17] pensemos, sobre todo, en su tío el Obispo y en su tía María, tan activos propagadores de un iluminismo erasmizante en Alcalá y Guadalajara, en la época en que Agustín entra en la Universidad. Pensemos finalmente en el medio de Alcalá. Pues después de ser en la propia Valladolid discípulo de Carranza,^[18] Agustín va a hacer sus estudios de Artes y Teología en la universidad erasmiana por excelencia. ¿Es posible que no deba nada a la atmósfera espiritual de sus veinte años? Podría creerse esto si se hubiera sumado, como su condiscípulo Diego Laínez,^[19] a las filas de los que defendieron la estrecha ortodoxia contra las tendencias protestantes. Pero dada su carrera anterior, no se puede menos de ver en él uno de los hombres que aseguran la continuidad entre el movimiento erasmiano perseguido hacia 1533 y el “luteranismo” perseguido hacia 1558.

El pensamiento religioso de Cazalla nos es mal conocido, pues no escribió libros, y su proceso mismo se ha perdido. Pero Gonzalo de Illescas^[20] nos lo muestra sufriendo en fuerte grado la influencia de Don Carlos de Sessa después de su regreso definitivo a España. Ahora bien, Don Carlos de Sessa, gentilhomme italiano trasplantado a España, parece haber sido un valdesiano, en relaciones con los allegados al Cardenal Pole y en particular con Donato Rullo y con Priuli.^[21] Este laico iluminado pudo confirmar a Cazalla en la creencia en la justificación por la fe y llevarlo a ciertas opiniones incompatibles con el catolicismo, como la negación del purgatorio. Pero sin duda no hizo más que reanimar un “iluminismo” ya bien anclado en Cazalla y que había de manifestarse en su predicación en la Corte.

Se comprende, por otra parte, cómo una concepción superficial de la política religiosa de Carlos V ha podido engañar acerca de la evolución real de un Cazalla. El Emperador, defensor del catolicismo en Alemania, ¿pudo acaso tolerar que en su cor-

te se predicara una doctrina no ortodoxa? ¿Y acaso el humanista Calvete de Estrella, en su crónica del viaje del príncipe Felipe a los Países Bajos,^[22] alabaría la doctrina y elocuencia de Cazalla si su ortodoxia hubiese sido sospechosa? Toda la cuestión está en saber si la ortodoxia era entonces tan estrecha como iba a serlo muy pronto. Conviene recordar que, en el mismo libro, Calvete hace un elogio todavía más rotundo del Doctor Constantino. Lo pinta como “muy grande filósofo y profundo teólogo, de los más señalados hombres en el púlpito y elocuencia que ha habido de grandes tiempos acá”; y añade: “como lo muestran bien claramente las obras que ha escrito, dignas de su ingenio”.^[23] Ahora bien, entre estas obras están precisamente aquellas que la Inquisición iba a quemar, en la época en que quemó a Cazalla...

V

Constantino puede estudiarse mucho más a fondo que Cazalla gracias a las obras que dejó. Y merece este estudio, pues por él se comprende todo el pretendido “luteranismo” sevillano, y si la documentación de los procesos falta aquí casi por completo, en cambio disponemos del libro de González Montano sobre la Inquisición española, cuya segunda parte íntegra constituye una historia apologética del movimiento de Sevilla.^[1] Este libro salió a la luz en Heidelberg diez años después del desencadenamiento final de la persecución. Pertenece al género de los *Martirologios* de que tan poderoso instrumento de propaganda hizo Crespín en Ginebra. De más está decir cuánto hay que desconfiar de él. El autor, como la Inquisición española, aunque por razones opuestas, tiene una tendencia natural a empujar todo el movimiento sevillano hacia una especie de ortodoxia luterana. Pero para quien lo lee con precaución es infinitamente precioso.

En ese libro aparece Constantino, a pesar de la insipidez del relato hagiográfico, como una personalidad dotada de vigoroso relieve; recuerda al Doctor Vergara por su franqueza de espíritu,

por su humor espontáneo, por sus ocurrencias. Después de su muerte, entrará en el folklore sevillano: las víctimas de sus chistes son siempre los frailes.^[2] Era, por otra parte, cristiano nuevo, lo mismo que Vergara. Es, con mucho, la personalidad más vigorosa que dieron los conversos a la Iglesia de España en la época del Emperador. Cuando murió el obispo de Útica Don Pedro del Campo, el cabildo de Toledo le propuso el puesto de canónigo magistral dejado vacante por este prelado. Eran los días en que el Arzobispo Silíceo imponía el nuevo estatuto llamado de “limpieza de sangre”, que dejaba las prebendas sólo para los “cristianos viejos”. Constantino dio cortésmente las gracias a los emisarios de los canónigos toledanos, pero añadió que las cenizas de sus mayores descansaban en paz, y que no podía aceptar una dignidad que exigiera turbar su reposo.^[3]

Ya hemos visto que Sevilla, en los últimos años de la vida de Erasmo, tenía su grupito de erasmistas: Pero y Cristóbal Mexía estaban en correspondencia con el Maestro. El *Christophorus Fontanus* a quien éste envía sus saludos, y cuyo espíritu mordaz tanto admira, podría ser muy bien Constantino de la Fuente, si Erasmo cometió allí una de esas confusiones de nombres de pila a que tan acostumbrado estaba.^[4] Pero no menos importantes que las relaciones directas con Erasmo son las relaciones del movimiento sevillano con el de Alcalá. Parece como si asistiéramos aquí, en una gran ciudad de España, en la más viva quizás —pues Sevilla, puerta del Nuevo Mundo, estaba por entonces en pleno auge—, a una poderosa difusión del ideal evangélico elaborado primeramente en un medio universitario. Más aún que el libro, el instrumento de esta difusión es el sermón, la elocuencia del púlpito, cuyo rejuvenecimiento había reclamado y preparado el erasmismo. Entre las prebendas del cabildo de Sevilla —donde Erasmo había tenido su primer traductor español—, una de las más ricas era la canonjía magistral,^[5] cuyo titular era el predicador oficial de la catedral; y este púlpito oficial

no era el único subvencionado por el cabildo. Nada más instructivo que pasar revista a los canónigos predicadores de Sevilla, durante los treinta años que siguen a la muerte de Martín Navarro (1528-1558); Sancho Carranza de Miranda, Pedro Alexandro,^[6] Juan Gil, Constantino, es ésta una sucesión casi ininterrumpida de hombres de Alcalá. Así se llevaba a efecto el anhelo del Cardenal Cisneros, de que su Universidad fuese un semillero de hombres llamados a renovar la Iglesia de España. Y entre esos hombres encontramos un erasmista notorio y los dos nombres más ilustres del “luteranismo” sevillano.

Es imposible separar a Constantino del Doctor Egidio, nombre con que se conocía a Juan Gil. Se piensa en una especie de triunvirato espiritual cuando se lee a González Montano a propósito de los “tres hombres doctísimos, Constantino, Egidio y Vargas, que antes habían estudiado juntos en Alcalá”^[7] y que, de consuno, “propagan la religión”. “Vargas explicaba, en la cátedra de la Iglesia,^[8] el Evangelio de San Mateo, el cual acabado emprendió los Salmos de David. Egidio predicaba asiduamente. Constantino con menos frecuencia, pero no con menor fruto”.^[9] Vargas parece haber muerto hacia 1550, antes que la Inquisición persiguiese al Doctor Egidio. No se sabe nada más acerca del papel que hizo este personaje un tanto borroso.

El apostolado de Gil, que fue durante más de veinte años canónigo magistral, es mejor conocido. Según un molde de la hagiografía protestante, nuestro teólogo fue perfectamente inepto para la predicación en los días en que llegó a Sevilla, pero, después de varios años de tanteos, aprendió en unas pocas horas los secretos de su nuevo oficio gracias a la providencial ayuda de Don Rodrigo de Valer, gentilhombre andaluz misteriosamente convertido al verdadero cristianismo. Los orígenes de esta edificante historia eran indudablemente algunas palabras del propio Gil, impregnadas de viva humildad y llenas de profunda admiración por el laico iluminado. De esto hay que deducir, según

parece, que la predicación de Gil y Constantino cayó en un terreno ya abonado por ciertos núcleos de iluminismo. Gil, por otra parte, y según la misma fuente, llegó de Alcalá con una cultura puramente escolástica, y sin el menor conocimiento de la Biblia: González Montano dice que le oyó lamentar amargamente el tiempo perdido en la teología de la Escuela, y contar que a todo amante la ciencia escritural, en Alcalá, se le llamaba con desprecio “el bueno del biblista”. La frase ha parecido calumniosa para la Universidad de donde salió la primera biblia poliglota. En esto hemos de ver sencillamente —como en la evolución de Pedro de Lerma— el movimiento de un hombre cada vez más apegado al Evangelio y desprendido de la escolástica; y debemos observar que los complutenses, sin duda después de la salida de Gil,^[10] habían fundado una cátedra de Biblia, porque sentían la falta que hacía y porque temían que esta laguna fuera poca honra para ellos.

Predicación inspirada, predicación fidelísima a la Escritura, tales son los rasgos del apostolado con que Gil conquista, en quince años, una gran notoriedad. Estaba propuesto por Carlos V para el obispado de Tortosa cuando, en 1549, fue denunciado a la Inquisición. La correspondencia de la Suprema en esta época demuestra el vivo interés que el Emperador tomó en este asunto.^[11] El proceso ha desaparecido. Pero por lo menos se conserva el texto de la abjuración a que se condenó a Gil:^[12] es demasiado minucioso, de manera que nos podemos formar idea de las opiniones “luteranas” de que era sospechoso. Su centro es la justificación por la fe. Y acerca de la fe y de la unidad de las virtudes teologales, la enseñanza de Gil recuerda singularmente la de Valdés.

Tan pronto como la fe revela la gran bondad de Dios, la caridad nace en el alma, así como la confianza y la esperanza en la misericordia divina. Por la fe, el Señor habita en el corazón del justo y le hace cumplir su ley. La gracia es una acción del Es-

píritu Santo: no es una cosa creada. Lleva consigo una infalible certidumbre. Con esta concepción de la fe se ligán algunas opiniones atrevidas sobre las obras. Gil, que considera la caridad como fruto de la fe (alguna vez dice: el instrumento de la fe), y para quien la fe verdadera no puede menos de fructificar en obras, considera incompatibles la fe y el pecado mortal. Todo pecado mortal es un eclipse de la fe, y todas las obras realizadas en este estado no pueden ser más que pecados. En materia de penitencia, Gil niega la menor eficacia a las mortificaciones: Cristo es quien quita el pecado, y las mortificaciones no tienen otro valor que el hacer violencia a la carne.

Ni una sola palabra de la abjuración se refiere a las indulgencias, ni al purgatorio, ni a los sacramentos, ni a las ceremonias fundamentales. Por el contrario, se señalan en ella ciertas libertades erasmianas acerca de las prácticas devotas y del culto de los santos. Sólo a Dios deben dirigirse las oraciones. Para poner remedio a la idolatría de una multitud de fieles, Gil hubiera prohibido de mil amores, si no las imágenes mismas, sí por lo menos los rezos dirigidos a las imágenes. La cruz misma debe ser objeto de un culto de dulía, no de latría. El nombre de Jesús no tiene la virtud mágica de expulsar los demonios. Los santos no son propiedad de una nación: España no tiene mayor derecho que Francia a invocar como patrono a Santiago. Sólo los insensatos que se figuran a Dios “sin brazos” pueden buscar otros dioses para satisfacer sus peticiones particulares —uno para el dolor de muelas, otro para el mal de ojo—, como hacen los paganos. También dentro de un espíritu erasmiano habla Gil del origen de los ayunos, de acuerdo con la *Historia eclesiástica* de Eusebio. Erasmiano es asimismo su desprecio de la escolástica: quien posee a Jesucristo sabe de Él muchísimo más que los autores de *Sumas*. Quien no tiene el espíritu de Jesús no puede tener ningún conocimiento de Dios. Finalmente, detalle

significativo, Gil ha cometido el crimen de hablar en buenos términos de Felipe Melanchthon...

De todos estos errores abjura Gil el 21 de agosto de 1552, como sospechosos de luteranismo y en parte condenados por el Concilio. Esta abjuración nos demuestra que, hasta el fin del reinado de Carlos V, el “luteranismo” sevillano debe demasiado poco a Lutero, y que, por el contrario, sigue siendo erasmiano hasta en su aversión del martirio. El canónigo no cumplió siquiera todo el año de prisión a que lo condenaba su sentencia. En los primeros días de 1553, su reclusión se conmutaba por retiro forzoso en la Cartuja de Jerez. Más o menos un año después de su condena, volvió a ocupar su lugar en el cabildo, y siguió siendo canónigo magistral hasta su muerte.^[13] La clemencia con que se le favoreció es tanto más notable cuanto que el asunto causó gran revuelo, y la predicación de Gil había ejercido ya enorme influencia. En los comienzos de su proceso, cuando no estaba todavía en las cárceles del Santo Oficio, sino internado en el monasterio de la Trinidad, había mandado personalmente las proposiciones incriminadas a la Universidad de Alcalá, de la cual esperaba obtener una calificación favorable. Más tarde, en diciembre de 1551, se reunió expresamente una comisión en Valladolid, a la cual se llamó a verdaderas eminencias en teología, como Fr. Domingo de Soto y Carranza: todos los calificadores se pusieron de acuerdo, salvo el trinitario Fr. Juan Beltrán, que trató de excusar algunas de las proposiciones.^[14]

¿Cómo es que un proceso tan sonado no concluyó con sanciones más severas? ¿Cómo es que no desencadenó ninguna persecución generalizada? Apenas si se trató de arrestar a algunos discípulos de Gil, en particular al Bachiller Luis Hernández del Castillo, refugiado en París, y a uno llamado Diego de la Cruz, que se encontraba en Flandes.^[15] El primero escribía, ya en octubre de 1549, una curiosa carta acerca de la aflicción de la “iglesia de Sevilla”, en donde exclama, comparando la situa-

ción de esta iglesia con la de los reformados franceses: “¡Feliz tú, Sevilla, donde públicamente se predica la verdad!”.^[16] Los discípulos de Gil se consideran, pues, como una verdadera iglesia en pequeño. Pero, por otra parte, el pastor de esta iglesia en pequeño no ha roto con la grande, y su propaganda se realiza públicamente. He ahí algo que arroja luz singular sobre la incertidumbre de la ortodoxia. Es posible que la represión inquisitorial haya quedado paralizada por el hecho de que uno de los Inquisidores sevillanos, el anciano Licenciado Corro, era favorable a Gil: González Montano así lo afirma,^[17] y ello no es inverosímil si se observa la intervención de Corro en la publicación del *Tratado de la oración* de Erasmo. Pero nos sentimos tentados a creer que ni el Inquisidor Valdés ni la Suprema querían ensañarse contra un movimiento que era de notoriedad pública. Una redada que se hubiera hecho con el mismo método que en 1533 contra los erasmistas, habría llenado en pocos días la cárcel de Sevilla. Si se defendió de modo tan blando la ortodoxia, ¿es acaso porque en los días que siguen al Ínterim de Augsburgo parecía muy precaria esa ortodoxia? Tal vez. Ya veremos con qué rigores iba a compensarse muy pronto esta blandura.

En cuanto a Constantino, su ortodoxia era por entonces tan poco sospechosa que, cuando Gil murió, se le dio la canonjía magistral. Hacía ya veintidós años que era predicador de la catedral de Sevilla, pues que se le había encomendado esta misión desde 1533, cuando no había recibido siquiera las órdenes sacerdotales. No habían interrumpido su carrera más que algunas temporadas que pasó en el extranjero, unas, al parecer, en Portugal, y otra, más memorable, en la corte del Príncipe Felipe, que lo había nombrado su predicador y capellán para el viaje de la Baja Alemania. Se había aumentado considerablemente su salario: era, sin disputa, el predicador más célebre de España, y Sevilla temía que se lo quitaran. Cuando quedó vacante la canonjía magistral, el provisor hizo vanos esfuerzos para estorbar

su nombramiento, invocando contra él su ascendencia judía y una averiguación que se refería, no a su ortodoxia, sino a un matrimonio contraído antes de su ordenación. El cabildo no hizo caso y eligió a Constantino por unanimidad. El nuevo canónico presta juramento el 12 de junio de 1557. Predica la cuaresma de 1558 y dice un último sermón a principios de agosto del mismo año.^[18] Pero aquí se quiebra su gloriosa carrera: su epílogo iban a ser tres años pasados en la cárcel inquisitorial, y la condenación de toda su obra impresa.

Tendremos que volver sobre estas persecuciones. Antes de hablar de los libros de Constantino, que ofrecen sólida base para el estudio del movimiento de Sevilla, nos vemos obligados a anticipar algo, para apartar de nuestro camino una leyenda. Si hemos de creer a González Montano, todos los libros en cuestión no contenían más que una expresión incompleta, y, si se puede decir, oficial del pensamiento de su autor. En efecto, poco después de su arresto, según él, se descubrió en un escondrijo, en casa de la viuda Isabel Martínez, una gruesa obra manuscrita de Constantino en que se exponía una doctrina íntegramente luterana. Dice también que el acusado, después de intentar durante algunos días desconocer su paternidad, no tardó en acatar “la voluntad de Dios”, aceptó la responsabilidad del libro, y dijo a los Inquisidores: “Tenéis aquí ya una confesión clara y explícita de mi creencia: obrad, pues, y haced de mí lo que queráis”.^[19]

Es un buen capítulo de novela, y tal vez el narrador deja entrever cómo concibió su idea. Encierra, sin embargo, una inverosimilitud radical para quien conoce el rigor sistemático de la represión en 1558: si Constantino hubiera confesado un protestantismo secreto sin renegar de él, no hubiera muerto de enfermedad en su cárcel, dos años después. El martirio no se hubiera hecho esperar. Al no poder figurar Constantino como mártir en la historia del movimiento de Sevilla, era tentador hacer de él,

por lo menos, un confesor. Pero esto mismo no era fácil. Un cronista jesuita cuenta que Constantino, todavía en libertad, decía después de los primeros interrogatorios a que se le sometió: “Quiérenme quemar estos señores, pero me hallan muy verde”.^[20] La anécdota, verdadera o falsa, está en todo caso muy de acuerdo con el personaje. Es difícil imaginarlo sentando por escrito sus pensamientos más peligrosos, aunque fuera para confiarlos a un escondrijo en el espesor de un muro. El único interés de la piadosa leyenda de González Montano es que expresa la convicción, muy natural, de que la enseñanza de Constantino encerraba silencios llenos de sobreentendidos, que él llevaba a negaciones que no expresaba. Es bastante posible, y aun probable, que Constantino no haya alimentado, en el secreto de su corazón, sentimientos muy católicos acerca del purgatorio, de las bulas de indulgencia o del poder del Papa. Pero lo que importa, desde el punto de vista histórico, es la enseñanza que dio públicamente, y que debemos entresacar de sus sermones y libros.

VI

Menéndez y Pelayo, que acentuó el carácter retorcido del personaje, supuso que “no se aventuraba en sus escritos tanto como en sus sermones”.^[1] La hipótesis es gratuita. Se sabe que la Inquisición fundaba menos sus procesos sobre escritos que sobre palabras que vuelan y son tanto más fáciles de deformar. La prudencia no era menos necesaria al predicador que al escritor. Debemos considerar más bien que la elocuencia del púlpito da al pensamiento una vibración singularmente conmovedora, y que los sermones publicados por Constantino son el eco más vivo que nos ha llegado del movimiento de Sevilla. ¿Y por qué no creer al orador cuando nos declara: “como lo prediqué, así se escribió”?^[2]

Ya hemos dicho que se le consideraba como el más grande predicador español de su época. Vale la pena recordar el testi-

monio del humanista Matamoros, uno de los hombres en quienes seguía vivo en Alcalá, a mediados del siglo, el ardor erasmista de la generación anterior. En su célebre librito intitulado *De asserenda hispanorum eruditione*, el elogio de Constantino llama la atención por su plenitud y la sinceridad de su acento. Matamoros admira en él al orador nato. Al oírlo predicar en Alcalá ante un auditorio nutrido y sabio, ha tenido la revelación del secreto parentesco que hay entre el don oratorio y el don poético. Pero, visiblemente, él ama también el contenido de esta elocuencia amplia, que mana como de una fuente, y su verbo sonoro, pero ingenioso y penetrado todo de inteligencia: es que los pensamientos que el orador expresa en el común lenguaje, sin nada que huelga a la Escuela, “tienen profundas raíces en las secretas entrañas de la divina filosofía”.^[3] Esta elocuencia limpia del fárrago escolástico es el ideal mismo de la predicación evangélica según Erasmo, y el del buen predicador presentado en escena por Alfonso de Valdés en el *Diálogo de Mercurio y Carón*. La “divina filosofía”, alma de esa elocuencia, es siempre la *philosophia Christi*, cuyo heraldo había sido Erasmo; pero su nueva expresión era la salvación por la fe.

La metamorfosis sufrida por el iluminismo erasmista aparece sensiblemente bajo la misma luz en la predicación pública de Constantino que en la enseñanza íntima de Juan de Valdés en Nápoles. Los seis sermones que se conservan de él tienen como tema el salmo *Beatus vir*.^[4] Es uno de los salmos que había comentado Erasmo.^[5] Pero Constantino prescinde de modelo. Lee a su manera ese poema de la fe, y lo que de él saca es un llamamiento a la fe viva. En sus sermones, declara,

procuré de exhortar a los hombres a que no se contenten con tener fe muerta, que solamente cree y no obra, porque de ésta los demonios tienen asaz y aprovéchales muy poco; y tampoco aprovechará al cristiano si no pasa más adelante, aunque es escalón para los demás, del cual está lejos el infiel y por eso más sin luz. *La fe que nos ha de salvar* acompañada ha de estar y encendida con caridad; viva ha de ser y produ-

cidora de buenas obras; contenta y asegurada con todo lo que Dios dice, y ejecutadora de lo que confiesa.^[6]

El segundo sermón vuelve a tomar con fuerza admirable la idea, tan cara a Valdés, de que la ley divina no la puede ejecutar el hombre abandonado a sus solas fuerzas, sino que “todo el cumplimiento de la ley, toda la bienaventuranza que de este cumplimiento al hombre resulta, presupone el sacrificio de Jesucristo, verdadero Hijo de Dios, redentor y librador de los hombres”. Tal vez nunca se ha pintado más vigorosamente en lengua española el combate que libran en el alma la ley del pecado y la ley divina, el despertar de la conciencia por la revelación de la Ley, y el despertar del pecado por la conciencia. Constantino no vacila en decir que los hombres que no sienten esta guerra en su interior son hombres sin alma, a quienes no preocupa ni Dios ni ellos mismos. El beneficio de Jesucristo nos salva de la desesperación:

Lo que era imposible al hombre, que es ser justificado y ser amigo de Dios, y era imposible por parte de la flaqueza y rebelión de su carne, es fácil por parte del Hijo de Dios que, tomando nuestra carne, crucificó en ella nuestra flaqueza y condenó nuestro pecado, para que la justificación que pide la Ley y la obra de sus mandamientos fuese cumplida en nosotros.^[7]

La idea de la *perfección* que se exige de todos los cristianos, idea cuyo itinerario, desde el *Enchiridion* de Erasmo hasta el *Diálogo* de Juan de Valdés, ya hemos seguido, ocupa gran parte del cuarto sermón:

Yo pensaba, exclama Constantino, que no había más de un género de perfección, que es la de aquellos que no sólo guardan los mandamientos, mas guardan también los consejos. Dicen que si no quieren ser perfectos, nadie los obliga; pueden dejar los consejos y tomar los mandamientos. Pues también me parece que se usa otra manera de perfección, y si no se usa en el dicho, a lo menos en el hecho. Ya hallaréis gente que se tiene por cristiana sin guardar los mandamientos, a lo menos como ellos se deben de guardar. Débeles de parecer que también esto es *consejo*; que está en su libertad tomarlo y en ella misma dejarlo; que guardar los mandamientos de la manera que se pide la guarda de ellos es cosa de grande santidad, quieren decir: de sobrada perfección, que es para los muy estirados y espirituales; para los que no quieren ser tan santos, sino solamente entrar en el cielo, bastan otras santidades, otras devocio-

nes, y cosas con que ellos mismos se canonizan; con que les parece que pueden pasar y vivir a su placer. Esto no se platica tan claramente como yo lo digo, mas no se puede decir sino que se pone en obra tan claramente como lo digo.

Constantino no pide a sus oyentes más que “claramente conocerse y tomar por sí lo que dice Dios”: “No pedimos a los hombres que por fuerza se metan frailes, ni que se vayan a dormir a los yermos, mucho menos que hagan milagros, ni que hablen con los ángeles. Diez mandamientos has de cumplir, hombre, si no quieres ser enemigo de Dios. Este aviso de que ahora te ríes, como de cosa que mamaste en la leche, éste es el que te escandaliza”.^[8]

Decid vos, amigo, el que os parece brava sentencia que si vos sois pecador y malo, seáis como polvo que lo levanta el viento de la haz de la tierra, ¿qué es, veamos, lo que aquí os parece tan mal? ¿Por ventura está dicho esto por oscuras palabras, y en lugar de unas os ponemos otras? Bien claro está, y muy más claro si os aprovecháis de la comparación del verso que precedió, en que se dice que el justo es como el árbol plantado a las corrientes de las aguas, etc... Pues ¿de quién, veamos, os quejáis: de Dios o de mí? No osaréis decir lo primero... aunque bien os entiendo. De mí, ¿de qué? ¿Porque os encarezco mucho estas palabras, no os las ablando, no las mezclo de manera que no os lastimen tanto y os dejen más en paz, con más sosiego y más esperanza? ¿He acertado? Pienso que sí. No quiero agora deciros cuán traidor sería yo en eso para con vos mismo: quiero ir por otro camino. Pongamos caso que fuese yo tan bueno a vuestro parecer —y tan ruin al mío— que hiciese eso que vos queréis, decid por vida vuestra: ¿creerme híades? ¿Vos no miráis que está de una parte Dios y de otra yo?...^[9]

Y continúa en el mismo tono. Era necesario dar una muestra de esta elocuencia apremiante y familiar. De buena gana citaríamos todo lo que viene a continuación acerca de las “buenas obras” de los malos, acerca de los sacrificios de los malos. Destaquemos por lo menos algunos rasgos:

Lo que comencé a decir es que “buenas obras” de tales malos quería decir “no ser peores”... Digo más, que por otra parte sus “buenas obras” quieren decir que, después de haber renegado, se santiguaron con poco menos enojo que fue el renegar. Quiero pasar más adelante y confesar que hay muchos de estos malos pecadores de quien hablamos, que de ellos son liberales para con otros hombres, de ellos son muy abstinentes y de vida muy concertada; y por abreviar digo que a veces tienen muchas cosas de las que llamamos virtudes morales y cosas de religión, y también tienen su

rezar y su oír misa, y podríamos proseguir más adelante. Pues ¿ésas llamáis malas obras? No tratamos aquí de las obras, sino de vos; no digo que ellas son malas, sino que *vos* sois malo, y que no os excusan que no seáis polvo del que lleva el viento...

Lo mismo ocurre con los sacrificios de los malos:

Ninguna cosa nos puede traer en tanto conocimiento de cuán grande es la maldad de estos pecadores, qué tan aficionados están a sus pecados y tan perseverantes en ellos, como esta de que hablamos, de deshacerse en sus manos la limpieza de las buenas obras, para que no las acepte el Señor como a cosa de siervos suyos, sino que diga que las aborrece.^[10]

El quinto sermón la emprende con los que se fían de sus buenas obras, de sus oraciones o sacrificios, como si Dios tuviera necesidad de ellas, o con ellas hubiera de ser honrado:

Tan poca necesidad tiene Dios de vuestro servicio para ser honrado, como de vuestra hacienda para comer... Mucho querría que tuviéseis entendido cuán a su salvo tiene el Señor su gloria y su honra. Querer ser servido y glorificado de vos, grandísima merced es que os hace, descúbreos el artificio por donde vos podéis ganar más. Cosa es debida para quien Él es, y misericordia grande para con los hombres.^[11]

Este pasaje es uno de los que Constantino, al publicar sus sermones, señala a la atención del lector, porque demuestran cómo quedan a salvo las obras en su concepción de la fe justificante; y ya se ha leído en página anterior con qué términos expresa, en su prefacio, la relación esencial de la fe y las obras. Aquí está precisamente el nudo de sus sermones. No hay sino compararlos con el comentario erasmiano del *Beatus vir* para ver hasta qué punto el acento se cambia de lugar. Erasmo se dirigía a clérigos. Se empeñaba, sobre todo, en demostrarles que la ley divina es espiritual, que es libertad y amor. Era una invitación a empaparse, a enamorarse de los textos sagrados, pues “quien ama las divinas escrituras es arrebatado, conquistado, transfigurado en Dios”. La piedad que sugería se oponía a las prácticas farisaicas, a los decretos o a las constituciones humanas de los pontífices, no porque el hombre piadoso deba menospreciar estas cosas, sino porque no hay que multiplicar las mallas en que se enreda la libertad cristiana. Insistía, sobre to-

do, en la meditación de la ley, que está tan lejos de las argucias escolásticas como del rezo mecánico de los salmos, puesto que es un “rumiar” de la palabra de Dios. Ciertamente algunas veces Constantino se encolerizad^[12] contra “el fariseo que pensaba que con solas las obras exteriores cumplía con los mandamientos del cielo”, contra “el moro que coloca toda su santidad en cierta manera de ceremonias”. Pero él se dirige, sobre todo, al hombre de la calle, a la conciencia moral y religiosa que existe en todo hombre, para obligarlo a reflexionar sobre la cuestión fundamental de la salvación: “¿Cómo obedecer la ley de Dios?”. Y hace brillar la luz de la fe santificante.

Tal es la “verdad” que se predicaba públicamente en Sevilla, según la expresión del desterrado Luis Hernández del Castillo, y a la cual prestaba Constantino la fuerza de su palabra. Esta predicación es de importancia capital en la renovación religiosa de España. Ortodoxa o no, tuvo carácter oficial. El cabildo de Sevilla, al pagar a Constantino por predicar, tenía el sentimiento de conformarse a las recientes decisiones del Concilio “sobre los predicadores del Verbo de Dios”, y hasta podía ufanarse de habérseles anticipado.^[13] Manrique, el arzobispo erasmista, alentó poderosamente, según parece, esta renovación de la predicación. Se sabe que él fue el protector de Juan de Ávila en los primeros años de su “apostolado de Andalucía”. Otras diócesis^[14] aparte la de Sevilla ofrecerían sin duda ejemplos análogos, si no estuviésemos tan mal informados acerca de la vida real de la Iglesia española de entonces. El obispo de Plasencia Don Gutierre de Carvajal^[15] tenía tres predicadores a sueldo, los cuales se pasaban el tiempo recorriendo su diócesis —una de las más pequeñas de España— para predicar en todas partes la doctrina evangélica. No son los cronistas locales quienes nos dan la noticia, sino uno de los predicadores en cuestión, el canónigo erasmista Antonio de Porras,^[16] que era, al igual que sus cofrades de Sevilla, hombre de Alcalá.

Paralelamente a la propaganda por el sermón, la reforma sevillana se sirvió en gran medida de otro instrumento: el catecismo puesto en forma de diálogo vivo. Para la enseñanza popular de la doctrina cristiana, la imprenta había propagado sobre todo, hasta entonces, “cartillas” que servían para enseñar a leer y en las cuales se encontraba, junto con las oraciones usuales, una cancioncilla versificada en estilo llano, que permitía aprender de memoria los datos esenciales sobre el Credo, los mandamientos, los sacramentos, las obras de misericordia, los pecados, las virtudes, las potencias del alma, los frutos del Espíritu Santo, todo en el mismo plano, sin nada que apelara a la inteligencia o a la conciencia.^[17] Los reformadores humanistas debían concebir de manera muy distinta una *Doctrina*. Ya sabemos cómo, puesto que Juan de Valdés había mostrado el camino, desde 1529, con su *Diálogo* publicado en Alcalá. Pero este libro no había tenido muy buena suerte. Impregnado de un erasmismo muy ostentoso, había despertado sospechas, agravadas sin duda por el destierro voluntario del autor en los días en que la Inquisición perseguía a los alumbrados erasmistas. No había vuelto a imprimirse.

A Constantino estaba reservado el rehacer la exposición dialogada del cristianismo esencial, con una habilidad superior en la presentación de los temas fundamentales, y también con los recursos de su elocuencia habitual: el resultado debía ser un libro de éxito enorme, la *Suma de doctrina christiana en que se contiene todo lo principal y necessario que el hombre christiano deue saber y obrar*.^[18] Este solo título anuncia ya el designio de presentar un cristianismo limpio de toda carga excesiva. Es, como la Doctrina de Valdés, un coloquio erasmiano entre tres personajes: el joven Ambrosio, que recuerda bastante al Gaspar de la *Pietas puerilis*, sufre en presencia de Patricio, su padre, un interrogatorio de su maestro Dionisio acerca de las verdades esenciales de la religión. Patricio representa, como el Antronio del

diálogo de Valdés, la ignorancia del cristianismo verdadero. Ya hemos demostrado en otro lugar cómo Constantino utilizó, hasta en detalles, el *Diálogo* de Valdés.^[19] Hemos de volver sobre esto cuando sea el caso. Ahora quisiéramos, sobre todo, mostrar cómo ha cambiado el punto de vista de un libro al otro.

El problema de la justificación por la fe ha ganado, desde hace unos diez años, una importancia tiránica. En consecuencia, la *Suma* se propone ofrecer “la doctrina de la fe” comentando el Credo, y “la doctrina de las obras” comentando el Decálogo. Esto, junto con “la forma de la oración”, constituye casi todo el libro.^[20] No se espera, después de la prohibición de los *Coloquios* por la Inquisición, que Constantino tome de ellos su comentario del Símbolo. Aquí se aparta de Valdés, pero para sustituir la glosa erasmiana por unas “consideraciones” de acento muy valdesiano:

Mirad que no sólo quiero que hablemos en esto con la plática del entendimiento, mas también con la de la voluntad. Porque ya sabéis que hay una fe sin obras, la cual fe es muerta y que no basta para llevarnos al cielo, y otra enamorada y encendida con caridad, que no se contenta ni queda satisfecha sin poner en obra aquello que cree. Ésta es la que de verdad salva a los hombres, y la que con suavísimo yugo los trae aficionados a ella y sujetos a lo que quiere.

La fe en Cristo se opone formalmente a la fe en las obras: ésta ultraja a aquélla. Pero ninguna obra es vana —ni “las oraciones que hace la Iglesia y los sanctos della, ni otras buenas obras”— si nos guardamos de poner en ellas una supersticiosa confianza: “Porque, bien entendido todo esto, son pedazos y sobras de la riqueza de Jesucristo, y todo se atribuye a Él y tiene valor por Él, y en Él se ha de poner la confianza. Y desta manera aprovecha lo que sus miembros hacen e piden, por la virtud que reciben de estar unidos e incorporados con Él”. El Espíritu Santo se presenta como la fuente de toda vida espiritual: sin Él no podríamos seguir a Cristo. En cuanto a la Iglesia del Credo,

la Iglesia a la que es necesario creer, es naturalmente el cuerpo místico cuyos miembros son los cristianos, y cuya cabeza es Jesús.^[21]

Lo mismo que en el *Enchiridion*, el cristianismo es aquí un todo: verdad espiritual y acción se sostienen mutuamente. En rigor, podría bastar la doctrina de la fe, puesto que tan fácil es deducir de ella la de las obras.^[22] Sin embargo, se comentan los mandamientos, con párrafos tomados a menudo de Valdés. La gran novedad de Constantino con relación a su antecesor es que se muestra moralista más minucioso y más cercano a la vida real. No se preocupa ya de recordar el mandamiento revolucionario del Sermón de la Montaña: “Yo os digo que no hay que jurar en absoluto”. Por el contrario, a propósito del *Non occides*, toca cuestiones como la del aborto. El moralismo erasmiano desarrolla aquí una especie de puritanismo que no se hallaba más que implícito todavía en Valdés. La extensión del *Non Moechaberis* es inmensa: llega hasta el extremo de proscribir los atavíos, las músicas voluptuosas y la literatura frívola.^[23]

La doctrina de la oración, como en Valdés, insiste con fuerza en la incapacidad del hombre abandonado a sus solos recursos, privado del socorro de Dios.^[24] Asigna un lugar a la limosna y al ayuno, como eficaces ayudas que son para la oración: sin duda Constantino, en este punto, ha querido separarse claramente de Lutero, que excluía de la economía de la salvación aun esas obras puras por excelencia.^[25] Pero la oración es, ante todo, el diálogo entre el alma que ha menester la gracia y el único que puede dársela. La oración verdadera es oración en espíritu, y este espíritu es un don de Dios, si bien, por divina contradicción, es a la vez ese don y la manera de pedirlo. No me buscarías, dijo Cristo a Pascal, si no me hubieras encontrado ya.

El comentario de la oración dominical insiste, como era de esperarse, en el *Fiat voluntas tua*. Es de gran hermosura, más iluminado que el de Erasmo, y tal vez más todavía que el de

Valdés. Por otra parte, en él se vuelven a encontrar las ironías valdesianas o erasmianas a costa de las personas que suprimen del Padrenuestro el perdón de los enemigos, y de los devotos que despachan tres o cuatrocientos padrenuestrros en media hora. Como en Valdés, la oración se prolonga en contemplación. Constantino promete en este capítulo enseñanzas que nunca llegó a publicar, pero que tal vez, a juzgar por los términos de que se sirve, habrían hecho aparecer una aversión bastante valdesiana por la contemplación imaginativa y ascética.^[26]

¿Cuál es, en este cristianismo en espíritu, el lugar que se deja a las ceremonias? Constantino no cree siquiera necesario enumerar, como Valdés, los cinco mandamientos de la Iglesia. Con una libertad no menos notable, se contenta con tratar de tres sacramentos: confesión, comunión y misa. El joven Ambrosio está cansado: “Lo demás quedarse ha para otro día como materia más larga y aun no tan necesaria ni tan cotidiana”.^[27] A decir verdad, se ha hablado del bautismo en el comienzo del libro, y el pequeño Ambrosio, hermano del Gaspar de la *Pietas puerilis*, ha celebrado largamente la señal de la cruz. Nada autoriza a creer que Constantino meditara una reforma luterana de las ceremonias y de los sacramentos. Por el contrario, el espíritu de Erasmo es el que anima esta declaración acerca del valor de las ceremonias:

Allende de que fueron ordenadas para que todos exteriormente conviniésemos en una cosa, y tuviésemos paz y concierto, y las novedades y invenciones de cada uno no diesen escándalo y desasosiego, fueron también dadas para muestra y aviso de lo que spiritualmente en nuestras ánimas y para provecho dellas habíamos de obrar y procurar.^[28]

Sobre la confesión, Constantino profesa una doctrina que Erasmo y Valdés ya nos han hecho familiar. Pero aquí se apoya de modo curioso en un elogio hiperbólico de la confesión auricular. ¡Es algo tan maravilloso que podamos escuchar con nuestros propios oídos esa palabra de remisión de nuestros pecados!

“De aquí nos nace, añade inmediatamente la *Suma*, una obligación de procurar con muy grande diligencia que tengamos muy pocas veces necesidad (y mejor sería que nunca la tuviésemos) de tal juicio y perdón como éste”. Ciertamente, todos nosotros somos pecadores, cometemos infinidad de pecados veniales. Pero la misericordia divina se ha dignado otorgarles un perdón general. Este perdón, hay que saberlo, no es un estímulo para pecar: se otorga a la debilidad, no a la audacia. Pero sólo los pecados mortales son verdaderamente materia del sacramento de la confesión. Si un hombre, por gracia divina, está exento de pecado mortal, puede —debe, para evitar el escándalo— presentarse al sacerdote y confesarle sus pecados veniales, o al menos pedirle consejo, o decirle que viene a demostrarle su obediencia. En caso de pecado mortal, es preciso buscar con apresuramiento el remedio de la confesión auricular. Pero ésta debe ir precedida de una íntima confesión a Dios, en la que el pesar del pecado vaya acompañado de un intenso sentimiento de la debilidad del pecador y de la misericordia divina.^[29]

El sacramento de la Eucaristía es un memorial de la Pasión. La representa en su significado visible de suplicio que sufrió Jesús por los hombres, y también en su significado oculto de victoria sobre el pecado y la carne, de la que participan todos los hombres. Sólo que no se trata de una representación cualquiera, “sino donde se halla el mismo cuerpo que fue enclavado en la cruz y la misma sangre que fue derramada”. Como se ve, Constantino afirma la presencia real. No se contenta con alabar los efectos de la Eucaristía, como Valdés. Reconoce, con él, que el enfriamiento del amor divino entre los hombres los ha hecho más y más tibios en la frecuencia de la comunión. La Iglesia no la exige más que una vez al año. La comunión más frecuente es loable, con tal que esté limpia de escándalo, de soberbia y de hipocresía.^[30]

Finalmente, oír la misa y el sermón es asistir a la representación de la Pasión de Cristo, y recibir la doctrina de la Epístola y del Evangelio:

Lo que yo hago, dice Ambrosio, es procurar de llevar bien leído el Evangelio y la Epístola de aquel día; y aun si hallo algunos de mis compañeros o otros que me quieran oír, se lo leo en un libro que tengo de los Evangelios en romance, en que lo suelo leer a la gente de casa, la noche antes o aquella misma mañana.

En la iglesia se aparta de los que podrían turbar su recogimiento, y, como el Gaspar de Erasmo, medita sobre el sacrificio de Jesucristo. De entre varios predicadores, escoge a aquel que predica la palabra de Dios en el espíritu más puramente evangélico y con el más profundo desprecio de la ganancia y de la gloria. A los predicadores de esa clase los oye con mucha atención y con gran reverencia. Más reservado que el Arzobispo del diálogo valdesiano, no dice con qué disposiciones escucha a los otros...^[31]

El diálogo de Constantino termina con una elocuente reprobación de esa rutina sin alma que es la religión de tantos cristianos. Pocas páginas expresan con tanta fuerza la exigencia erasmiana de una conversión a la religión del espíritu:

Y yo —exclama Patricio, comparándose con su hijo de poca edad—, y yo, con mis canas auestas, que me confiese a cabo de un año y esto a palos, que comulgue sin saber qué es, ni para qué, y así saco el provecho dello que no se halle en mí mejoría en un año más que en otro. Voy a misa, vengo de misa; recé a bulto y lo más presto que pude y con la menos atención: lo demás preguntaldo a un alárabe. Oigo el sermón y escojo siempre el más vano, el que menos desabrimiento dé a mi conciencia y que más parlería tenga. Si oigo del reino de Dios y del yugo de Jesucristo, de cuán sabrosa cosa es servirle, paréceme nuevas venidas de lejos, y así se me pasan, o como cosas en que va poco. No ha asomado la cruz con cien leguas cuando ando muerto de miedo della: ¡hombre sin confianza y sin palabra de Dios! Todo es mi placer, mis vanidades, mi hacienda, mi honra, mis negocios, mis intereses, y esto con nombre de cristiano y aun con presunción dello, si os place. Y el porqué, es que ha mucho tiempo que tengo por costumbre de hacer ciertas cosas que me parecían a mí que bastaban para ello; y no sólo me parecía a mí, mas a otros que saben más que yo, los cuales verdaderamente dejo de nombrar de vergüenza, por que no veáis en qué ponemos los tales como yo la cristiandad, y pensamos que somos de los que ha de poner Dios cabe los Serafines, y que haría grandísimo yerro si otra cosa fuese. Pues no ha de ser

ansí: yo os prometo que habemos de mudar el pellejo, cueste lo que costare; y aunque por nuestra doctrina, y por lo que he visto deste mi hijo. Dios me ha comenzado a despertar y procuro de irme emendando, no estoy contento con lo hecho: adelante ha de pasar esto, que para ruindad tan envejecida mucha cosa es menester. Vos, señor, prestad paciencia, que aquí me habéis de tener los más de los días, no sólo para que muy de espacio platiquemos lo que hoy aquí se ha tratado, mas para que pase-mos mucho adelante. Porque quiero que mi corazón comience a sentir las grandezas de Dios y se despierte y desuele en la profundidad de los misterios que por nosotros ha obrado, para que más conozca mi ingratitud y con más amor y ligereza siga sus mandamientos y esté muy avisado dellos y aun aparejado para lo que viniere, si la divina misericordia nos quisiere castigar y poner en cruz, que estonces se vee quién es cada uno.^[32]

No es exagerado decir que esta *Suma*, en que no se pronuncia ni una sola vez el nombre de Erasmo, constituye una de las expresiones más importantes del ideal cristiano al cual Erasmo, en España, ligó su nombre. Es la más interesante de las *Doctrinas* de Constantino, que compuso varias otras. El pequeño *Catecismo* dedicado al Obispo de León Don Juan Fernández Temiño es de un género mucho más elemental.^[33] En cuanto a la *Doctrina* grande, aunque más tapizada de citas de la Escritura, no agrega nada nuevo al pensamiento religioso de la *Suma*.^[34] Voluntariamente o no, está trunca. Es una primera parte consagrada a los artículos del Credo, y cuya continuación no salió nunca a la luz. González Montano cuenta que cuando algún indiscreto interrogaba a Constantino acerca de una cuestión candente, respondía que su Segunda parte trataría de ella.^[35] Simple ocurrencia tal vez, y que ha podido contribuir a hacer surgir la leyenda del manuscrito escondido. De hecho, la *Suma* sigue siendo, junto con los sermones sobre el salmo *Beatus vir*, la expresión más rica de la religión predicada en Sevilla por Constantino. La *Suma* apareció en 1543, dedicada al arzobispo de Sevilla Don García de Loaysa, y tuvo un éxito inmediato. Hubo necesidad de reimprimirla al cabo de tres meses. Se conocen cinco ediciones, casi todas sevillanas, entre 1543 y 1551.^[36]

Hasta sería justo añadir a éstas otras dos, impresas en México en 1545 y 1546, si no se tratara de un plagio sin nombre de au-

tor que constituye el homenaje más significativo al libro de Constantino. Los que han visto esas ediciones aseguran que la principal modificación sufrida por la *Suma* consiste en que se emplea, en vez de diálogo, una exposición corrida. Pero no son ediciones clandestinas. Estos volúmenes se imprimieron por orden del primer obispo de México, el franciscano Fr. Juan de Zumárraga, cuyo nombre puede muy bien inscribirse, al lado de los de Manrique, Fonseca, Cabrero, Merino y Virués, en la lista de los prelados erasmistas que tuvo España en la época del Emperador. Zumárraga se había preocupado de introducir la imprenta en México para ayudar a la evangelización de la tierra. El libro que deseaba imprimir antes que cualquier otro era una *Doctrina*. Se había dirigido primeramente al dominico Fr. Diego Ximénez, que se puso a componer una, pero sin darse mucha prisa. Entonces el propio Zumárraga compuso una *Doctrina breve* que la sucursal mexicana del impresor sevillano Cromberger publicó en 1544: doctrina destinada visiblemente a los sacerdotes de su diócesis, y en la cual, cosa curiosa, había puesto a contribución el *Enchiridion* y la *Paraclesis* de Erasmo, sacando del primero de estos escritos los capítulos consagrados a los remedios contra los vicios, y plagiando el segundo, con correcciones insignificantes, para que sirviera de conclusión a su libro. Por entonces habían llegado a México las primeras ediciones de la *Suma* impresa por Cromberger en Sevilla. Y al Obispo le había parecido que esa exposición del cristianismo reducido a lo esencial tenía que constituir un excelente “catecismo para indios”. La refundición de la *Suma*, cuyo inspirador fue Zumárraga, tuvo asimismo una “conclusión exhortatoria” que se hizo a costa de la *Paraclesis*. Así el movimiento religioso de Sevilla tuvo su prolongación en América.^[37]

Parece, por otra parte, que la *Suma* provocó toda una serie de *Doctrinas* cuya publicación respondía a una necesidad que el Concilio de Trento reconoció demasiado tarde. Fr. Pedro de So-

to había compuesto una *Institutio christiana*, de la cual se sacó en Ingolstadt, por orden del Cardenal Obispo de Augsburgo, un *Compendium doctrinae catholicae* destinado a la instrucción del pueblo.^[38] Pero mucho más interesantes que estos manuales para uso del clero son las *Doctrinas* en lengua vulgar que se hallaban en todas las manos. La aportación de los teólogos y de los espirituales dominicanos fue particularmente rica, desde la *Suma* de Fr. Domingo de Soto, breve e impersonal,^[39] hasta los memorables *Comentarios sobre el catechismo* de Carranza. No volveremos a hablar de este libro, que fue prohibido casi a raíz de su publicación. Sólo mencionaremos algunas doctrinas que aparecieron entre 1550 y 1555, debidas a varios dominicos de gran talento. La que Fr. Diego Ximénez había comenzado hacia 1541 a petición de Zumárraga, y que en 1552 dedicó al rey Juan III de Portugal, es bastante extensa, a pesar de su propósito de brevedad. Está escrita con verdadera elegancia, y no exenta de erudición. En ella no se encuentran huellas del movimiento erasmista, excepto tal vez en su vivo afán de combatir las supersticiones, o bien en algunos detalles, como la imagen paulina del cuerpo, cuyos miembros son los cristianos y cuya cabeza es Cristo, imagen cuya popularidad en España parece poder atribuirse al *Enchiridion*. Observemos que Fr. Diego intituló su doctrina *Enchiridion o Manual de doctrina christiana*^[40]

La escuela de San Gregorio no podía permanecer ajena a este movimiento. En 1554, Fr. Felipe de Meneses, regente de este colegio, discípulo y amigo de Carranza, publica su *Luz del alma*,^[41] libro destinado, como la *Suma*, a un éxito inmediato; de él se conocen no menos de cuatro ediciones entre 1554 y 1556; su carrera no quedó interrumpida por la reacción de 1558. Es una verdadera Doctrina, que trata sucesivamente de los artículos de la fe, del Decálogo, de los mandamientos de la Iglesia, de los pecados mortales, de los enemigos del alma (mundo, demonio y carne), de las obras de misericordia; que agrupa en segui-

da los medios dados por Dios a los hombres para cumplir su ley (sacramentos, virtudes teologales, virtudes cardinales, virtudes morales, dones del Espíritu Santo), y que presenta como coronamiento de esta parte un largo estudio de la oración, que encierra, con el comentario del Padrenuestro, el del Avemaría, y que no pasa por alto la oración a los santos. Esta enumeración demuestra muy bien que la *Luz del alma* es un catecismo menos inquietante que la *Suma* de Constantino (ya que ésta, como dice Menéndez y Pelayo,^[42] era más peligrosa por sus omisiones que por su contenido).

Pero es también, por su introducción, un amargo discurso a la nación española sobre la cuestión de la ignorancia y de la ceguera en materia religiosa. Meneses escribe en una hora grave. “Han pasado dos concilios, y al cabo de ellos quedan los herejes más erguidos y ufanos que antes”. El Emperador ha sido vencido en Alemania. Parece como si España fuera un reducto hacia el cual la Iglesia va batiéndose en retirada. Las noticias más alarmantes llegan de Francia y de Italia. Ahora bien, si la fe está intacta en España, si la mantienen firme la acción positiva de los predicadores de doctrina y los rigores de la Inquisición, también está ¡oh desgracia!, exangüe y vacilante a causa de la inmoralidad general. La ignorancia del pueblo español lo entrega sin defensa al cebo que Lutero ha empleado para “pescar” a Alemania. La sensualidad, es cierto, tiene poco dominio sobre la nación española, “que de su natural es dura y sufridora de trabajos”. En cambio, hay una fuerte tendencia a la imitación y, sobre todo, un apetito desenfrenado de libertad. “Si... sonase el atambor de la libertad luterana, temo que haría tanta gente como en Alemania hizo”. Ante tantos peligros, ¿qué remedio propone Meneses? Luchar por la propagación de la doctrina contra la ignorancia de la ley de Dios, contra la ceguera de las almas. Designio completamente erasmiano, como finamente ha observado Américo Castro, que recuerda a este propósito la Regla I

del *Enchiridion* “Contra el mal de la ignorancia”, y que hace además otras sugestivas comparaciones entre ambos libros. Entre los textos que cita de la *Luz del alma*, destaquemos la amarga reflexión sobre una religión en que es “todo exterior, sin existencia ni frutos”:

Quien la mirare, dice Meneses, con ojos claros y limpios, verá en la Iglesia un Dios muerto, un Cristo fantástico, una cristiandad soñada o de farsa, unas ceremonias estériles, no porque ellas lo sean de suyo, sino porque la malicia y la sequedad de los que las tratan las han hecho tales; que aunque no se pueda decir de nuestros sacramentos y sacrificios y ceremonias que son pobres de virtud para limpiar las almas, y que la santidad de ellas es una santidad seglar (como lo dijo San Pablo de aquella ley antigua de los judíos)..., pero la falta que de sí no tienen, por el abuso de aquellos que mal los reciben y indignamente los tratan, la tienen.^[43]

Un texto como éste bastaría para demostrar que la *Luz del alma*, con un tono de amargura que anuncia otra época, transmite todavía a su manera un eco del iluminismo erasmiano.

Finalmente, en 1555, Fr. Domingo de Valtanás dedica su *Doctrina christiana*^[44] a la duquesa de Béjar Doña Teresa de Zúñiga, en agradecimiento del mecenazgo con que esta señora favorece a los dominicos de Andalucía.^[45] El autor es un anciano, pero está en plena actividad apostólica. Se nos muestra, en su libro, completamente impregnado de humanismo cristiano, y animado de un sentimiento religioso bastante parecido al de los “luteranos” de Sevilla, cuyas tribulaciones compartirá.

Lo mismo que Meneses, imputa el auge de las herejías a dos causas, íntimamente ligadas entre sí: una es la negligencia de los prelados que están lejos de sus ovejas y no velan por ellas, y otra es la falta de doctrina y de predicación,^[46] Su *Doctrina* es un libro compacto, pero no sin belleza, rico en interpretaciones espirituales de la Biblia, abundante en citas de los Padres y de los filósofos antiguos. Trata sucesivamente de la fe y de los artículos del Credo, de los sacramentos, de los pecados capitales, de las postrimerías, de las virtudes, de los mandamientos de Dios y de la Iglesia, de la oración, de la gracia, de la gloria. También Val-

tanás es un apóstol de la *fides formata*, de la “fe viva y enamorada” que es un don de Dios.^[47] Distingue, es cierto, la fe de la caridad y la caridad de la gracia. Pero hace mucho hincapié en la impotencia del hombre sin la gracia, *virtus deificativa*: “El alma sin gracia, dice, más muerta está que el cuerpo sin alma”. Y añade, poniendo sus palabras bajo la protección del Concilio de Trento:

Para tener *ser* sobrenatural y para obrar meritoriamente... es necesaria la gracia, que es un hábito inherente en nuestra alma infuso por Dios; y allende desta habitual gracia infusa es necesario auxilio especial de Dios para perseverar, y aun para hacer bien...^[48] Nadie puede tener virtud sino de la mano de Dios, ni obrar virtuosamente sin su ayuda; y esto ordinariamente no se alcanza sino por la oración.

Ésta se define “levantamiento del espíritu a Dios pidiendo a su Majestad nos dé lo que sabe que mejor nos estará”.^[49] Porque el hombre es incapaz por sí mismo de saber lo que le conviene. Después de esta definición, ya se adivinará que no se pasa por alto la oración mental. Por otra parte, hemos de volver a encontrar esta definición en la pluma de Erasmo y de sus discípulos españoles, y hablaremos otra vez de Valtanás a propósito de sus enseñanzas acerca de la muerte, que se insertan en una corriente que nace de la *Praeparatio mortis*.

VII

Ante Doctrinas como las de Constantino, Meneses y Valtanás, se nos impone una pregunta. España se nos aparece, en Sevilla y en otras partes sin duda, agitada por una predicación que se podría llamar implícitamente protestante, que se deriva claramente del iluminismo erasmiano, y que, entre 1535 y 1555, se adhiere a la justificación por la fe sin deducir de ella conclusiones fatales para los dogmas católicos. Por otra parte, un movimiento espiritual resueltamente católico, explícitamente adherido a esos dogmas amenazados, se desarrolla en los monasterios reformados y en la joven Compañía de Jesús; sus promotores, que trabajan por la depuración del sentimiento religioso, se ven

llevados a hacer hincapié en la renovación de las almas por la gracia, en particular en la oración. ¿Qué relaciones mantienen entre sí estos dos movimientos? ¿Qué conciencia tienen de lo que los une y de lo que los separa?

La cuestión es apremiante, pero casi insoluble en el estado actual de nuestra documentación. Los comienzos de la reforma católica, en España por lo menos, son casi tierra incógnita. Hasta en la masa imponente de los *Monumenta* de la Compañía de Jesús no se encuentran, para el período que nos ocupa, sino rarísimos documentos que nos restituyan su verdadera atmósfera. La actividad de un Juan de Ávila se nos escapa casi por completo. En la medida en que esta reforma estuvo acompañada de un movimiento místico, no tardó en caer bajo la acusación de iluminismo, y se la juzgó casi tan peligrosa como las tendencias llamadas luteranas. Esto bastaría para explicar la oscuridad con que los actores de ese drama, y sus herederos, cubrieron el período en cuestión. En lo que respecta a Sevilla, podemos no obstante extraer del relato de González Montano algunas conjeturas interesantes.

En su confusa narración de los progresos de la herejía en el monasterio de San Isidro del Campo, nos pinta la vida religiosa de Sevilla dividida en dos tendencias rivales. Caracteriza una de ellas por un ascetismo menos alejado de Epicteto que del Evangelio. Se comprendería mal a nuestro libelista protestante si se creyera que se trata de un renacimiento del estoicismo antiguo provocado por el humanismo. Según la descripción que hace de este estoicismo “inferior a Epicteto” —“frecuencia en los ayunos, mortificación y abnegación de sí propios, rezo continuo, completa sumisión y abatimiento de ánimo que ellos llaman humildad, y que debe aparecer aun en el vestido, en el habla, en el semblante y en fin en todo el andamento de la vida”—, es claro que se trata de ese ascetismo que tuvo sus centros en la reforma franciscana y en la reforma dominicana, y que, hacia

1545, recibió un vigoroso empuje de la Compañía de Jesús. Cuando un Juan Díaz se irrita de la seguridad con que Maluenda le pondera la paz religiosa de España protegida por el muro de fuego de la Inquisición, le objeta no sólo el suplicio interior de las conciencias, sino también la pululación de sectas fanáticas como las de “alumbrados, iñiguistas, beatas, saludadores, hechiceras”. Concedamos que hay aquí mucho de exageración polémica. Pero no desatendamos una indicación que tiene su valor. ¿No se referirá más particularmente González Montano al apostolado de los “iñiguistas” en el mundo laico?

Exigían, dice, la pobreza y el celibato aun en los matrimonios, y sobre todo el voto de obediencia, a imitación, según creo, de los frailes, con lo cual supeditaban a sus discípulos. Decían que ésta era la verdadera abnegación de la propia voluntad, y la honraban con los mismos títulos con que Dios honra la obediencia a sus mandamientos.

Nuestro autor nos dice, además, que esta escuela era estrictamente conservadora de los sacramentos y de las ceremonias: recomendaba oír muchas misas, multiplicar las estaciones en la iglesia, impulsaba a la confesión frecuente, y también a la comunión frecuente.^[1]

La otra escuela, como ya se adivinará, es aquella a que se adhiere González Montano, la de la justificación por la fe, la de Egidio y de Constantino. Pero no es probable que las dos tendencias, sobre todo al principio, hayan chocado violentamente. Convenían sin duda alguna en la reprobación de ciertas devociones supersticiosas. Una y otra concentraban, cada una a su manera, la atención sobre Cristo Salvador. Y los predicadores sevillanos de la justificación por la fe no sacaban de esta doctrina consecuencias revolucionarias. Si las dos escuelas hubiesen estado en pugna, sería muy difícil explicar la situación indecisa en que veremos, todavía en 1558, a la Compañía de Jesús con respecto a un Constantino o a un Carranza.^[2] Hay verdadera-

mente un período durante el cual queda borrada toda frontera entre ortodoxos y heterodoxos.

Parecería, no obstante, que en un punto se mantiene el desacuerdo: y es el asunto de Erasmo. Si hay que creer a González Montano, los jesuitas, o, en todo caso, los mantenedores de la escuela ascético-mística, difunden los libros de Enrique de Herph,^[3] de San Buenaventura, y los libros-clave de la renovación mística franciscana: el *Tercer abecedario* de Osuna, la *Subida del Monte Sión* de Laredo. Por el contrario, desvían a sus discípulos “de la lectura de los buenos autores y, sobre todo, de la de Erasmo, de quien sin duda no habían de aprender más que a saber con arrogancia”.^[4] Esta indicación tiene valor innegable, puesto que viene de un hombre que vivió el movimiento de Sevilla y que no mezclaría indebidamente el nombre de Erasmo en este asunto para complacer a la nueva ortodoxia protestante que él ha abrazado. González Montano confirma el carácter erasmiano que en el fondo tiene el apostolado de Egidio y de Constantino. Y también la bibliografía da testimonio de la utilización de Erasmo por el movimiento sevillano. Después de 1536, los editores españoles reimprimen mucho menos sus obras: ahora bien, en lo que atañe al *Enchiridion*, si se hace caso omiso de una edición aparecida en Lisboa en 1541, la primera reimpresión conocida después de 1528 es la que el editor Juan Canalla publica en 1550 en Sevilla: en esta edición el *Enchiridion* va acompañado de la *Paraclesis*. Si se tiene en cuenta la utilización de este último opúsculo por el Obispo de México desde 1544, es sumamente probable que la traducción española de la *Paraclesis* se haya difundido, hacia 1543, por las prensas sevillanas, ya sea en forma de folleto suelto, ya en forma de apéndice al *Enchiridion*. Se conserva una reimpresión de la *Lengua* que salió de los talleres de Cromberger en 1544, y que quizá constituye testimonio de una renovación de las ediciones erasmianas que coincide con la buena acogida de la *Suma*, de Constantino. Por

otra parte, en Sevilla es donde sale a la luz, en 1546, bajo los auspicios del Inquisidor Corro, el *Tratado de la oración de Erasmo*, adaptación española del *Modus orandi*. Será necesario volver a hablar de esta intervención insospechada del erasmismo en el campo de la oración.

Pero si el erasmismo desempeña su papel en el movimiento de Sevilla, y si, posiblemente, contribuye a hacerlo sospechoso a muchos reformadores católicos, sin duda alguna esta sospecha no es absoluta y general, ni mucho menos. González Montano deja transparentarse los sentimientos de simpatía y de admiración que le inspiraban muchos hombres de la “secta” ascética antes de la gran ruptura de 1558. De manera inversa, los reformadores católicos están por entonces lejos de hallarse en guerra con los adeptos de la justificación por la fe. No condenan todavía la obra y el espíritu de Erasmo con demasiado rigor. Los *Dictamina S. Ignatii* recogidos por el P. Lanczyski nos muestran a Ignacio de Loyola felicitando a Benito Pereira o Perer por haber hablado severamente en el Colegio Romano de las obras de su compatriota Vives, con que por entonces se deleitaban, a escondidas, los imprudentes. La anécdota tiene que referirse a la última época de la vida de Ignacio (1555 o 1556), puesto que no fue hasta 1555 cuando se dieron instrucciones a los colegios de la Compañía para hacer un escrutinio de los libros: y los de Erasmo y de Vives no se condenaron en esa ocasión al fuego, sino que se pusieron aparte hasta que el General tomara una decisión al respecto.^[5]

Se liga con el nombre de Erasmo un escandaloso rumor de irreverencia y de complacencia con la herejía. Pero esto no obsta para reconocer en su obra todo lo que es utilizable para una reforma ortodoxa del catolicismo. Ya hemos visto cómo un Zumárraga se sirve de los libros de Erasmo sin nombrarlo. Un Constantino se inspira en ellos sin nombrarlo tampoco. Volveremos a encontrar un erasmismo latente en el meollo mismo de

la literatura espiritual cuyo ímpetu es tan poderoso en la España de entonces.

CAPÍTULO XI

LA ESTELA DEL ERASMISMO EN LA LITERATURA ESPIRITUAL

I. *La época del libro. La cuestión de la Biblia en lengua vulgar.* II. *La literatura ascético-mística. La Preparación para la muerte de Erasmo. La agonía del tránsito de la muerte de Alejo Venegas.* III. *La cuestión de la oración. El Modus orandi. El Tratado de la oración del Doctor Porras. El Comentario del Doctor Navarro Martín de Azpilcueta.* IV. *La corriente erasmiana de oración mental. La Confesión de un pecador de Constantino. Las Oraciones de Erasmo y los Ejercicios espirituales de Vives. Los Ejercicios de Juan López de Segura. El Libro de la oración y la Guía de Luis de Granada.* V. *Crisis de la espiritualidad monástica. Testimonios de Luis de Granada y de Santa Teresa. El Diálogo de Fr. Juan de la Cruz.* VI. *La poesía devota. Jorge de Montemayor.*

I

NOS ENCONTRAMOS quizá en la época más hermosa del libro. La imprenta descubre para sí un campo de acción ilimitado, aspira a hacer de todo hombre un lector, se introduce hasta en las últimas aldehuelas; el comercio de la librería se organiza, acaparado en gran parte por poderosas firmas internacionales.^[1] En esta época en que la ortodoxia se busca a sí misma, cuando no ha hecho más que los primeros esbozos de censura, la fermentación religiosa interviene en ese desarrollo a la vez como causa y

como efecto. El libro por excelencia, la Biblia, se hace por primera vez, desde los orígenes del cristianismo, una mercancía casi tan corriente como los géneros de primera necesidad. Traducida a las lenguas vulgares, se incorpora a la vida espiritual de buen número de pueblos. Erasmo domina este movimiento: él es, en la literatura universal, el primer gran hombre cuyas obras se hayan disputado los editores, que haya sido incitado por ellos al trabajo, y cuyos libros se hayan difundido, no bien publicados, hasta los confines de Europa. Erasmo fue en particular para sus contemporáneos, según expresión de Virués, el hombre que acomodaba el sustento evangélico de tantas maneras siempre nuevas, que lo hacía sabroso aun para los paladares más insensibles o más estragados. Es imposible que el erasmismo no haya dejado huella en la literatura española de los días de Carlos V, y de modo particular en la literatura espiritual. Pero antes de buscar esta huella quisiéramos insistir en una cuestión ya esbozada, y ver por qué el erasmismo no dio a España, en esta época, una versión castellana de la Biblia.

El traductor del *Enchiridion* había hecho resonar en su prefacio los llamamientos más apremiantes y más atrevidos que llegó a lanzar Erasmo en favor de la lectura del Evangelio por el pueblo. El más famoso de estos llamamientos, la *Paraclesis*, se tradujo al español desde 1543, o quizás antes. Sabemos ya que el primer obispo de México, Zumárraga, hizo suyo el llamamiento de Erasmo, por esos días, en las *Doctrinas* que publicó para la evangelización de México. El canónigo Porras, predicador oficial del obispado de Plasencia, hizo pasar lo esencial de ese libro al prefacio de su *Tratado de la oración*, publicado en Alcalá en 1552.^[2] Así, pues, parece que hubo en la Iglesia de España, hacia mediados del siglo, una corriente de inspiración erasmiana en favor de la traducción de la Biblia, o en todo caso del Nuevo Testamento. Si esta corriente no tuvo ningún buen resultado, ¿hay que explicarlo únicamente por una prohibición anterior

que invocaron los defensores más prudentes de la ortodoxia y en la cual se inspiró la Inquisición?

A decir verdad, hubo en efecto una traducción, el *Nuevo Testamento* de Francisco de Enzinas,^[3] impreso en Amberes en 1543, y prohibido inmediatamente en condiciones que nos dan muchas luces. Enzinas cuenta que Fr. Pedro de Soto, antes de mandarlo aprehender, le puso en sus manos el tratado *Adversus omnes haereses*, donde se sostenía la tesis de que la lectura generalizada de la Sagrada Escritura es fuente inagotable de herejías. Si consultamos este célebre tratado, vemos que Castro, no sin consideraciones para con Erasmo, reprueba su modo de ver acerca de la difusión de la Escritura en lengua vulgar, y que alaba a los Reyes Católicos por una pragmática en que se prohibía bajo las penas más graves traducir la Escritura o poseer una traducción.^[4] ¿Acaso ignoraba Enzinas esta pragmática, como ignoraba, según parece, la severidad de la nueva reglamentación de la imprenta en los Países Bajos? Es poco probable. En todo caso, en su epístola dedicatoria a Carlos V declara que su intención es salvar el honor de la nación española, única que seguía privada de los libros sagrados, cuando ya Italia, Francia, Alemania e Inglaterra estaban inundadas de versiones nuevas, e invoca, no la ausencia de ley a ese respecto, sino la ausencia de toda decisión del Emperador o del Papa a partir de la revolución protestante. El Nuevo Testamento de Enzinas, hermosa versión española del *Novum Instrumentum* erasmiano, fue tenido por sospechoso a causa de ciertas anotaciones marginales. Además, imprimió en tipos más gruesos los versículos de San Pablo invocados por los adeptos de la justificación por la fe. La traducción se prohibió en España y en los Países Bajos, y su influencia sobre la reforma española fue nula.

Pero no se ve que se haya promulgado por entonces ninguna prohibición general, ni que la pragmática de los Reyes Católicos se haya vuelto a poner estrictamente en vigor. No obstante,

la correspondencia de la Suprema demuestra su vigilancia respecto a los libros prohibidos. El 22 de mayo de 1545,^[5] en respuesta a una pregunta del tribunal de Barcelona, le envía un *Memorial* de los libros últimamente prohibidos: lista manuscrita, por desgracia perdida, que parece ser el más antiguo Índice español.^[6] De la correspondencia ulterior del Consejo^[7] resulta que el Nuevo Testamento de Enzinas figuraba en esa lista, pero que las “partes del Testamento Nuevo, de los Evangelios como de las Epístolas” que en gran número circulaban en castellano, en catalán o en valenciano, quedaban permitidas provisionalmente, “si no fuere alguno que pareciere sospechoso o por la translación o por otra causa alguna”. Después de la muerte de Tavera, las instrucciones inquisitoriales aparecen siempre fieles a estas directivas. Pero la primera vez que se remite a los tribunales un Índice impreso es el 1.º de septiembre de 1547. Este Índice reproducía el de la Universidad de Lovaina, y llevaba, a manera de apéndice, el *Memorial* de los libros especialmente prohibidos por la Inquisición española. No ha llegado a encontrarse. Parece que sirvió de base al *Rol* portugués de 28 de octubre de 1547.^[8] Pero éste no puede proporcionarnos a propósito de aquél más que indicaciones inseguras. En efecto, en la lista portuguesa se encuentran libros, como la *Moria* y el *Modus orandi*, que no figuraban todavía en el Índice español de 1551. No se puede saber, por consiguiente, si la prohibición, en 1547, se dirigía en España como en Portugal contra “los Nuevos Testamentos, *scilicet* Evangelios, Epístolas y Profecías en romance”, “cualesquiera libros que se hallaren escritos e impresos sobre la Sagrada Escritura sin declarar quién son los impresores y autores de ellos”, y por último, de manera general, contra “la Biblia en romance”. Las instrucciones del 1.º de septiembre de 1547 recomiendan solamente vigilar por que se recojan todas las ediciones de la Biblia señaladas en el catálogo de Lovaina.

Es preciso llegar al Índice de 1551 para ver prohibida —además de una multitud de biblias latinas sospechosas— “la Biblia en romance castellano o en otra cualquier vulgar lengua”. Pero todavía no se dice nada contra las traducciones parciales. En los años que siguen, parece como si todos los esfuerzos de los Inquisidores se hubieran dirigido contra las biblias latinas impresas en el extranjero, de manera particular en Lyon, con glosas sospechosas en los pasajes relativos a la justificación por la fe.^[9]



FRIDERICVS FVRIVS.

*Doctiloquos inter, Furi, non ultius Iberos,
Hesperidum per te succrevit gloria regno;
Dum magni Senecæ vestigia magna sequutus,
Magnus es in REGIS (fatis melioribus) aulâ.*

LÁMINA XVI

Fadrique Furió Ceriol.

Grabado por Philippe Galle.

El Concilio se reunió, y después se disolvió por segunda vez, sin decidir nada acerca de las traducciones vulgares de la Biblia. La Universidad de Lovaina discutió largamente la cuestión. Y aquí fue donde se redactó, en 1555, la defensa más atrevida que una pluma española haya escrito jamás en favor de estas traducciones: un diálogo latino del valenciano Furió Ceriol, intitulado *Bononia*,^[10] del nombre del teólogo ortodoxo que el autor se da por interlocutor. En ese diálogo se encuentra todo lo esencial de la *Paraclesis*. Los Evangelistas, los Apóstoles, los Padres de la antigüedad utilizaron la lengua del pueblo a que se dirigían. ¿Acaso la doctrina cristiana es tan abstrusa que sea preciso ser teólogo para comprenderla? La verdadera teología, contesta Furió, no es otra cosa que conocer a Dios y a su hijo Jesucristo, y saber la regla que nos enseña a vivir buenos y dichosos. Todo buen cristiano puede llamarse teólogo. Otro argumento muy erasmiano es que los hombres se asemejan a los libros que leen: ¿acaso va a dejárseles leer las novelas inmorales y prohibírseles la Biblia?^[11]

Pero nuestro valenciano es un espíritu tan ingenioso, tan abierto al mundo que lo rodea, que renueva verdaderamente la cuestión a fuerza de discutirla con relación a las necesidades de este mundo moderno. Una razón imperiosa de traducir la Biblia a las lenguas vulgares es, según él, la escasez de verdaderos predicadores de que adolece la humanidad entera, y de modo particular España.^[12] Y que no le vayan a decir que, si se pone la Escritura al alcance de todos, los lectores acabarán por hastiarse de ella: observa, por el contrario, que la abundancia de libros que ha hecho nacer la imprenta ha desarrollado prodigiosamente el gusto por el estudio.^[13] Que tampoco le vayan a decir que hay que dejar a las mujeres con su rueca y con su huso: las mujeres tienen alma e inteligencia como los hombres.^[14] Este sabio hace gala de ironía al hablar del pedantismo doctoral que quisiera atrincherar la Biblia tras los múltiples baluartes de las tres

lenguas, de la retórica, de la dialéctica, de la filosofía. Y retorciendo el argumento según el cual las herejías nacen de la difusión de la Biblia en lengua vulgar, él asegura que la madre por excelencia de las herejías es la soberbia racionalista de los filósofos.^[15]

Furió descuella en reducir al absurdo la tesis adversa. Todos los argumentos que se hacen contra la Biblia en lengua vulgar, dice, valen en resumidas cuentas contra la Biblia en sí. Entonces ¿por qué no prohibir la Biblia?^[16] No se quiere, dice en otro lugar, que continuemos aplicando el método de los Apóstoles. Pero pensemos en los apóstoles modernos. Supongamos que los indios pidan a Bartolomé de las Casas que les dé por escrito este Evangelio que les predica: ¿en qué lengua se lo dará?^[17] Para el escritor valenciano, la idea de multiplicar las traducciones no tiene nada de espantable. Demuestra por la reciente traducción de Castellion una admiración sin límites.^[18] Acepta en todas sus consecuencias la idea de las versiones en lenguas vulgares. Los prelados no tendrían que hacer otra cosa, cada uno en su propio dominio, sino renovar la empresa de los Setenta. Si la traducción hecha para los habitantes de Valencia no la comprenden los habitantes de Barcelona, de Mallorca o de Ibiza, que se haga una para cada dialecto. Si se teme que la traducción envejezca a medida que la lengua cambia, ¿por qué no revisarla, y aun cada diez años si es preciso?^[19] Suponiendo que haya peligro de herejía, las anotaciones pueden remediar este peligro. De cualquier cosa se puede usar o abusar: el papel de las autoridades es velar por que no haya abusos, no prohibir el uso de las cosas.^[20]

No se puede más que dar una idea de la riqueza de este libro, que es verdaderamente, como dice Bayle, un hermoso tratado. No parece haber tenido resonancias en España. Sin embargo, su publicación en Basilea, en 1556, causó cierto ruido, y el autor, según parece, no se salvó de las persecuciones sino gracias a la

intervención de Carlos V, que lo agregó a la servidumbre de Felipe II.^[21] Es posible que Furió Ceriol haya expresado en voz alta, y con lujo de argumentos completamente nuevo, aquello que muchos españoles pensaban en voz muy baja y confusamente. La doctrina oficial era, y siguió siendo, que divulgar la Biblia era sembrar la herejía.

Ésta no era sólo la doctrina de Alonso de Castro, sino la de Don Martín Pérez de Ayala, que también ataca, en este punto, a Erasmo y a los “erasmianos”:

Aquí, dice, creo oír la voz de algún erasmiano que reprueba nuestra doctrina —o mejor dicho, la de los santos— llamándola llena de soberbia. La divina Escritura, me dice, es buena y santa; ha sido dada para la salvación de los hombres; ha sido promulgada para que la comprendieran aquellos a quienes importa seguirla. ¿Por qué decís entonces que pertenece a un pequeño número, siendo así que Dios ha querido que fuera común a todos? ¿Acaso la divina Escritura no es la luz? Tiene que ser accesible a todos. Por otra parte, Pablo mismo escribe sus epístolas para la Iglesia entera, no para los teólogos y los obispos. ¿Por qué, pues, queréis robar a la comunidad de los hombres aquello que los apóstoles quisieron que fuese evidente para todos? —Pero yo respondo: ¡No! Nosotros no robamos la Escritura a los fieles, sino que no queremos que hombres carnales y sin preparación la devoren cruda so pretexto de alimentarse de ella. ¡Que oigan a los Prelados, a los Profetas y a los Doctores de la Iglesia! Que aprendan de ellos lo que les es necesario. La Sagrada Escritura es la luz, en esto estamos de acuerdo. Pero una luz que no es comprendida por todos, que debe mostrarse progresivamente. Es propiedad de toda la Iglesia, y no del primer particular que llegue. En esto se engañó grandemente Erasmo, y con él todos los que lo han seguido en ese punto.^[22]

El teólogo que más ampliamente discutió la cuestión ante el gran público fue Carranza, en el prefacio de sus *Comentarios sobre el catechismo*, en que hay reminiscencias, incluso literales, de la *Paraclesis* de Erasmo. El espíritu en que la trata está mucho más cerca del de Alonso de Castro que del de Furió Ceriol. Sin embargo, nos podemos preguntar si no cayó en sus manos el *Bononia* en Inglaterra. Él tuvo empeño, lo mismo que el valenciano, en estudiar los precedentes de la situación actual.

España tuvo sus Biblias en romance en la época en que tres religiones —cristiana, judía y musulmana— se practicaban una

al lado de otra en la Península. Después de la expulsión de los judíos, esas Biblias quedaron prohibidas al pueblo español, porque se vio que algunos conversos se servían de ellas para enseñar a sus hijos la ley de Moisés. Posteriormente, a raíz de la revolución luterana, comenzó la floración de las versiones en lengua vulgar en los países extranjeros, con su terrible consecuencia, la pululación de las opiniones diversas entre los artesanos, entre las mujeres, entre los heresiarcas mismos. Frente a las diversas soluciones para defender la ortodoxia —nueva traducción para uso de la población fiel al catolicismo (como en Alemania), tolerancia sólo para las traducciones hechas por hombres piadosos y católicos (como en Italia, Francia y los Países Bajos), supresión rigurosa de la versión anglicana (como en la Inglaterra de María Tudor)—, España, dice Carranza, optó por la prohibición general de todas las traducciones vulgares de la Escritura.

Es una cuestión grave: las palabras de la Escritura son como armas o dineros que no pueden dejarse en todas las manos. “Armas y dineros quieren buenas manos”, dice el refrán. Carranza compara también la Escritura a un vino bastante fuerte al que es preciso añadir el agua de las glosas. Como en los días de San Jerónimo, la interpretación de la Escritura es el único oficio en que se mete todo el mundo sin haberlo aprendido. Se han visto, en la misma España, ciertas mujeres que explicaban la Escritura a los hombres. Carranza, sin ser ciego a este peligro, busca una fórmula más flexible que la prohibición total. Propone hacer en la Biblia dos partes. Una, que atañe al dogma, no es necesaria al pueblo. Otra, que tiene un valor de edificación, podría difundirse ampliamente: se podrían difundir sin peligro los Proverbios, el Eclesiástico, los libros históricos del Antiguo Testamento, algunos evangelios y epístolas cuyo sentido es claro, y los Hechos de los Apóstoles. Y aun así sería bueno añadir notas marginales “para aguar el vino espiritual”.^[23]

Esta solución moderada fue tal vez también la de los predicadores del movimiento de Sevilla, si es cierto que consagraron sus esfuerzos a glosar la Escritura, no a ponerla en manos de todos. Constantino, siguiendo el ejemplo de la *Doctrina* de Juan de Valdés, agregó a la *Suma* una traducción del Sermón de la Montaña: a eso se ciñó su trabajo de traductor; lo que su espíritu quería era ilustrar con una muestra sublime esa doctrina común a los dos Testamentos, cuya parte esencial se había propuesto formular. España se contentó con las traducciones parciales admitidas desde hacía mucho tiempo, junto con algunas otras que toleró la Inquisición. Se reimprimieron ininterrumpidamente las *Epístolas y Evangelios*, libro revisado por Fr. Ambrosio Montesino.^[24] En lo que se refiere al Antiguo Testamento, la atención se concentró, como en toda Europa, en el libro de los Salmos. Las meditaciones de Savonarola sobre los salmos XXXI, LI y LXXX gozan de popularidad cada vez mayor,^[25] y al mismo tiempo, las traducciones completas del Salterio se multiplican. A la de Gómez de Santofimia^[26] sigue en 1538 la de Fray Benito Villa, benedictino del monasterio de Montserrat. Esta traducción con glosa, intitulada *Arpa de David*, se reimprime en 1548,^[27] al mismo tiempo que hace su aparición en España el *Psalterio de David* acompañado de la célebre paráfrasis de Rainer Snoy de Gouda.^[28] Por otra parte, Sebastián Gryphe, de Lyon, imprime en 1550, sin nombre de traductor, cuatro pequeños volúmenes que incluyen *El exemplo de la paciencia de Job*, *El Psalterio y Los Proverbios de Salomón* “conforme a la verdad hebraica”, y *el Libro de Jesús, hijo de Sirach, qu'es llamado el Ecclesiástico*, traducido según el texto griego.^[29] Cuando además de estas obras se hayan señalado las traducciones españolas de las *Lecciones de Job*, de las *Lamentaciones de Jeremías*, de los salmos penitenciales y de los salmos graduales, hechas según la Vulgata por el Maestro Hernando de Jarava, capellán de la reina Leonor,^[30] se habrán agotado las novedades de esta época en

materia de traducciones parciales de la Biblia, por lo menos aquellas que sobrevivieron a los rigores inquisitoriales de la época siguiente.

Se ha dicho algunas veces que la España de la Contrarreforma ignoró la Biblia. Menéndez y Pelayo contestó que había tenido maravillosas antologías bíblicas en su literatura espiritual. Se podría añadir que el erasmismo había trabajado ya de la misma manera por la difusión de la Escritura en España. En el fondo, el biblismo integral y estricto que se desarrolló en la mayor parte de las confesiones protestantes era muy extraño al espíritu de Erasmo. Nadie mejor que él estaba inclinado a hacer una selección en la Biblia, a establecer una jerarquía entre sus libros.

[31] Un Valdés, por razones diferentes, se concentra en primer lugar en las Epístolas de San Pablo, expresión de “los efectos maravillosos de la Cruz de Cristo”, y sólo después se dedica al Evangelio de San Mateo, sosteniendo que, a pesar de las apariencias, es más difícil entender bien los Evangelios que San Pablo.[32] Erasmo, por otra parte, en su larga carrera de parafrase, no hizo otra cosa que llamar indefinidamente la atención sobre un cristianismo fundamental. No hay demarcación precisa entre sus paráfrasis y sus tratados piadosos como el *Enchiridion*, libro que es, a su manera, una antología de San Pablo, de los Evangelios y de los Profetas. En esto, como en otras cosas, las traducciones de Erasmo en España preparan el camino a una espiritualidad española completamente nutrida en la Escritura, y que se presentará, en la pluma de Luis de León, como la Escritura puesta al alcance de todos.[33]

II

No hemos de pasar aquí en revista toda la literatura ascético-mística de la época de Carlos V para descubrir huellas más o menos innegables del erasmismo. Esta literatura es riquísima, y desborda en gran medida de la corriente erasmiana. Sus lazos más evidentes los tiene con la espiritualidad de la Edad Media,

de San Bernardo a Gersón. Por encima de ella, se remonta a la tradición de los Padres de los primeros siglos, que Erasmo contribuyó tanto a volver a poner en luz. Nos arriesgaríamos a volver de nuestra exploración con un abrumador bagaje de citas paralelas que nos ilustrarían bastante poco acerca de la verdadera influencia de Erasmo. Después de una larga frecuentación de los escritores espirituales de la época, esa influencia nos parece que se ejerce, sobre todo, a propósito de dos grandes temas que Erasmo supo hacer suyos: el de la preparación para la muerte y el de la oración en espíritu opuesta a las ceremonias. A estos dos grandes temas nos limitaremos, con la esperanza de no dejar escaparse nada esencial.

Un artículo memorable,^[1] al cual tendrán que volver los historiadores todavía durante mucho tiempo, ha demostrado de manera impresionante el papel desempeñado, en los orígenes de la Reforma, por “la gran cuestión de la seguridad ante la muerte”, en particular ante la muerte repentina. Confesión, purgatorio, satisfacción de los pecados, todos los grandes debates de la época —inclusive la justificación por la fe— están como centrados en torno a esa terrible inquietud. Este punto de vista nuevo y profundo encuentra su confirmación en la *Preparación para la muerte* de Erasmo, libro que con todo derecho se puede considerar como su testamento espiritual, y que ha sido injustamente descuidado por los historiadores de su pensamiento religioso.

Se sabe que este tratado se compuso a petición de Thomas Boleyn, Conde de Rochford, a quien se dedicó en 1534, y que no pensaba experimentar tan pronto su eficacia. Menos de dos años después, el embajador Chapuis podía contar a Erasmo la ejecución del Conde. En la misma carta le daba cuenta del fin de Catalina de Aragón, y le decía cuánto consuelo había bebido la reina repudiada en la *Praeparatio ad mortem*.^[2] Pero este interés anecdótico es el menor interés del libro. Erasmo, en la víspera de Navidad de 1533, lo anunciaba a sus lejanos amigos sevi-

llanos con estas simples palabras: “Mi ocupación presente es seria: podréis ver de qué se trata según el librito que recibiréis junto con esta carta. Es una cosa que se llama *La preparación para la muerte*”.^[3] Ya había pasado el tiempo de reír. Si su pensamiento no había variado desde los *Coloquios*, la ironía del *Funus* no venía ya muy a cuento. El hombre a quien Erasmo preparaba a la muerte era cualquier hombre, y ante todo él mismo.

Hay en estas páginas^[4] una gravedad, una unción singulares, que recuerdan los más hermosos momentos del *Enchiridion*; pero con algo más solemne y más sereno. La meditación platónica de la muerte se junta con la impaciencia de San Pablo que llama a la muerte libertadora. Aquí reinan la fe, la esperanza y la caridad:

... hagamos, pues, mientras vivimos este ensayo de la muerte, revivando la centella de nuestra fe, para que creciendo della juntamente con la caridad salga honrosa esperanza. Ninguna cosa destas tenemos de nuestra cosecha: dones son de Dios; si nos faltan, con continuas oraciones y ruegos las debemos pedir; si las tenemos, por la misma manera las debemos conservar por que crezcan.^[5]

Esta fe de los hombres en la gracia que los justifica es la verdadera fuente de la seguridad ante la muerte. La universalidad de la condición mortal, la brevedad vertiginosa de la vida, se evocan en una meditación que está muy emparentada con la de Jorge Manrique, y que, como ésta, se eleva a la esperanza de la resurrección.



Libro del Alpare

10 que se deue hazer pa
ra bien morir.

1535.

LÁMINA XVII

La Preparación para la muerte.

Traducción dedicada a Don Juan de Zúñiga y Avellaneda.

Burgos, Juan de Junta, 10 de abril de 1536.

¡Ay! El solo pensamiento de la muerte corporal nos hace temblar, porque vivimos sumergidos en una doble muerte, privados del Espíritu de Dios, y ya hijos del infierno. La esperanza es la única fuerza capaz de separar a los pecadores del infierno. Pero esa esperanza tiene que nutrirse de fe y caridad, y no ha de ser frívola. No hay que dejar para mañana el cuidado de reformar la vida. ¿Quién sabe si viviremos mañana?

Otro dice: algún día por ventura me meteré fraile. Allí lloraré mi mala vida; entre tanto, gozar quiero del mundo. Dime, dado caso que no te falte la vida, ¿quién te asegura esa voluntad que quieras después cambiar tus deleites por áspera penitencia? ¿Piensas que esa intención estará siempre en tu mano? Sola la gracia de Jesucristo es la que da reconocimiento al pecador.^[6]

Dios no quiere que esperemos la amenaza de la muerte para que nos preparemos a ella. A algunos les da miedo hacer su testamento. ¡Como si no fuera mejor llegar a la muerte libres de todo cuidado material! ¡Como si no fuera mejor arreglar los procesos, perdonar las injurias, dar lo superfino a los pobres, sin esperar a encontrarse en artículo de muerte! Si nos preparáramos así, no tendríamos miedo de la muerte repentina. En lugar de rezar incesantemente *A subitanea et improvisa morte libera nos, Domine*, ¿por qué no pedir al Señor que nos libre de nuestra mala vida?

Por otra parte, ¿cómo podemos llamar imprevista una muerte que sin cesar se nos está recordando? Con arte sobrio e ingenioso, Erasmo nos la muestra espiándonos, cercándonos por todas partes. Ciertamente, el día de nuestra muerte nos está oculto. Pero ésa es una prueba del amor que Dios nos tiene. Se diría que nosotros queremos elegir nuestra hora y nuestra manera de morir. ¡Ah! Desconfiemos de todo eso: bien puede suceder que un bandolero que muere descuartizado vaya a reunirse con los ángeles, mientras que otro, que muere revestido del hábito fran-

ciscano y a quien se entierra religiosamente, caiga a los infiernos. Dios es único juez en esa materia.

Algunos conceden gran importancia a la confesión final y plenaria seguida de la comunión y de la extremaunción. Pero ¿por qué esperar el momento del sueño eterno, cuando todos nosotros podemos hacer nuestro examen de conciencia y confesarnos cada día a Dios antes de acostarnos? No se diga que no hay tiempo: “Para cosa tan necesaria basta menos de un cuarto de hora. No es cosa larga decir: *Domine, peccavi. Miserere!* Y basta esto si de corazón se dice”. Si a ello se une la confesión sincera a un sacerdote, tres o cuatro veces por año o con mayor frecuencia, no habrá razón para atormentarse por la confesión en artículo de muerte. Y en cuanto a la comunión, es muy cierto que en la hora suprema es gran consuelo contemplar la muerte del Señor y la comunión de toda la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo. Volviendo una vez más sobre aquella gran imagen del cuerpo místico, Erasmo recomendaba prepararse a esa contemplación postrera con la comunión frecuente, que nos recuerda a la vez el amor infinito de la cabeza por sus miembros y la asociación estrechísima de los miembros entre sí.

Todo el bien que hay en el cuerpo, de Cristo que es nuestra cabeza descende, y todo el bien del cuerpo es común a todos los miembros; como vemos en cualquier cuerpo de cualquier animal, que la salud de un miembro es salud de todos, y doliéndose un miembro se duelen todos. Esto es lo que en el Símbolo de los Apóstoles llaman la *Santa Iglesia y Comunión de los Santos*. Porque no es menor la gracia en el cuerpo místico de Jesucristo que la vida en el cuerpo natural de los animales. Devotamente lo hacen los que estando en el artículo de la muerte envían a rogar a los monesterios que nieguen por ellos, pero mayor consuelo es que piense el enfermo que toda la Iglesia tiene cuidado dél, como de miembro suyo.^[7]

Esta Iglesia es invisible, pero ¿qué importa? Tampoco vemos nuestra alma, que anima nuestro cuerpo. Para que sus lectores se formasen en estos piadosos pensamientos, aprobaba unos como ejercicios espirituales que enseñaban desde la infancia a conmemorar los diversos momentos de la Pasión.

La muerte no toma desprevenido al *soldado* de Cristo. Éste está sometido a su capitán con un temor que nada tiene de servil, un temor que engendra esperanza y buenas obras: “El temor que anda en compañía de la justicia hace que desconfiemos de nuestras propias fuerzas y que con mucha alegría nos ejercitemos en bien hacer, mediante el favor del Espíritu Santo, y que con mucho cuidado conservemos sus dones”. Pero la muerte es la gran “tentación”, la prueba suprema a que Dios somete a los suyos. Erasmo enumeraba las múltiples formas de que se reviste esa tentación. Apuntando sin duda a una especie de inmoralismo luterano, que más de una vez había denostado, se extendía en buen número de páginas acerca de la falsa y frágil seguridad de los que dicen: “Cristo nos prometió la vida y pagó por nosotros pecadores, y no va nada que nuestras obras sean malas o buenas. Basta... que creamos que seremos salvos”. Examinaba en qué consiste la fe en las promesas de Cristo, y concluía que la confianza de los hombres piadosos iba siempre unida a un religioso temblor, salvo el caso de algunos hombres excepcionales.

Y por tanto, los que dicen: *cree que serás salvo y salvarte has*, dos veces pecan. Porque si lo entienden de cualquiera fe, mienten, y si de la fe viva, neciamente dicen “cree”, como que estuviese en mano de cualquiera creer cuando quiere.^[8]

Después volvía al tema de las disposiciones más precisas que reclama la proximidad de la muerte. Ante todo, arreglar lo más sencillamente que sea posible los negocios terrenos si no se tienen herederos directos en quienes descargarse de ellos; en seguida, hacer una confesión breve y sincera a un sacerdote, si las circunstancias lo permiten, y en caso contrario a Dios, “el cual por su misericordia recibirá la voluntad por obra y suplirá con su gracia la falta de los sacramentos”. Erasmo tranquilizaba con acopio de argumentos a los que se sienten atormentados por el temor de morir privados de la confesión sacramental, de la Eucaristía y de la extremaunción:

En verdad que es de buen cristiano desear que ningún sacramento le falte en la muerte, porque son grandes consuelos para el alma y grande esfuerzo para nuestra confianza, y de buen cristiano es cumplir todas las obras justas. Pero a todo sobrepuja desear fe y caridad, sin las cuales no aprovechan los sacramentos. Por las señales exteriores no debemos juzgar a ninguno, si no nos constase haberlas dejado por menosprecio o por negligencia, que a las veces iguala con menosprecio. Yo pienso que muchos, sin absolución de sacerdote, sin la Eucaristía, sin la extremaunción, sin exequias ni mortuorios se han ido derechos a la gloria, como son los que mueren captivos entre moros, en batallas, en la mar, o en lugar do no pueden usar de los sacramentos, y que muchos con todas estas cerimonias cumplidamente hechas, y aun enterrados cabe el altar mayor, se van derechos al infierno.^[9]

Erasmus se rebelaba contra el hábito de atormentar a los moribundos arrancándoles confesiones minuciosas. Una confesión breve, un ardiente deseo de confesión son suficientes... y el perdón. Si se requieren las buenas obras, ninguna obra más eficaz que perdonar, desde el fondo del corazón, a aquellos que nos han ofendido.

El consuelo por excelencia, en la hora suprema, es Cristo puesto en la cruz, “bandera triunfante, bandera de vitoria, bandera de gloria sempiterna”. Alma, escucha las promesas. *Audi, filia!* Dios promete la paz *sobre sus santos*. Aquí la flaqueza humana vuelve a caer exclamando: “¡Oh perdido de mí! Lleno estoy de pecados: ¿cómo puedo yo estar en la compañía de los santos?”. Pero Él no dice *sobre los santos de la ley*, sino *sobre sus santos*: sus santos son aquellos que Él ha santificado por su Hijo...

Oye agora el triunfo: *Cantaré al Señor que me hizo bien*. Quien no tiene bienes propios por que cante, cante por los bienes que de balde le ha dado Dios mediante su Hijo. Si confiamos en nuestras buenas obras, gozarse ha nuestro adversario, pero si ponemos la áncora de nuestra esperanza en Jesucristo, caerá nuestro enemigo.^[10]

Frente al auxilio de la Cruz, Erasmus pinta las tentaciones del Demonio, que trata de minar la confianza del moribundo encariéndole “cuán grande es la majestad y justicia de Dios, y cuántas veces... la ha ofendido y menospreciado”, que tienta su fe sugiriéndoles dudas sobre la autoridad de la Escritura y sobre

los dogmas. A todos estos ataques hay que responder, sin disputar, con un simple *Abi retro, Satanás!* Dos moribundos fueron tentados por el Diablo acerca de los artículos de la fe: uno era un filósofo que escuchó los argumentos del enemigo, vaciló y se perdió; el otro era un buen hombre que, a todos los ataques, respondió que creía “lo que cree la Iglesia”. — “¿Pues qué es lo que cree la Iglesia?”, le replicó luego el Demonio. — “Lo que yo creo”, dijo el moribundo. El Diablo no pudo hacerlo salir de allí. Que este hombre sencillo sea nuestro modelo en las tentaciones contra la fe. El alma fiel tiene también respuestas listas contra las tentaciones de desesperación: inquebrantablemente se confía a Dios, a su misericordia, a la comunión de los santos. Si la tentación toma el camino del orgullo, la respuesta es afirmar nuestra indignidad:

Si dice [el tentador]: “Mucho has rezado, mucho has ayunado, áspera vida has hecho, muy limosnero has sido”, diga: “Todo eso y más hicieron los fariseos y se condenaron. Si algún bien yo he hecho, de Dios me ha venido”.^[11]

Al buscar todo aquello que aumenta la fe en la misericordia divina, y al expulsar todos los vanos terrores, Erasmo no podía menos de encontrarse con el terror del Purgatorio, que generalmente se combate con tan malos remedios. En lugar de pretender tranquilizar a los hombres contra el fuego del Purgatorio con bulas que se compren, es ya preferible persuadirles que se atenúan los sufrimientos de ese lugar gracias a misas, oraciones o limosnas. Pero

el más eficaz de todos los remedios es que el enfermo mismo ponga toda su fe, su confianza, su amor, su corazón en Dios y en el prójimo, y que de muy buena voluntad perdone a todos los que le han ofendido, y que sufra la enfermedad, los dolores, los trabajos, la muerte por amor de Jesucristo, sometiéndolo todo a la voluntad divina, confiando que Dios no castiga dos veces un delicto, y que Jesucristo pagó por nuestros pecados en el madero de la cruz.^[12]

La palabra suprema del moribundo es la palabra de Cristo agonizante: *In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum.*

Los miembros no pueden sino conformarse a la cabeza.

En una elocuente peroración, Erasmo proponía como supremo ejemplo la preparación de Cristo a la muerte; evocaba, según el cuarto Evangelio, su testamento espiritual, en seguida la soledad y las tentaciones del Huerto de los Olivos, y finalmente, la oración y el recogimiento vencedores de la tristeza: *Hágase tu voluntad y no la mía*.

Subamos, en fin, desnudos con el Señor a la cruz, despojados de todas las aficiones terrenales, elevados en el amor de la vida celestial, para que podamos decir con Sant Pablo: *El mundo está crucificado en mí, y yo al mundo*. En esta cruz, enclavados con tres clavos, de fe, de esperanza, de caridad, perseveremos constantemente en la pelea contra Satanás hasta que, habiéndole vencido, digamos: *In manus tuas Domine commendo spiritum meum*, y con estas palabras pasemos a la eterna bienaventuranza, mediante la gracia y favor de nuestro Redemptor Jesucristo. A quien con el Padre y Espíritu Santo sea gloria eterna. Amén.^[13]

La *Preparación para la muerte* gozó de éxito tan vivo en España, que tuvo, desde 1535, dos traductores. El primero, que dio a la luz su traducción en Burgos con el título de *Libro del aparejo que se deue hazer para bien morir*, guardó el anonimato. Era, a juzgar por la epístola dedicatoria, un capellán o un protegido de Don Juan de Zúñiga y Avellaneda, Gran Comendador de Castilla, gobernador del príncipe heredero y mayordomo de su casa. Según sus palabras, había concebido el designio de ofrecer a Don Juan y a su mujer Doña Estefanía de Requeséns^[14] un libro sobre el tema de la preparación para la muerte. Había pensado traducir el tratado de San Ambrosio. Pero lo había detenido el pensamiento de que males actuales tenían necesidad de remedios nuevos, y el libro de Erasmo había llegado muy a propósito. Lo tradujo con cierta libertad, haciendo ligeras ampliaciones en los lugares en que el texto le parecía poco explícito. Pero no retrocedió ante ningún pensamiento del autor; su prefacio demuestra, inclusive, que no sentía el menor embarazo para reaccionar contra las supersticiones con que se traficaba a la cabecera de los moribundos. Por otra parte, leyó a Erasmo

con ojos muy ortodoxos, y de su lectura sacó en limpio que “el principal aparejo para bien morir es limpiar la conciencia muchas veces con sacramental confesión”. Por esto es por lo que creyó bueno completar la *Praeparatio* con un manualito de confesión, más manejable que los tratados existentes, y que se reduce, a decir verdad, a un formulario sin complicaciones inútiles, para uso de los penitentes. Este pequeño volumen, completado con un sermón de San Juan Crisóstomo, es un monumento curiosísimo de la piedad ilustrada que reconocía a Erasmo por maestro.^[15]

El otro traductor de la *Praeparatio ad mortem* nos es ya bien conocido: es el Maestro Bernardo Pérez. Su traducción, que apareció en Valencia, se intitula *Preparación y aparejo para bien morir*.^[16] La dedica a la joven duquesa de Gandía, Doña Francisca de Castro, en una ingeniosa epístola en que desenvuelve largamente la idea de que la vida terrestre es una “preñez de naturaleza”:

Cuando el hombre nace del vientre de su madre, entra en el vientre de naturaleza, y cuando el hombre muere es el parto de naturaleza... Alta filosofía es decir que el hombre tiene dos concebimientos, dos vidas y ninguna muerte.

El nacimiento final, que nosotros llamamos muerte, es un paso peligroso en que estamos en peligro de muerte verdadera, es decir, de muerte eterna. Es preciso preverla como una madre previsora prepara la canastilla de un niño antes de su nacimiento. Tenemos que prepararnos vestidos espirituales, y en primer lugar purificarnos, despojarnos del viejo Adán y bañamos en lágrimas de arrepentimiento. Pues bien, Erasmo ha preparado estos vestidos espirituales para todos los hombres. Pero esos vestidos estaban guardados en el cofrecillo del latín: el Maestro Bernardo Pérez lo ha abierto “con la ganzúa de nuestro romance”. Su traducción, en efecto, es flexible, fácil, viva, y, en conjunto, muy fiel al original. Apenas si suprimió algunas pullas que hubieran podido escandalizar, una contra las bulas y otras contra

las Horas de Nuestra Señora. Una sola vez lo sorprendemos añadiendo una glosa (¡y cuán significativa!) para subrayar que la fe viva es don de Dios.^[17]

Por sí solo, el éxito de semejante libro dice bastante acerca del sentimiento religioso que florece por entonces en España. Pero la *Praeparatio* encontró en este país algo mejor que traductores y lectores. Inspiró una obra que se tiene, con todo derecho, por la obra maestra de la literatura ascética española en la época de Carlos V, la *Agonía del tránsito de la muerte*^[18] del toledano Alejo Venegas. Si el autor no creyó necesario confesar su deuda con Erasmo, no por ello es menos evidente la deuda. Su silencio en este punto se explicaría suficientemente por el hecho de que escribía muy poco tiempo después de la muerte de Erasmo —esa muerte sin sacerdote que era una desdichada ilustración de la *Praeparatio mortis*—, y cuando Vergara no había acabado de expiar su crimen de erasmismo. Sin haber tomado personalmente parte activa en el movimiento erasmista, tenía lazos con él. Somete su libro, antes de imprimirlo, al juicio de Fr. Dionisio Vázquez. Es amigo de Beteta y está comprometido, por sus relaciones con Juan López y con Castillo, en el asunto de los apóstoles del Almirante de Castilla.^[19] Por lo demás, su *Agonía* no es una imitación deliberada de la *Preparación* de Erasmo. Él mismo declara que concibió la idea de su libro el 1.º de junio de 1536, con ocasión de la muerte de Don Diego de Mendoza, conde de Mélito. Tal fue, no hay razón para dudarlo, la ocasión que hizo germinar en él la idea. Pero estaba singularmente predispuesto para su tarea por la lectura de la *Praeparatio mortis*, de la cual había quedado completamente impregnado.

Aun en caso de que no hubiera semejanzas más decisivas entre ambos libros, el autor de la *Agonía* traicionaría ya la filiación erasmiana de su sentimiento religioso por el uso que hace de la imagen del cuerpo místico cuyos miembros son todos los cristianos y cuya cabeza es Cristo. Tal vez en otros países haya sido

popularizada esta imagen por otros escritores antes de serlo por Erasmo. Pero en España aparece como un rasgo erasmiano por excelencia, y bastaría casi por sí solo para fechar un libro. Desde las primeras páginas del suyo, Venegas se muestra hermano espiritual de un Valdés o de un Constantino por la manera como caracteriza la vida cristiana: “No es otra cosa cristiano sino el hombre que en esta vida mortal... imita cuanto puede la vida de Nuestro Redemptor Jesucristo”. “Las obras del cristiano más son trabajo de nombre que carga de gravedad”, pues “son dos los que obran, el principal de los cuales es Dios y el hombre es el instrumento en quien y con quien Dios hace las buenas obras”. La vida del cristiano es una serie de milagros que tienen su fundamento en la fe. El hombre, criatura que resume a todas las demás, es el medio por el cual Cristo atraerá todas las cosas hacia Sí. Por eso

cualquier cristiano en el bautismo se hace miembro fiel de la cabeza, que es Cristo Nuestro Redemptor, capitán e maestro así de la Iglesia militante de acá como de la triunfante del cielo, en la cual Iglesia de gloria se trasladará el cristiano que de la Iglesia de acá se partiere con gracia. La cual nunca se niega al que se quiere conformar en la vida en todo lo que pudiere con la vida de Nuestro Redemptor Jesucristo, cabeza de toda la Iglesia.^[20]

No buscaremos a lo largo del libro los múltiples afloramientos de esta metáfora, que está sobreentendida en todas sus páginas. Llamemos solamente la atención sobre el papel que tiene en los capítulos X y XI, a propósito de “la Pasión de Nuestro Redemptor Jesucristo, con que el cristiano se debe conformar, así para ser miembro fiel como para consolar sus pasiones con ella”,^[21] capítulos en que Venegas se ha acordado, evidentemente, de la hermosa conclusión de la *Praeparatio mortis*. Y observemos finalmente la manera tan personal como vuelve a exponerla en la *Breve declaración de las sentencias y vocablos oscuros* que sirve de apéndice a su libro, en donde dice que Nuestra Señora es “el cuello entre la cabeza y el cuerpo”.^[22] La sutileza española

y la rica imaginación de Venegas nos debían esta variación sobre un tema inmortal.

La *Agonía* es un libro mucho más largo, mucho más ambicioso también, que la *Preparación* de Erasmo. No concluye con el postrer aliento del agonizante, o, como dice Venegas, del agonista. Sus tres últimas partes se consagran a la suerte de las almas después de su salida del cuerpo, a los sufragios con que acuden en su ayuda los vivos y a los consuelos por la muerte de los seres amados. Sólo en la segunda y en la tercera coincide con la *Praeparatio*; una de ellas trata de la preparación para la muerte y la otra de las luchas espirituales que sostienen el Demonio y el agonista. Es preciso mostrar rápidamente qué ha pasado en manos del toledano con el material suministrado por Erasmo.

Se diría que se multiplica a fuerza de ingeniosas divisiones, y también gracias a una abundancia verbal por la cual Venegas se une con la escuela de Guevara.^[23] Las ideas puestas en luz por Erasmo se vuelven a encontrar aquí, aunque un poco sumergidas bajo ese torrente, y a veces transmutadas: la meditación de la muerte, que es aspiración de un vivo a la muerte, resulta una unión paradójica de la muerte corporal y de la vida de la gracia en una misma persona.^[24] La crítica de la idea de muerte repentina está casi borrada. Por el contrario, la del beneficio de Dios que nos deja ignorar la hora de nuestra muerte, se desarrolla con argumentos completamente nuevos,^[25] y Venegas, con evidente reminiscencia del *Funus*, sostiene que la misericordia de Dios se manifiesta hasta en el carácter terrible de la muerte, que guarda a los hombres del suicidio. El error de los que dejan para más tarde el hacer penitencia se compara curiosamente con el parto del erizo, “que mientras más se dilata es peor a la madre, a causa de las púas de su hijuelo, que cada día más se le paran más duras; y tanto se puede dilatar el parto, que mate a la ma-

dre”.[26] Sobre este mismo tema se incorpora una elocuente digresión sobre la pereza, en el estilo de Guevara.[27]

Lo que no era en Erasmo sino indicación bastante rápida —el testamento, el médico—, se hace materia de ocho capítulos,[28] y el espíritu mismo resulta bastante cambiado. Se lee allí que “el tiempo del testamento es todo el tiempo de la vida”; Venegas llama sutilmente “testamento práctico”, es decir, *en acción*, aquel que el cristiano ejecuta personalmente en el curso de su vida, gastando sus bienes en fines piadosos mientras es todavía dueño de ellos. Pero se extiende largamente sobre el testamento “teórico”, que consiste en disposiciones escritas. La ocasión es demasiado buena para filosofar con Bartolo acerca del valor del testamento, o para discutir con Gabriel Biel la cuestión de “cuál es mejor, dejar capellanías perpetuas de misas, o toda la limosna que montaría la renta de las tales capellanías hacerla decir de misas que se digan en breve tiempo”,[29] cuestión que dejaría a Erasmo bastante indiferente.

Venegas habla en seguida del Santísimo Sacramento y de la extremaunción.[30] Él también se esfuerza en luchar contra la desesperación y el temor. Pero, como se adivinará, no habla ya de los que se sienten torturados por el miedo de morir sin sacramentos. Lo que quiere, sobre todo, es reconfortar a aquellos que han aplazado su confesión hasta el último momento. En cambio, los efectos de la Eucaristía se celebran en términos que recuerdan los de Erasmo:

Es memorial de la Pasión sacratísima, por lo cual inflama el ánima del verdadero cristiano, e juntamente le da virtud de paciencia. Es espiritual mantenimiento del ánima, y por eso convierte en sí al que le recibe. Tómake debajo de especie de pan y vino, y por eso hace al verdadero recipiente por la unión muy íntimo a Cristo, y por la comunión le hace concordar con el prójimo.[31]

La parte consagrada a la lucha del agonista con el Demonio es la que justifica verdaderamente el título del libro. El esbozo suministrado por Erasmo se ha transformado aquí en un fresco

vasto y complicado, escolásticamente compuesto con gran número de divisiones y subdivisiones. No le basta a Venegas clasificar las tentaciones según las virtudes atacadas por ellas. Tiene que enumerar uno por uno los vicios particulares de la nación española, los diferentes estados, los oficios manuales, las ocasiones, los diversos temperamentos, todas las circunstancias a que puede aferrarse el Demonio. Este sentido de la humanidad concreta no es uno de los menores encantos de su libro. Las tentaciones, de que hablaba sobre todo la *Praeparatio*, se clasifican entre los ataques del segundo género, “que son unas veces por temor y otras por falsa seguridad y confianza”.^[32] “La segunda tentación del segundo género, que es de la vanagloria”, se expone en páginas en que Venegas se muestra profundamente de acuerdo con Erasmo acerca de la nulidad de las obras que carecen del sello de la justificación divina:

En tanto nuestras obras son justas en cuanto participan y se encorpan en la justicia divina, que por su misericordia infinita justifica a los pecadores que a ella con verdadera humildad se acogieren; y el que fuera desta justicia pensare que por sus buenas obras ha ganado la gloria, será abatido del pináculo de las obras en que subió a manera de fariseo, que hacía caudal de sus obras y se quería justificar delante del acatamiento de Dios...^[33] Dice el soberano juez que juzgará las justicias, para que claramente parezca la carcoma que estaba escondida en las buenas obras. Allí se juzgarán las primas y las completas, con qué intención se dijeron. Allí se discutirán los ayunos, con qué título se ayunaron. Allí se verá si las colaciones de unos fueron legítimas cenas de otros. Allí se verán las limosnas, si se dieron con título de caridad o por sonete de magnificencia y liberalidad. Allí se verá el casar de las huérfanas, si fue con entrañas de caridad o por zurcir el daño pasado. Allí se verá la fábrica de hospitales, si nació del socorro de pobres o de haberlos hecho primero. Allí verán los altos y los buenos sermones, si fueron sembrados en la viña de Dios o fueron echadizos para plantar en la propia heredad de la estima. Allí se verá si el hábito hizo a los monjes o los monjes al hábito. Allí se verá si la persona hizo al oficio o el oficio autorizó a la persona. Allí se verá si los magistrados y sacerdocios con celo evangélico aprovecharon a sus súbditos conciudadanos, o si por punto de honra se encastillaron en sus oficios para enseñorearse de los menudos, y desde el oficio de la administración hacer guerra a sus émulo y competidores, presumiendo vengar las propias pasiones con auctoridad colorada del público oficio. Finalmente, en aquel justo juicio se juzgarán las justicias, que en los pecados líquidos y patentes clara está la sentencia.^[34]

Hermosa página, en que el virtuosismo verbal se eleva a verdadera elocuencia, y que es —hay que convenir en ello— enteramente fiel a la incesante enseñanza de Erasmo contra el fariseísmo.

Venegas desarrolló también con bastante amplitud el capítulo de las tentaciones contra la fe. En estas páginas se lee de ciertos hombres doctos que, habiendo practicado “el arte de sofistería y arte de argumentar..., piensan que sabrán responder al Diablo” y se pierden lastimosamente. En ellas se lee la respuesta invencible: que el cristiano “varonilmente profese de tener y creer todo lo que tiene y cree la santa madre Iglesia, así como se contiene en el Credo”.^[35] Pero he aquí unas armas nuevas, caras a Valdés: esas oraciones evangélicas, como “Augmentadnos, señor, la fe”, o bien “Ayudad, Señor, a la imperfección de mi fe, y ayúdame a creer”.^[36] Será necesario leer también, después de esto, las páginas acerca del “amor gratuito”^[37] y de la necesidad de pedírselo a Dios, para saber hasta qué punto está penetrada la religión de Venegas del sentimiento de la gracia. Ya hemos dicho de esto lo suficiente para que cualquiera se dé cuenta de lo que su grueso libro debe al opúsculo de Erasmo. Hay que agregar que el tema de la muerte cristiana toma, en el toledano, un acento indiscutiblemente católico de que carece en las páginas del gran conciliador. A un sentido más vivo de los sacramentos se une una fe más precisa en las oraciones de las personas más directamente relacionadas con el agonista, en la intercesión de la Virgen, en el apoyo de los santos que se han escogido como patronos.^[38] El mundo sobre el cual se apoya el alma no es un hormiguero de almas anónimas perdidas en el gran cuerpo místico de la Iglesia. Allí están los diferentes santos con sus milagros propios.^[39] Allí están las almas del Purgatorio, que se interesan por lo que hacen en la tierra sus parientes y sus amigos. Toda la jerarquía de los sufragios que sirven para soco-

rrer a las ánimas —misas, indulgencias de toda especie— hace su papel según la creencia tradicional.

Así se explica quizá que nunca se haya pensado en buscar en la *Agonía* de Venegas una inspiración erasmiana que, no obstante, se encuentra en ella sin duda alguna. Difícilmente se puede admitir que el autor no se acuerde del *Modus orandi* cuando habla de la vanidad de los sepulcros que penetran de los cementerios en las iglesias y en las capillas: “E allí, dice, por la ambición de los vivos subieron al coro; e si mucho dura el siglo, los sepulcros vendrán a ser los altares, como si aquél fuese más vecino del cielo cuya sepultura está más vecina al altar”.^[40] ¿Y qué decir de esta áspera invectiva contra los acaparadores, contra los traficantes que creen cumplir con Dios mediante algunas devociones?

Llégase otro año y tornan a hacer la fiesta de Sant Roberto, porque son devotos de la cueva de Sant Patricio que está en la isla de Ibernía; e con gastar seis o siete reales que de avemarías los llevan en el sermón, piensan que tienen buen título de tomar a los tractos de su Sant Simón que profesan y a los cambalaches de la señora de Santa Mamona, que por tener a marido y mujer de su bando en el martirologio de sus tra-pazas y solapados engaños canonizaron... Allégase junto con esto que dicen que tienen bulas de más de diez años; que cada una les da indulgencia plenaria *toties quoties*, con que mueran con señal de cristianos. Demás de todo lo sobredicho, han hecho decir las misas de Sant Amador y de las once mil vírgenes, con todo el número de candelas que estatuyó su padre Marforio refrendadas en Monte Caballi. Allégase a todo esto que han rezado tantos años la oración del conde y la oración de la emparedada. Ítem, traen consigo una nómina con un escripto que dice: *Si ergo me quaeritis*, junto con ciertas reliquias que dicen que son parte de una muela del robusto Sansón, con un poco de malla de los armados que guardaron el sancto sepulcro. Demás de lo sobredicho, tienen unas cuentas que no quedó pared en Sant Juan de Letrán a que no llegárase, con todas las grutas del Panteón, en las cuales han hecho rezar a ciertos ciegos que tienen salarizados, por que cada mañana les recen a la puerta. Y sobre todo han oído siete misas nuevas, que dicen que el que las oye no puede ser perdido. Con éstas y otras perdonanzas que han ganado en su vida, según su cuenta, tienen ganados todos los años de purgatorio, porque sumados pasan de más de diez mil cuarentenas. Por donde piensan que les pueden sobrar perdonanzas de que pueden hacer mercedes a sus amigos por vía de traspaso, y entretanto que se haga el descargo por vía de expectativa.^[41]

Frente a una página como ésta, no es fácil decir en qué difiere la actitud de un Venegas hacia las devociones de la de un Erasmo o de un Alfonso de Valdés. Para él, como para ellos, el culto de los santos no es respetable si no consiste en primer lugar en la “imitación del camino por donde caminaron al cielo”, y quiere que, si alguien los invoca, les pida “el socorro universal de la Iglesia católica y después el suyo particular. Y desta manera se honran los sanctos en Dios, que no banderizándolos, como hacen los paniaguados de los señores que viven a los respetos y a los puntos del mundo”.^[42] Lo que separa a un Venegas de los erasmistas militantes es probablemente la seguridad tranquila y el rigor escolástico con que profesa las creencias hereditarias en toda su extensión, aunque reprobando al mismo tiempo las desviaciones que estas creencias sufren en almas insuficientemente cristianas. Volveremos a encontrar hermosos ejemplos de este erasmismo fundamentalmente ortodoxo.

El empuje dado a la literatura ascética por la *Praeparatio mortis* de Erasmo no muere en Venegas. Éste, a su vez, influye visiblemente en el adaptador castellano del *Llibre de les dones* de Francesc Eximeniç: el *Carro de las donas*, que sale a la luz en Valladolid en 1542, aparece enriquecido con un quinto libro que trata de la *Preparación de los cristianos a la muerte*, y en el cual el recuerdo de la *Agonía del tránsito de la muerte* parece superpuesto a algunas reminiscencias de la *Praeparatio mortis* y del *Enchiridion*.^[43] La *Doctrina cristiana* del dominico Valtanás ofrece también hermosas páginas acerca de la muerte en que se encuentra más de una idea común a Venegas y a Erasmo.^[44] Esta corriente erasmiana de preparación para la muerte^[45] contribuyó, sin duda, a renovar la dirección espiritual en la España de Carlos V. Bien pudiera ser que Carranza erasmizara en este punto, como en tantos otros, si en efecto supo liberar a Fr. Domingo de Rojas del terror del purgatorio y reconfortar la agonía

del Emperador, en Yuste, concentrando sus últimos destellos de atención en la imagen de Cristo salvador.^[46]

III

Tenemos que hablar ahora de la literatura de oración, campo inmenso, bastante poco explorado, del cual, entre una pululación de obras secundarias que se hace cada vez más densa a partir de 1545, se ven surgir los primeros grandes libros que no tardarán en reinar sobre la Europa de la Contrarreforma. A primera vista, la relación del erasmismo con este nuevo brote de la espiritualidad española no tiene nada de misterioso para quien sabe cómo el erasmismo se injertó en un iluminismo preexistente. El auge del movimiento erasmiano no pudo hacer otra cosa, evidentemente, sino reforzar la tendencia a exaltar lo interior a expensas de lo exterior, y la oración mental a expensas de la vocal y ritual. La dificultad comienza cuando se quiere distinguir en este conjunto tan confuso y tan rico una corriente propiamente erasmiana, junto con la contra-corriente ortodoxa que no podía menos de excitar. Ya hemos estado adivinando estas corrientes solidarias, mucho antes de percibir las claramente. Pero no fue una sorpresa cuando, en 1934, tuvimos en nuestras manos un *Tratado de la oración* traducido de Erasmo y publicado en Sevilla a fines de 1546.^[1]



LÁMINA XVIII

Tratado de la oración (Modus orandi).

Sevilla, Andrés de Burgos, 1.º de diciembre de 1546.

Staats-Bibliothek de Munich.

El *Modus orandi*, pues de este libro se trata, había sido descuidado por los primeros traductores. Tomaba actualidad nueva ahora que toda España estaba seducida por la oración. Nos gustaría poder situar al anónimo traductor, ya sea entre los clérigos y seglares que gravitan en torno a Egidio y a Constantino, ya entre los frailes enamorados de la interioridad, y titubeantes entre la vía erasmiana y una vía más ascética. El traductor nos habla sólo de las virtudes de la lectura sagrada y de la oración continua; nos muestra cómo ésta ha sido practicada a través de las edades por hombres admirables, valerosos y llenos de amor, cuya vida toda fue una oración perpetua. Él mismo ha elegido este camino para su salvación, y ha querido atraer a ese camino a los demás hombres; por eso ha traducido ese breve tratado compuesto por Erasmo, “varón no menos docto que espiritual, y del bien cristiano celoso”. Lo ha dividido en veintitrés capítulos. Tiene conciencia de no haber hecho una obra de arte. Con humildad que no parece fingida, somete su obra, forma y contenido, a la corrección benévola de los censores eclesiásticos. Y pide a aquellos que saquen de su trabajo algún provecho para su conducta que no olviden a su hermano, a quien deben ese ensayo mal escrito, pero lleno de celo. A petición del Inquisidor Corro, se encargó a un carmelita, Fr. Gaspar Nieto, del examen del libro, y el fraile lo encontró muy bueno y provechoso.

Recordemos el contenido del *Modus orandi*, siguiendo los capítulos que de él entresacó el traductor. Erasmo define la oración (I) como una elevación del alma a Dios, con deseo de obtener una cosa de Él. Muestra en seguida, por el Sermón de la Montaña, por toda la enseñanza de Cristo y sus apóstoles, la virtud que reside en la oración (II-IV), y la confirma “por autoridades y testimonios manifiestos del Testamento Viejo” (v). Llegando a la manera de orar, insiste en la sencillez de la oración y “trata también una cuestión curiosa y no menos provechosa” (VI, VII), que es la contradicción aparente entre dos recomenda-

ciones del Evangelio: hay que orar siempre, y, por otra parte, es inútil multiplicar las palabras. En el capítulo VIII se exponen las disposiciones que ha de tener el hombre que quiera hablar y pedir algo a Dios. Aquí se pone una célebre invectiva contra el materialismo de esos hombres groseros que se acercan al altar abriéndose paso con los codos, hasta el punto de tocar casi el sacrificio y de olerlo, como si, por estar más cerca, hubieran de tener mayor parte en él. Erasmo los comparaba a aquellos que piden, al morir, ser enterrados lo más cerca posible del altar mayor, como si las oraciones dichas por los muertos debieran llegarles más rápidamente que a los demás.^[2] El “recogimiento interior” es lo que “hace la oración más fructuosa” (IX): no es otra cosa que “un cierto vuelo” del alma para ir a Dios. ¿Cómo podrá volar hacia el cielo un alma abrumada con el peso de los pecados? Es preciso transformarse en paloma.

A propósito de la invocación tradicional de Dios en la Iglesia (x), Erasmo observaba que las *colectas* que nos vienen de la Iglesia primitiva se dirigen generalmente al Padre, rara vez al Hijo y nunca al Espíritu Santo, aunque en todas ellas se haga mención de las tres personas, y lanzaba la opinión de que lo mejor del cristianismo consiste, sin duda, en venerarlo todo en las cosas santas, pero también en no afirmar sino lo que se dice expresamente en la Escritura, pasajes que, como se recordará, se habían discutido largamente en Valladolid como sospechosos de tibieza para con el dogma trinitario. El traductor de 1546 los alteró con bastante torpeza. Pero ni él ni el censor juzgaron necesaria la supresión.

La modificación más profunda que sufrió el texto se refiere a la cuestión candente de la invocación de los santos. Erasmo había dicho, escribiendo en Basilea en pleno progreso del luteranismo:

Se levanta ahora una doble cuestión: si es piadoso invocar a los santos, y si es algo que se debe tolerar. En efecto, a los que afirman que la invocación de los santos no

debe soportarse porque no es algo que se nos haya transmitido claramente por la autoridad de los libros sagrados, cabría contestarles que hay una conclusión más probable que se podría sacar de ese hecho, y es que, si la Escritura no la ordena ni la prohíbe, no debe ser ni exigida como necesaria ni prohibida como impía; tanto más cuanto que el asunto, por su naturaleza, no tiene nada que se emparente con la impiedad. En esta respuesta suponemos admitido lo que esas personas admiten, a saber, que no se puede exigir nada por constituciones humanas que no se halle expreso en los libros canónicos. Y esta tesis falla al menos para la virginidad perpetua de María, madre de Jesús.

En la pluma del traductor sevillano, la invocación de los santos, desde el título del capítulo (XI), se hace “necesaria”. Y su traducción es tan desacertada, que nos preguntamos si no fue deformada por una corrección apresurada del censor. Establecida sin más esa necesidad, no hace ya sino contestar a “los que dicen que no hay necesidad”.^[3]

Erasmus defendía a su modo la intercesión de los santos y sus milagros: “Todos los santos son miembros de Jesucristo. Pues si con el borde de su vestidura da la salud y concede favores por simple contacto, ¿por qué nos admiramos de que lo haga por sus miembros, que son los santos?”. Cristo, decía en otro lugar, no tuvo miedo de que su gloria quedara oscurecida por la invocación de los santos, cuando prometió a sus discípulos que cualquiera que creyese en Él haría los mismos milagros que Él, y más grandes aún. Y demostraba que en la veneración de los santos, en resumidas cuentas, la honra va a dar a Dios, cuyos dones veneramos (XII).

Pero habla en seguida de “las diferencias de supersticiones que hay entre algunos en tomar por abogados a diversos santos por sus intereses” (XIII). Entrando en la vía recientemente abierta por Polidoro Virgilio,^[4] no temía explicar estos cultos populares como “vestigios del antiguo paganismo”:

Antiguamente, en los juegos sagrados, se llevaba en procesión a Baco, a Venus, a Neptuno, a Sileno con los Sátiros, y era más difícil cambiar en la vida de los cristianos la fe profesada que la costumbre pública. Por eso los Santos Padres estimaban que era un gran progreso si, en lugar de esos dioses, se llevaban estatuas de hombres

piadosos, cuyos milagros daban pruebas de que compartían el reino de Cristo; si el hábito supersticioso de correr con antorchas, en memoria del rapto de Proserpina, se cambiaba en costumbre religiosa, reuniéndose el pueblo en el templo con cirios encendidos para honrar a la Virgen María; si aquellos que antiguamente invocaban en sus enfermedades a Apolo o a Esculapio invocaban ahora a San Roque o a San Antonio; si aquellos que antes habían pedido un hijo y un parto feliz a Juno y a Lucina pedían el mismo favor a San Jodoco o a algún otro de los santos; si aquellos que habían solido encomendar al Lar, a Mercurio o a Hércules el aumento de su patrimonio confiaban este cuidado a San Erasmo o a San Nicolás; si los marineros, en vez de invocar a Venus y a los Gemelos, invocaban a la Virgen Madre, y en vez de himnos impíos le cantaban esta canción náutica: *Salve Regina*...; si aquellos que habían acostumbrado cuidar las comezones de la cabeza y la caída del pelo con remedios supersticiosos, lo hacían utilizando el peine que perteneció en común a Cristo y a su madre, y que, según parece, se muestra todavía hoy en Tréveris.^[5]

Estas supersticiones cristianizadas se han desarrollado de tal modo, que sería necesario ponerles ya remedio. Erasmo reclamaba en la misma ocasión una reforma de la imaginiería religiosa:^[6]

Sería de desear que no se viera en los templos de los cristianos nada indigno de Cristo. ¡Vemos ahora pintadas en ellos tantas fábulas y tantas necedades! Así las siete caídas del Señor Jesús, las siete espadas de la Virgen o sus tres votos, y otras vanas invenciones de los hombres, para no hablar de los santos, que no se representan bajo una forma digna de ellos. Si un pintor quiere imitar a la Virgen María o a Santa Águeda, toma a veces como modelo a una lasciva cortesana, y para imitar a Cristo o a San Pablo escoge algún borracho o algún bandido.

Mostraba los templos obstruidos por los sepulcros ambiciosos de los ricos, llenos de blasones, escudos, yelmos, leones, dragones, buitres, perros, toros, búbalos, onocrótalos, banderas ganadas al enemigo.

Volviendo a su propósito, llegaba a la gran cuestión: “¿Qué cosas son las que debemos pedir a Dios?” (XIV). Mostraba cómo se pueden pedir muchas que no se contienen en la oración dominical, con tal que la oración rienda siempre a la gloria de Dios y no al interés egoísta. Pero el Padrenuestro se ponía una vez más en lugar especialísimo, como la oración por excelencia (XVI). Erasmo denunciaba aquí un curioso abuso, el de los que rezan padrenuestros a los santos de su devoción:

Hace algún tiempo nos divertía en Lovaina un hombre simple más bien que impío, que, después de los oficios, solía recorrer todos los altares y saludar con la oración dominical a algunos santos y santas por quienes sentía particular afecto. Después de lo cual se arrodillaba un instante y pronunciaba el nombre del santo o de la santa en cuyo honor había rezado, diciendo: “Esto es para ti, Santa Bárbara”; “Toma esto para ti, San Roque”, temeroso de que uno de los santos que estaban en el mismo altar se apropiara de lo que se dirigía al otro y sobreviniera una disputa entre los santos.

Después de dos capítulos en que demostraba que la Escritura es gran fuente de oraciones apropiadas a las diversas necesidades de la vida, y en que trataba de las formas exteriores de la oración, el capítulo XX llevaba este significativo título: *“Si se requiere que la oración sea vocal, y de la preeminencia de la oración mental, y cómo todo lugar es aparejado para la hacer, y cómo la deben todos usar y ejercitarse en ella”*. El traductor, como se ve, evocaba un breve pasaje en que Erasmo proponía la cuestión de si basta “solicitar con súplicas silenciosas la clemencia divina, que no tiene nada que ver con nuestros gritos”, y concluía la utilidad de las ceremonias, particularmente para aquellos que principian a ejercitarse en la oración. Por otra parte, se mostraba menos cuidadoso de llamar a todos los hombres a la oración mental que de criticar los inconvenientes de una liturgia cantada en una lengua ignorada por el pueblo. Y si alaba las breves “jaculatorias”, es para recordar que éstas eran la oración preferida de los antiguos monjes del desierto, cuyo trabajo manual sazonzaban, interrumpiéndolo apenas.

Criticaba también (XXI) el ejemplo dado por ciertos reyes que se creen obligados a rezar las Horas. Cuando los príncipes tienen momentos de descanso después de despachar sus negocios, ¿no es mejor que los empleen en estudiar los mandamientos de Dios, las parábolas de Salomón, los apotegmas de los príncipes famosos que recogió Plutarco, o libros como la *Política*, el *Económico* y la *Ética* de Aristóteles, los *Oficios* de Cicerón, las *Leyes* y la *República* de Platón, la *Realeza* de Isócrates, la *Ciropedia* y

el *Económico* de Jenofonte, y hasta ciertos escritos del propio Erasmo, como el *Príncipe cristiano*, la *Guerra* o el *Discurso a Felipe el Hermoso*?

Un príncipe habrá orado lo suficiente si ha velado por que las funciones públicas se confíen a hombres íntegros e incorruptibles; si con su prudencia ha evitado la guerra; si ha protegido la cerviz de los débiles del yugo de los poderosos; si ha reprimido las tentativas de los criminales derramando lo menos posible de sangre humana, si ha consolidado la disciplina pública con leyes y costumbres santas.

El libro terminaba con indicaciones sobre diferentes maneras de orar (XXII), sobre las horas más convenientes para la oración (XXIII), y, puesto que la crítica era la verdadera vocación de Erasmo, con un examen de la devoción moderna de las *Horas de Nuestra Señora*;^[7] lamentaba ver aplicadas allí a la Virgen palabras de la Escritura que se aplican a la Iglesia, esposa de Jesucristo, o a la sabiduría del Padre; de ver dirigidas a la Virgen súplicas que se dirigen más justificadamente al Hijo. Por lo demás, todo eso no le parecía más condenable que la costumbre de los predicadores que invocan el auxilio de la Virgen, “fuente de toda gracia”, en vez de implorar al Espíritu Santo. Y en cuanto al rosario, en el cual se cuentan decenas de padrenuestros y avemarías, es una costumbre que sería admisible en rigor entre los laicos, a condición de no esperar de él efectos milagrosos. Erasmo se detenía aquí, en el umbral del campo infinito de las oraciones populares y supersticiosas “que no están muy lejos de las imprecaciones mágicas”.

Era necesario analizar largamente este librito. En efecto, no hay en él una sola página que no haya sido familiar a millares de clérigos españoles, y que no haya sido meditada o discutida por algunos de ellos. La posteridad más directa del *Modus orandi* en la época que vio florecer los primeros tratados españoles de oración es el *Tratado de la oración* del canónigo Porras,^[8] pu-

blicado en 1552, pero concluido desde 1550. En un prefacio alegórico, el autor contaba los debates interiores que habían suscitado en él el proyecto del libro. En primer lugar, una anciana —a quien él llama Querella— había llamado a la puerta de su entendimiento para decirle que hacía mal en escribir sobre algo que a nadie interesa: ¿qué cosa hay más olvidada “que la filosofía de Cristo y su sagrado Evangelio”? Los hombres dicen: “Entiendo en mi oficio y me dedico a mi familia. Los libros sagrados son cosa que toca a los sacerdotes, frailes y ermitaños”. He ahí, había contestado Porras, algo que más bien me confirma en mi designio. Los hombres que viven en el siglo tienen mayor necesidad aún de la palabra divina que los que están apartados de él. Y lo esencial de la Escritura está perfectamente a su alcance. Entonces un segundo mensajero había llamado a la puerta y le había preguntado por qué escribía en lengua vulgar. Nuestro autor había contestado con un hermoso discurso hecho todo a base de la *Paraclesis*.^[9] Así el lector estaba ya, sin saberlo, en plena piedad erasmiana.

El tratado reviste la forma clásica de un diálogo entre el Maestro y el Discípulo. Comienza con una definición de la oración que recuerda muchísimo la de Erasmo, aunque está tomada de San Juan Damasceno: “La oración no es otra cosa sino levantar el pensamiento a Dios pidiendo dé algún bien o aparte algún mal”.^[10] “Sin oración, ninguna cosa da Dios, y mediante la oración ninguna cosa deja de dar”. Es, por otra parte, la escoba espiritual de las almas ensuciadas por el pecado. Es la defensa por excelencia en esa “batalla continua” que es la vida.^[11]

Pero el ejemplo “de los clérigos que sirven iglesias y coristas” está ahí para demostrar que las palabras no bastan, “pues no se mejoran en su vida, ni cuanto un cabello”: no se piense “que la oración consiste en solamente mover los labios: es menester que el pensamiento se levante y ponga en Dios”.^[12] Al analizar las condiciones requeridas para una oración verdadera. Porras insis-

tía ante todo en la confianza en la palabra divina, y también en la inutilidad de los “méritos”: “Cuanto más indigno te conocieres de pedir y alcanzar de Dios alguna cosa, tanto más y mejor lo puedes pedir y alcanzar”.^[13] Idea que Valdés nos ha hecho ya familiar. En seguida, a propósito de la humildad, citaba, glosándolo, el reproche de Erasmo a aquellos que se instalan recargándose casi en el altar mayor:

Parece[n] estar mostrándose en alguna plaza donde se hacen fiestas y juegos. A los príncipes ponen sillas doradas muy juntas al altar, y algunas veces encima. Si miras la arrogancia que muestran en los ojos, si penetras la ferocidad de los semblantes, no parece sino que Dios medianamente es obligado a cumplir lo que en la oración por ellos fuere pedido, solamente por haber con su magnífica presencia ilustrado el culto divino. Las oraciones de los tales soberbios ninguna cosa valen ante Dios.^[14]

La atención es igualmente necesaria. La oración verdadera no se produce en el momento que se quiere: es recogida y secreta, según se dice en el Sermón de la Montaña.^[15] La perseverancia en la oración se ilustra con gran número de autoridades de la Biblia y de los Padres. Por otra parte, hay que saber pedir lo que conviene a la gloria de Dios y a la salvación del alma: “No mi voluntad, sino la tuya”: todas las oraciones deben reducirse a ésta.^[16] Finalmente —opinión que se aparta de modo extraño de la práctica tradicional del catolicismo—, uno debe orar por sí mismo, no por otro, de quien se ignora si cumple las condiciones necesarias para ser escuchado.^[17]

Porras repasaba una por una gran número de cuestiones relativas a la oración reglamentada, y en particular a las Horas del clero. Explicaba la significación de la misa, y más generalmente la de las ceremonias de la Iglesia, insistiendo en el valor simbólico de los gestos del fiel, según la enseñanza fundamental de Erasmo, de que lo interior tiene que corresponder a lo exterior.

[18]

En seguida se extendía largamente sobre la oración dirigida a los santos:^[19] planteaba la cuestión en los mismos términos que

el *Modus orandi*, y concluía que todo fiel puede y debe rezar a los santos, pero que ha de quedar bien entendido que su culto consiste en imitarlos, honrarlos y pedir su socorro. Con Erasmo, demostraba el error de la gente simple que invoca a los santos con padrenuestros y avemarías: “Qué cosa más sin discreción y sin propósito se puede decir que a la Virgen María *Padre nuestro que eres en los cielos*; y a San Cristóbal decir *Dios te salve, María, llena de gracia*, o a San Jorge *Padre nuestro*”...^[20] Por el contrario. Porras no ve ninguna dificultad en admitir que Dios realiza milagros de cierto género mediante ciertos santos, con tal que no se crea que sus poderes de intercesión se limitan a una especialidad, ni se admita que los milagros se producen más particularmente en los lugares en que vivieron o están sepultados los santos, ni se suponga que son más abundantes cuando se celebra su fiesta.^[21] Deja un lugar particular para el culto de la Virgen, y no olvida las oraciones a las ánimas del Purgatorio.^[22]

En cuanto al lugar de la oración, Porras está menos dispuesto que Erasmo a estimar de poca monta el asunto: “No se debe estimar en poco el lugar deputado a la oración ni el ayuntamiento de muchos a efecto de rezar”. La cuestión de “si basta hacer oración con sólo el pensamiento” se plantea en los mismos términos que en el *Modus orandi*, sin que Porras parezca animado, como el traductor de Erasmo, por un afán de propaganda en favor de la oración mental.^[23]

La segunda parte de su *Tratado*, que es la más larga, la llena casi íntegramente un comentario del *Pater Noster*, uno de los más completos que en esa época se escribieron en lengua española, y que Porras prolonga explicando “cómo el *Pater Noster* incite a bien obrar”. El tratado de oración concluye así como tratado de moral, no sin poner a contribución a Erasmo, en particular en unas ingeniosas páginas acerca de los males de que es responsable la lengua. Es preciso añadir que estas considera-

ciones morales se presentan como materia de posibles “contemplaciones” sobre el Padrenuestro. Uno de los rasgos de la escuela erasmiana de oración es ese deseo de orientar la meditación hacia la reforma de la vida.

El *Modus orandi*, antes de inspirar el *Tratado* de Porras, había suscitado otro libro cuyo interés es mucho más complejo, porque se presenta con apariencias de réplica a Erasmo, y porque se inspira, en amplia medida, en su espíritu. El autor, Martín de Azpilcueta,^[24] era universalmente conocido entonces por su título de “Doctor Navarro”. No era un teólogo, sino un canonista, que había formado generaciones de estudiantes, en Tolosa, en Cahors, en Salamanca, y después en Coimbra, donde seguía enseñando. Gran profesor, personalidad vigorosa, es amigo de la joven Compañía de Jesús, a la cual muestra la vía de la casuística.^[25] Él será el abogado de Carranza perseguido.^[26] En el curso de su larga vida, es uno de los principales artesanos de la reforma católica. No debe repelernos este título: *Commento en romance a manera de repetición latina y scholástica de juristas, sobre el capítulo “Quando... De consecratione, Distinctio prima”*.^[27] Por su afán de hablar el lenguaje de todos, Azpilcueta renovó un género pedantesco.

Es un planteamiento ortodoxo de todos los problemas propuestos por el *Modus orandi*, y es mucho más todavía. A propósito del lugar de la oración, a propósito de los oficios, de las procesiones, toda la vida religiosa de la época es evocada por un hombre empeñado en orientarla hacia un camino más austero. Iglesias que, en las aldeas de Castilla o de Navarra, oyen las griterías profanas de las asambleas municipales y los mil regateos del comercio; iglesias a donde se invita a almorzar a los viajeros de nota, porque son lugares frescos en verano y tibios en invierno; iglesias en que un grupito de canónigos, de sacerdotes, de frailes, de monjas y de laicos se reúne para charlar a sus anchas “riendo, burlando, chirlando y por ventura mentiendo y

jurando”, y murmurando del prójimo.^[28] Irrupción en el santuario de regocijos profanos, de mascaradas danzantes y tumultuosas. Cabalgatas brillantes y costosas de la fiesta de Corpus Christi, que vienen a distraer a los sacerdotes durante los oficios:

Por ver y mirarlas, algunos clérigos dejan el coro, otros el canto, otros ríen cantando y riendo cantan, dellos no atienden a lo que dicen, dellos más devotos están en notar quién cómo salió vestido, y quién cómo danza, baila, burla y dice gracias, que en contemplar en el mismo Santísimo Sacramento que allí se lleva, o en el misterio que aquella procesión representa. Y aún, lo que es peor, algunas veces veréis al mismo que lleva el Santísimo Sacramento o la imagen principal reírse y tener los ojos más tendidos a estas burlas y ruidos que al mismo Dios y hombre que en sus manos lleva.
[29]

Canónigos que interrumpen el rezo del oficio para contar a su vecino algún chiste o alguna noticia, para hablar de un negocio, para reír, para mandarse uno a otro recados que nada tienen de urgente, para saludarse con el bonete, y que finalmente salen para ir a los retretes o a otros lugares.^[30] Invasión de la liturgia por la música; coristas virtuosos que son causa de distracción para los fieles, siendo así que el canto, según San Agustín, no debería ser más conmovedor que lo que se canta. Vanidad de los ricos que gastan “ciento, quinientos, mil ducados, y aun un cuento en cantores que no saben latín, livianos, viciosos y desatinados, y dudan de dar ciento a un predicador doctísimo”. Indiscreta mezcla, en el oficio de Navidad, de las canciones profanas. Inoportunidad del órgano, que toca a menudo tonadas conocidas sin preocuparse de la indecencia de la letra. Intrusión, en los oficios, de fantasías corales imitadas de Francia, “con que cantando representan el son de los atambores y trompetas, el cabalgar, el tomar de la lanza, el pelear y los golpes del artillería con el alboroto de la guerra”.^[31]

Ésos son los mil desórdenes de la casa de Dios a que Azpilcueta quiere poner remedio con una depuración del culto. Si los herejes han suprimido radicalmente el canto en los oficios, o

las procesiones de Corpus Christi, esto no ha sido “sin gran ocasión”.^[32] Pero basta con extirpar los abusos, sin recurrir a medidas tan revolucionarias. Es admisible el contrapunto siempre que no perjudique al canto llano. En las misas de los días de fiesta se puede acompañar éste con “algunas consonancias que tengan sabor de melodía, *scilicet* octavas, quintas, cuartas y otras semejantes”, a condición de que el canto tradicional permanezca intacto. Tal es el ejemplo que dan las religiosas de Coimbra, “que a tanto mayor devoción mueven a los oyentes, cuanto más atenta, mesurada, callada, devota, grave y concertadamente cantan a voces diversas, sin corromper ni mudar un punto de lo llano”.^[33] Azpilcueta reprueba los instrumentos no consagrados por el uso, como “vihuelas, harpas, flautas, zanfoñas, trompetas, chirimías, etc.”; no tolera el órgano sino cuando se subordina al canto litúrgico, sin tratar de reemplazarlo.^[34] A los desórdenes de las procesiones, opone el ejemplo de París, donde las del Corpus son “de las más acompañadas y más devotas del mundo”. Bien es cierto que se hacen durante la mañana y que terminan hacia las nueve. Bastaría con hacerlas terminar en España a las once o a medio día cuando más tarde para poner remedio “a tanto almuerzo y tanta beodez” con que la gente se previene contra el hambre, la sed y el calor que habrá que soportar hasta media tarde.^[35] Azpilcueta quiere que las iglesias sean lugares de reunión sólo para las cofradías piadosas, y que todo comercio sea desterrado de ellas; la venta de cirios le parece admisible en rigor sólo si el clero la hace, pero prefiere relegarla a la puerta, en el atrio.^[36] Todo el culto debe resumirse en el respeto de la liturgia: la acentuación de los que rezan los oficios debe ser correcta; los clérigos tienen que saber cantar. No deben despachar con indecente apresuramiento las misas de difuntos. No deben reír o charlar en la sacristía al prepararse para la misa.^[37] Nada debe distraer la devoción.

¿Cómo acataré yo al Santo Sacramento, a las reliquias santas o a la bandera de la Cruz según debo, si el que la lleva o la tiene en las manos se ríe o habla una cosa y otra, y por ventura burla, si mira a una parte y a otra, ni tiene los ojos más puestos en tierra y en lo que lleva que si no llevase nada? ¿Cómo oiré yo con silencio debido la misa, si veo que el obispo y presbítero está en el altar hablando, y a las veces riendo con el diácono y subdiácono y otros ministros y asistentes? ¿Cómo podré tener mis sentidos embebidos en la misa y oficio que digo, oyó, rezo y canto, si los monacillos que a mí o a otros sirven, horas van de priesa o corren, horas van paso y se asientan, horas ríen, burlan y parlan, horas responden con sobrada presteza y alto, horas con demasiada tardanza y bajo, horas llevan la ropa o el sobrepeliz arrastrando por un lado, y subido hasta la cinta por otro? ¿Cómo todo mi pensamiento estará en Dios puesto si, cuando me dan la paz, el hisopo o la vinajera, se están riendo y mirando a otra parte, y por ventura hablando con otro, si cuando llevan o tienen los cirios, incienso, caldera y otras cosas, se burlan o hablan o van en la procesión sin orden, uno atrás, otro delante?^[38]

Hay aquí todo un esfuerzo de restauración litúrgica, del que no se puede decir precisamente que sea erasmiano, puesto que Erasmo nunca dio pruebas de interés muy vivo por la liturgia,^[39] y que, sin embargo, está muy a tono con el pensamiento de Erasmo acerca de las ceremonias, que son todas buenas, según él, en la medida en que expresan una piedad íntima. Pero el terreno en que Azpilcueta se encuentra con el autor del *Modus orandi* es la cuestión de la oración privada: el Doctor Navarro se refiere expresamente al librito de Erasmo, del cual hace una crítica severa, pero cortés.

Se le ve muy afanoso de no hacer suyas ciertas críticas de Erasmo, en particular las que el Filósofo lanza contra los ricos que asedian el altar con sus personas o con sus sepulcros. Azpilcueta no defiende la superstición ni la vanidad. Pero busca, para esas personas, razones más honorables. Es natural que se coloquen en la iglesia según su rango, su dignidad, su cargo o su oficio. El hipócrita o el tímido que no toma el lugar que le corresponde molesta a los fieles de condición humilde detrás de los cuales se coloca. De modo semejante, Azpilcueta se ingenia en hallar buenas razones en favor de las personas que desean un sepulcro a la vista de todos.^[40]

Trata de la buena y de la mala oración con una minucia y una sutileza de casuísta.^[41] Las innumerables devociones a que recurren los católicos “por evitar tribulación o alcanzar prosperidad temporal” son malas si el fiel toma esos bienes por “fin principal”. Pero si los toma por “fin menos principal”, entonces son buenas. Oraciones y ayunos de las doncellas que quieren marido, de los hombres de guerra que quieren verse salvos de los peligros; rezo del evangelio de San Juan por los cazadores, para que el águila no les mate sus gavilanes y sus halcones; oraciones, votos, misas a San Antonio para encontrar un objeto perdido; todas “las misas y otras oraciones, las procesiones, limosnas, ayunos, romerías, disciplinas, novenas” por la curación de un enfermo, por la salud en tiempo de epidemia, por los viajeros, por los que están en el mar, por la paz, por la lluvia o el buen tiempo, por la victoria del rey, para obtener hijos: otras tantas oraciones que *pueden* ser buenas. Sin mencionar aquí a Erasmo, Azpilcueta opina que “los doctores que se ríen o burlan de todas estas oraciones y obras en sí buenas, en parte tienen razón y en parte no, y asimismo los que a todas ellas defienden...”.

Por lo demás, es claro que, de acuerdo con su definición del “fin principal”, las oraciones son más a menudo buenas que malas.^[42] Pero el Doctor Navarro condena sin distingos ciertas prácticas como puramente supersticiosas: la costumbre de ciertas aldeas en que, para alcanzar la lluvia, se sumergen en el río las imágenes de San Pedro y Santa Felicitas; las oraciones que se rezan la mañana de San Juan mientras se recogen ciertas hierbas, antes de la salida del sol; cierta oración que un día le dieron a él mismo, escrita en el fondo de una escudilla, para que la tomara junto con vino un enfermo atacado de tercianas; las oraciones que se cuelgan del cuello con un cordón hilado por una hilandera virgen, y a cierta hora del día.^[43]

Amonesta a Erasmo con moderación por su severo juicio acerca de los reyes que rezan las Horas canónicas.^[44] La costumbre le parece loable a Azpilcueta, a condición de que el tiempo que a ello consagran se tome de sus ratos de ocio y no de las horas debidas a su oficio de reyes. “Ni pienso, añade, que la intención de aquel docto varón fue otra”. Donde se aparta sobre todo de él es en la invocación de la Virgen y de los santos. Le parece que este culto despierta la fe en la inmortalidad, que lleva a su perfección el amor mutuo entre los miembros de Cristo.^[45] Muestra cómo se puede invocar a Nuestra Señora sin atentar contra la verdadera fe ni contra el honor de Cristo. Si la llamamos nuestra salvación y nuestra vida, no es porque ella lo sea por sí misma, ni porque por sí misma nos pueda salvar, sino porque puede alcanzarnos la salvación mejor que ninguna otra criatura, por muy pura que sea. Si la llamamos madre, fuente de misericordia, de gracia, de consuelo, de clemencia y de perdón, no es porque ella sea por sí misma la fuente de estos beneficios, sino porque de sus entrañas nació el verdadero Dios que los derrama. Si le decimos con la Iglesia: “Defendednos del enemigo, recibidnos a la hora de la muerte”, no es porque ella pueda hacer esto por sí misma, sino porque es, por excelencia, la mediadora que puede alcanzarnos esos auxilios.^[46] Un Erasmo, dice Azpilcueta, no puede encontrar nada que decir en contra de estas oraciones y de estas invocaciones así entendidas. Muy afecto a la devoción mariana, el Doctor Navarro comenta largamente el Ave María, y más brevemente la Salve Regina,^[47] mientras que los puros erasmistas —Valdés, Constantino, el mismo Porras— se contentan sistemáticamente con explorar las riquezas del Pater.

Defiende el culto de los santos lo mismo contra las críticas del *Modus orandi* que contra las ironías de la *Peregrinatio*. No desecha de modo absoluto las consideraciones históricas de Erasmo según las cuales ese culto es una transposición de cos-

tumbres paganas, con tal que se le reconozca un valor positivo. Como la ceremonia de la Candelaria, la invocación de los santos tiene su plena significación sin salir de la tradición puramente cristiana. Y Azpilcueta desea que la veneración de los cristianos se detenga en todo lo que queda de los santos, en todos los objetos que les pertenecieron.^[48]

Ciertamente, reconoce y condena el sesgo supersticioso que toma a menudo la oración a los santos: es un error, dice, invocar uno sediciosamente a los santos de su orden, de su patria, de su oficio: invocar, por ejemplo, a Santo Domingo despreciando a San Francisco, o invocar a los santos de España desdiciendo a los de Francia. Pero se niega a condenar una tradición tan fuertemente arraigada como es la de la especialización de los santos para la concesión de favores determinados. ¿Quién sabe si la intercesión de Santa Apolonia no es la más agradable a Dios, en memoria de los padecimientos que soportó cuando sus dientes le fueron arrancados cruelmente? Bien puede ser que Dios haya decretado otorgar ciertos favores por intercesión de ciertos santos. El error sería creer que no se pueden alcanzar sin esa intercesión.^[49]

Prosiguiendo en el mismo sentido su crítica del *Modus orandi*, Azpilcueta defiende contra las ironías erasmianas al buen hombre de Lovaina que iba de capilla en capilla rezando padrenuestros y avemarías ante diversas imágenes. Es claro que un padrenuestro se dirige siempre a Dios, aun cuando, con un sentimiento de piedad, se rece en honor de un santo. Si el buen hombre decía: “¡Para ti, Santa Bárbara!” y “¡Para ti, San Roque!”, esto no era para fiscalizar los asuntos entre ambos santos, sino que ingenuamente ponía orden en sus devociones. Ni siquiera la oración de los ignorantes que no entienden lo que rezan debe excitar un desprecio demasiado fácil.^[50] Azpilcueta defiende también el uso del rosario, diciendo que es provechoso no sólo para el pueblo, sino para los mismos sabios. Gracias a

este auxilio, el alma ora “sin fatiga del entendimiento y con sabor de la voluntad”. “Traigamos a la memoria, dice, a muchos que hemos visto rezar así sabrosísimamente con muchas lágrimas que sus ojos teñidos en amor y acatamiento de Dios y de su Madre destilaban”.^[51]

Pero, si se tienen en cuenta todos los aspectos de este *Manual*, aparece menos como una refutación sistemática de Erasmo o como una apología de las devociones populares que como un planteamiento de la cuestión de la oración pública y privada, en que sólo se desaprueban las pullas hirientes del erasmismo. Con más respeto por la piedad de la gente humilde, su esfuerzo no deja de estar dirigido en el sentido de Erasmo:

Infírese cuánto se engaña el vulgo en esta materia, como en otras muchas, imaginando que el verdadero y principal culto divino consiste en delicadas voces, gritas altas, estruendos grandes, varias especies de armonía, diversos ornamentos, paños de pared ricos, mucho gasto de cera, muy largo tañer de grandes campanas y otras semejantes cosas corporales. Pues según los sabios, el verdadero y principal culto divino es el interior...^[52] Y por cosa sin dubda tengo yo que algunas oraciones de algunos pobres, enfermos, desnudos y desharrapados, que teniendo los cuerpos en algunas cuevas, establos o latrinas, y aun sobre el bacín, y con las almas en aquellos purísimos cielos, conversando con los muy limpios habitantes dellos hacen, son más agradables al Señor que algunas dichas por los que corporalmente estamos en iglesias y coros lindos, y aun cabe el Santo Sacramento, vestidos de sobrepelices blancos como la nieve, y con las almas negras como el carbón andamos en las viñas, haciendas y en otros feos lugares pensando en ayuntamientos y autos deshonestos e ilícitos.^[53]

Si habla en favor de quienes repiten las palabras sagradas sin saber su sentido, si discute la definición erasmiana de la oración (que pone en primer plano la elevación del alma a Dios y parece hacer poco caso de la perición vocal),^[54] Azpilcueta quiere que los cristianos se acostumbren “a orar muy a menudo mental y brevemente”, sin pronunciar una sola palabra.^[55] Por otra parte, de acuerdo con una consideración de San Agustín elocuentemente resucitada por Erasmo, estima que las siete peticiones del Padrenuestro encierran en sí todas las oraciones posibles. Pero es preciso descubrirlas:

Esforcémonos a rezar esta oración cada día más devotamente y avocémonos no tanto a decirla cinco, diez, cincuenta, ciento y mil veces al día o a la semana o al mes, cuanto a ocupar nuestros sentidos y poner los ojos del alma en lo que las palabras significan.^[56]



LÁMINA XIX

El Doctor Navarro Martín de Azpilcueta.

Grabado por Philippe Galle.

El libro es muy denso y bastante técnico. No es una de esas obras fáciles que se leen como novelas, y que “van someras como Tejo, extendiéndose por vados de generalidades y sentencias que cuasi todo cristiano de mediano juicio puede pasar a pie enjuto o con poco trabajo y sin mucho provecho”. Azpilcueta ha querido hacer una obra “como Duero encogida, llena y honda de preñadas y vivas razones, de fuertes y nervosos argumentos, tanto más provechosos, y, después de pasados, sabrosos, cuanto más tiento y atención al pasar requieren”. Al mismo tiempo, libro de un hombre que tiene gran experiencia de los oficios divinos, puesto que hace más de cuarenta años que reza oraciones, hace treinta que dice misa y muchos que ha oído “cantar y a las veces cantando en diversos reinos e iglesias catedrales, colegiales y simples”.^[57] Este *Commento*, único en su género, gozará de gran autoridad; se reimprimirá varias veces en pocos años, y finalmente el autor, en su última ancianidad, lo traducirá al latín. Aun cuando el nombre de Erasmo haya sido borrado de él, continuará discutiendo, para la minoría selecta del clero, los problemas que había suscitado el *Modus orandi*.^[58]

IV

Pero el papel del erasmismo en los comienzos de la escuela española de oración no se limita a las acciones y reacciones provocadas por este librito. Con él, nos encontramos tan sólo en el borde de la cuestión que se va haciendo capital: la de la oración mental y de la meditación. En este campo, Erasmo no sólo desmontó el terreno con su crítica de la oración mecánica y sin alma, sino que ejerció una influencia positiva al mostrar cómo se debe orar en espíritu. Ya hemos visto cómo Juan de Valdés practicó desde su juventud, y en la escuela de Erasmo, un género de lecturas que se convirtió en “oración y contemplación”.^[1] Toda la obra erasmiana de paráfrasis de los textos sagrados lleva agua a este molino. Su comentario del *Pater* fue un modelo que Valdés, Constantino, Porras, Meneses, Carranza siguieron libre-

mente al mismo tiempo que se inspiraban en una tradición anterior.

En Nápoles, Valdés continúa explorando la Escritura según el mismo método; profesa “que la oración e la consideración son dos libros o intérpretes para entender la Sancta Escripura muy ciertos”; entiende que la oración “es abrir el camino” por el cual la consideración hace en seguida “caminar” al hombre. Se sabe que estas fórmulas son las de la Consideración LIV que Carranza introdujo en España.^[2] Hay que añadir que otro espiritual que contribuyó a difundirla fue Antonio de Córdoba, jesuita de noble nacimiento, uno de los dos hijos de la Marquesa de Priego a quienes Fr. Luis de Granada dedicó su *Libro de la oración*.^[3] La meditación valdesiana está orientada por un sentimiento fortísimo de la indignidad del pecador y de la omnipotencia de la gracia, por el pensamiento siempre presente del “beneficio de Jesucristo”.

Dentro del movimiento sevillano, Constantino dio un modelo incomparable de esto con su *Confesión de un pecador penitente*. Aquí el alma cuenta su historia desde el seno de la nada: “Tiempo fue, Señor, cuando no era; dístesme ser...”. Después de andar extraviada por mucho tiempo, se reconoce finalmente pecadora, desde el más lejano pasado a que puede remontarse su conciencia. Los mandamientos y el Símbolo sirven de texto a su meditación sobre la grandeza de las gracias divinas y la ingratitud del pecador endurecido. ¡Ay! ¿Cómo podía el pecador haber conocido a Dios, si no se conocía a sí mismo? Y por último, viene el llamamiento a una misericordia infinita y la reivindicación del beneficio de la redención: “Quiero, Señor, hacer cuenta (y no mentiré en hacerla) que yo solo tengo necesidad de los bienes que repartistes a todos. Ya que todas las culpas sean mías, vuestra muerte es toda mía”. Y así como el verdadero creyente pide a Dios que aumente su fe, así la conversión se traduce en

una sed de conversión que no puede saciarse sino en una fuente divina:

Convertidme, Señor, y quedaré de verdad convertido; porque entonces será verdadera mi penitencia cuando Vos me castigáredes con vuestra mano, me atemorizáredes con vuestro juicio, me reveláredes mi perdición... Dadme el alegría que Vos soléis dar a los que de verdad se vuelven a Vos. Haced que sienta mi corazón el oficio de vuestra misericordia: la unción con que soléis untar las llagas de los que sanáis, por que sienta yo cuan dulce es el camino de vuestra Cruz y cuán amargo fue aquel en que me perdí.^[4]

Pocas páginas hay más hermosas que éstas en la literatura religiosa de España. Si algún reproche se les puede hacer es que guardan, en la expresión de un voluntario anonadamiento humano, esa perfección oratoria que hace pensar en Bossuet. La *Confesión* de Constantino es la de un hombre que ha sido hondamente conmovido por San Agustín. Deja muy a la zaga la unción un tanto fría del sermón de Erasmo sobre la *Misericordia*, y se conecta más bien, dentro de la literatura espiritual de que por esos días se nutría la piedad de España, con la meditación de Savonarola sobre el *Miserere*.

No obstante, se deriva de esa corriente erasmiana de meditación que Juan de Valdés parece haber sido uno de los primeros en seguir con fortuna: meditación por la cual el cristiano descubre la dulzura de la ley de gracia —yugo suavísimo y carga ligerísima—, pero no la comprende a fondo sino a condición de haber comprendido antes la ley antigua y el pecado original. Meditación que va directamente a la salvación por la fe y que, por consiguiente, es negadora de las devociones que pretenden cubrirse de méritos. Se opone de modo muy especial a la meditación imaginativa de la Pasión que había popularizado la *Vita Christi* del Cartujano, y a la cual los *Ejercicios* de San Ignacio están dando en ese momento un vigor completamente nuevo. En esto, pero en esto sobre todo, se emparenta con la espiritualidad franciscana que, desde el *Tercer abecedario* de Osuna hasta la *Subida* de Laredo, da cada vez con mayor precisión como fin

de la meditación un estado de “no pensar nada” en que el alma se une a Dios sin tener necesidad de un intermediario que sería la humanidad crucificada de Jesús.

La meditación erasmiana es, por esencia, libre y no metódica. Sería preciso, sin embargo, no abrir desde el principio un abismo entre la espiritualidad erasmiana y la de los jesuitas. Esta última, en sus comienzos, fue mucho más ecléctica que en las épocas siguientes, en que el método de los *Ejercicios* se ha hecho su norma inflexible.^[5] Por otra parte, el erasmismo también simpatizó con el empuje inicial de una piedad metódica que enseñaba a fijar la atención en Cristo salvador. La tradición que afirma que Íñigo, durante su permanencia en París, hizo un viaje a Brujas y allí trabó conocimiento con Vives, es tradición sumamente probable, corroborada por el hecho de que el más antiguo manuscrito conocido de los *Ejercicios* es la copia de John Helyar, discípulo inglés de Vives.^[6] En un curioso pasaje de la *Praeparatio*, Erasmo mismo da su aprobación a una práctica de la que no decía nada en la *Pietas puerilis*, y que consiste en dividir en “horas” la historia de la muerte del Señor para que los niños se acostumbren a conmemorar cada día algún momento de ella con acciones de gracias. Y se apresura a añadir que reemplazar esas horas por las de la Virgen “no es, desde luego, una invención impía, pero, si se permite confesar la verdad, es cambiar el vino en agua”.^[7] ¿Quién sabe si la meditación ignaciana no pareció primero a los erasmistas como una reacción utilísima contra la invasión de la devoción mariana?

En todo caso, no se debe olvidar que Erasmo, en el año que precedió a su muerte, publicó un librito de *Oraciones nuevas* “para habitar a los adolescentes a conversar con Dios”,^[8] y que Vives, ese mismo año, editó una recopilación de ejercicios espirituales. Entre las oraciones de Erasmo había algunas para las ocasiones decisivas de la vida, para el amanecer y para el anochecer, para las diversas estaciones del año; allí se encontraban

dos hermosas invocaciones al Espíritu Santo y a la Virgen Madre; una recopilación de “jaculatorias”, cuya parte esencial estaba sacada a menudo de la Escritura o de los Padres, se dedicaba especialmente al joven David Paumgartner; todo esto lo completaba la larga “Oración al Señor Jesús por la paz de la Iglesia”, oración erasmiana por excelencia, que se remontaba a 1532.

En cuanto al libro de Vives, su título no es lo único que nos hace pensar en los *Ejercicios espirituales*;^[9] después de una preparación del alma a la oración, en forma de aforismos que se encadenan, se encuentran “Oraciones y meditaciones cotidianas”; en seguida “Oraciones y meditaciones generales”, cuyo texto va casi siempre seguido de temas de meditaciones sumariamente indicados. Hay allí invocaciones a la Virgen, a los santos en general y más especialmente a los mártires. Las oraciones más conmovedoras se dirigen al Crucificado o a la Cruz y van acompañadas de una larguísima meditación sobre la Pasión. Naturalmente que la oración dominical, “modelo de todas las oraciones”, se comenta casi palabra por palabra. Estas oraciones de Erasmo y de Vives encantaron a los clérigos que eran al mismo tiempo humanistas. Sobrias, fervorosas, impregnadas de razón, atentas a pedir la renovación del ser por la gracia y no favores particulares, habían de contribuir a hacer nacer un corriente duradera de piedad ilustrada. En España, los ejercicios de Vives fueron traducidos desde 1537 por el burgalés Diego Ortega con el título de *Comentarios para despertamiento del ánimo en Dios*;^[10] así llegaron hasta el gran público.

Esta corriente moderna había de mezclar sus aguas con las de la espiritualidad de los monasterios, alimentada en otras fuentes. El humanismo cristiano había penetrado en los claustros, en los que más de un fraile, quizás, decía en confidencia, como cierto cartujo flamenco: “Erasmo me ha enseñado a encontrar en Cristo el Camino, la Verdad y la Vida, y a confiarme a Él solo”.^[11] Es ésta una influencia sobre la cual nos hallamos mal in-

formados, por lo que a España se refiere; la reacción que suscitó hacia 1558 borró casi todas sus huellas. Tenemos, por lo menos, el testimonio directo de un Nicolás Clénard, discípulo de Erasmo y de los profesores del Colegio Trilingüe de Lovaina: cuando Clénard se establece durante cierto tiempo en Salamanca, a donde se ha dirigido para aprender árabe, y donde recibe el encargo de enseñar griego, dos de los españoles con quienes simpatiza más son un franciscano y un dominico, Fr. Francisco Castillo y Fr. Francisco de Vitoria,^[12] que en 1527 se habían declarado contra Erasmo, el uno con más vigor, el otro con más moderación. Por lo demás, ya hemos visto lo que un Carvajal, célebre por su intervención en la polémica antierasmiana, debía al espíritu del humanismo cristiano.

La literatura franciscana de oración, en la medida en que hemos podido estudiarla, no ofrece huella apreciable de influencia erasmiana, aunque tenga en común con el erasmismo su empeño en sobrepasar la meditación imaginativa de la Pasión. Tal vez el proceso del iluminismo y del erasmismo, en el que se vieron comprometidos por diversas razones Fr. Francisco Ortiz y Fr. Juan de Cazalla, haya obligado a los franciscanos a proteger su afición a la interioridad contra ciertas sospechas. Tal vez también se hayan internado de manera más decidida, con la *Subida* de Fr. Bernardino de Laredo, por el camino del recogimiento y de la oración de quietud. Entre los dominicos, y particularmente en el monasterio de San Gregorio de Valladolid, es donde se cree observar una asimilación de la piedad de los humanistas por un movimiento espiritual que ya hemos señalado a propósito de Carranza. De este encuentro había de nacer el más importante manual de oración que produjo España en esta época: el *Libro de la oración y meditación* de Luis de Granada, completado con su *Guía de pecadores*.

Luis de Granada parece haber sido precedido en este camino por un sacerdote secular, Juan López de Segura, que dio a la luz

en 1554 su *Libro de instrucción christiana y de exercicios spirituales*,^[13] para el cual había obtenido diferentes testimonios de ortodoxia: es interesante notar que la autoridad a que se dirigió primeramente fue la del Colegio de San Gregorio, en la persona de Fr. Juan de la Peña.^[14] A pesar de su título un tanto confuso, la razón de ser de su libro es precisamente “la meditación y oración interior, que Sant Dionisio llama teología mística”.^[15] La primera parte, consagrada a la simplicidad cristiana interior, a la simplicidad cristiana exterior, a los vicios y virtudes, se presenta como una introducción a la segunda: De la meditación y oración interior. Espíritu más prudente que Luis de Granada, Segura, que no ignora nada de las sospechas con que choca esta literatura,^[16] tiene cuidado de explicar, con San Agustín, Santo Tomás y Cayetano, que es preciso proceder con método de lo externo a lo interno, y no penetrar en el templo de la meditación sino por el portal del entero cumplimiento de la ley divina. En vano se buscarían en él llamamientos a la oración mental dirigidos a todos los hombres. En cambio, acumula autoridades para demostrar que un fraile que no se entrega a la contemplación es un religioso sin religión.^[17] Hace un gran elogio de las órdenes ricas en santos, dominicos, agustinos, franciscanos, benedictinos, sin olvidar a los cartujos y a sus mártires de Inglaterra, cuya sangre está todavía fresca, ni a la orden española de los jerónimos, ni a la joven y “devota Compañía de Jesús”.

[18]

Si se emparenta con Luis de Granada, es principalmente a causa de los maestros recientes cuya autoridad invocan ambos. En la parte dedicada a la simplicidad cristiana, aduce no sólo a Carranza y a Vitoria, sino también, y sobre todo, a Savonarola.^[19] En materia mística, sus maestros son, no únicamente San Buenaventura, Ricardo de San Víctor y Gersón, sino también Enrique de Herph y Serafino de Fermo.^[20] Ahora bien, en los ejercicios espirituales que compone para uso de los principian-

tes, de los proficientes y de los perfectos, se ve aparecer, a un nivel bastante elevado, el tema de la suprema grandeza de Dios que consiste en habernos dado a su Hijo único. Las consideraciones que propone sobre este misterio están tomadas de la Escritura, de San Jerónimo y de otros santos, pero Segura advierte a su lector que un “teólogo grave” trata de la mayor parte de ellas. Este teólogo no es otro que Luis Vives.^[21]

A Luis de Granada^[22] estaba reservado fundir de manera más decisiva la herencia de interioridad del erasmismo con muchas otras tradiciones antiguas o recientes, pero, sobre todo, con una tradición dominicana de oración mental que venía de Savonarola. Ninguno fue más ecléctico, más hábil para soldar, en una sola, joyas de proveniencia muy diversa. Desgraciadamente, apenas si podemos entrever el medio en que se formó y los medios por que pasó hasta la época del *Libro de la oración*. El texto más antiguo que de él se posee es de 1532. Es una pieza de versos latinos fechada en el Colegio de San Gregorio.^[23] A esta época se remontan, sin duda, sus relaciones de amistad con Carranza, de quien tal vez fue alumno, y con quien aparece en profunda comunión espiritual.^[24] El primer libro que se le atribuye es una traducción nueva de la *Imitación*^[25] obra que, como se recordará, era muy leída por los erasmistas españoles. En Andalucía se hace discípulo de Juan de Ávila y toma parte personalmente en el gran movimiento de predicación que renovaba la elocuencia del púlpito.^[26] Pronto, en Évora, trabará amistad con los jesuitas. Probablemente es amigo de aquellos que trabajan, en Baeza y otros lugares, en popularizar a Savonarola y a Serafino de Fermo.^[27]

Con estos italianos, entre los cuales Fr. Battista de Crema forma tal vez un eslabón intermediario, nos encontramos en el meollo mismo de la tradición espiritual más cara a Luis de Granada. En otro lugar^[28] hemos demostrado lo que su *Libro de la oración* debe a los trataditos de Savonarola sobre la oración.

Aquí quisiéramos investigar si esta deuda con Savonarola no se complica con una influencia erasmiana. A primera vista, pocos hombres son más diferentes que Savonarola y Erasmo por su destino y aun por su espíritu. Y, sin embargo, su influencia fue, en cierta medida, convergente. Nadie se asombraba sin duda, en el siglo XVI, de ver reunidos en un mismo volumen las *Meditaciones* de Savonarola sobre los Salmos XXXI, LI y LXXX, sus diferentes comentarios de la oración dominical, y las *Oraciones* de Erasmo.^[29] Y no se diga que esto es mero capricho de un editor, o que el anciano que escribió ese librito piadoso de las *Pre-cationes* no es el verdadero Erasmo. Hojeemos más bien el tratado en que Savonarola expresó con mayor claridad su concepción de la vida cristiana, el *De simplicitate*.

“Son cristianos, nos dice Savonarola, aquellos que imitan a Cristo, o que por lo menos han prometido imitarlo en el momento de su bautismo. Si posteriormente no lo imitan, son cristianos sólo de nombre, y no de hecho”. Nos advierte también que “entre las obras ceremoniales, el devoto y frecuente uso del sacramento de la penitencia y de la Eucaristía es preferible, para aumentar y conservar la gracia, al uso de las demás ceremonias... Por el contrario, aquellos que frecuentan sin respeto esos sacramentos, sobre todo el de la Eucaristía, se hacen peores que todos los demás, como se puede ver en los malos clérigos y religiosos”. La primitiva Iglesia era muy diferente de la actual:

Porque los cristianos han abandonado el verdadero culto de Dios, han llegado ahora a tal ceguera, que ni siquiera saben ya lo que significa su nombre... Ocupados en ceremonias exteriores, no conocen el culto interior, no leen nunca las Escrituras, o muy rara vez; y cuando las leen no las comprenden. Dicen: “Nuestra alma siente náuseas de este alimento demasiado ligero. ¿Quién nos hará oír la elocuencia de Cicerón, las palabras sonoras de los poetas, la dulce lengua de Platón y las sutilezas de Aristóteles? Porque esta Escritura es demasiado simple. Es alimento de mujercillas. ¡Predicadnos, pues, cosas sutiles!”.

El culto en espíritu, para Savonarola, es la oración: “La principal operación de los cristianos es la oración con la meditación o contemplación de las cosas divinas”. Y el papel primordial de la gracia está fuertemente acentuado: “La raíz, el fundamento de la vida cristiana, es la gracia de Dios... La vida cristiana tiende con todas sus fuerzas a aumentar y conservar sin cesar el don de la gracia... La sencillez cristiana consiste en esto: en que el hombre, por la gracia, se asimile a Dios”.^[30]

Inmediatamente se ve la estrecha relación que semejante enseñanza tiene con la del *Enchiridion* o con la de la *Doctrina* de Juan de Valdés. ¿Será cosa de admirar, después de esto, que el eclesiástico Luis de Granada haya encontrado en el *Enchiridion* la confirmación de las lecciones que recibía del gran dominico italiano? El hecho de que no aduzca a Erasmo en sus libros no prueba en modo alguno que no lo haya leído ni meditado. ¡Tantos otros, sin nombrar a Erasmo, copian de sus obras párrafos y párrafos! Así, pues, cuando Luis de Granada opone con gran rigor la oración mental a la oración vocal; cuando insiste en ese “levantamiento del alma a Dios”^[31] que es lo esencial de la oración, cuando recuerda que “las oraciones vocales muchas veces se rezan como oración de ciego, sin afecto y sin espíritu”,^[32] sigue los *Trattatelli* de Savonarola, pero se acuerda también del *Enchiridion* y del *Modus orandi*. Cuando invita a todos los hombres sin excepción a la oración mental,^[33] presta su avasalladora elocuencia a una idea de Savonarola, pero dice lo mismo que el traductor español del *Modus orandi*, y se halla profundamente de acuerdo con la tendencia erasmista a laicizar, a universalizar la más alta vía espiritual. Cuando compara la vida de ciertos laicos santificados por la oración con la sequedad espiritual de ciertos religiosos,^[34] nos recuerda una observación de Osuna; cuando sostiene que la vida monástica no es digna del nombre de vida espiritual si le falta la práctica de la oración interior, hace suya una idea que habían expresado antes que él

San Bernardo y Serafino de Fermo.^[35] Pero en todo esto transpone, a su manera, el *Monachatus non est pietas*, y el modo como opone el espíritu a las ceremonias prueba hasta la evidencia que aquí su modelo es el *Enchiridion*:

Y por aquí también se ve claro el engaño de algunos perlados que todo su caudal y toda la manera de su gobierno es insistir en sólo lo exterior, sin tener cuenta con esta manera de ejercicios, no mirando que todas las ceremonias y ordenaciones de vida monástica (como son el ayuno, la clausura, el silencio con las demás) se ordenaron para este fin, que es levantar el espíritu a Dios y vacar a la consideración de las cosas divinas. Pues según esto, ¿qué será emplear en aquello todas sus fuerzas sin tener cuenta con esto, sino navegar sin tomar puerto, curarse sin alcanzar salud, y tender las redes toda la noche con San Pedro, y en cabo hallarse vacío a la mañana? ¿Qué cosa puede ser más semejante al engaño de los judíos? Todo el engaño desta gente consiste en que, siendo Cristo fin de la ley, y ordenándose todas las cosas della a Cristo como a fin de la ley, ellos ciegos con su malicia abrazan los medios y desechan el fin, guardan las ceremonias y desechan a Cristo, que es como parar en la cáscara y dejar la médula, abrazar la letra muerta y dejar el espíritu que da vida. Desta manera se queda hasta hoy burlada la Sinagoga, extendiendo sus brazos adúlteros para abrazar al verdadero Josef, que es Cristo: mas quédase con sólo su hábito y vestidura en las manos, y húyesele Josef de casa. Esta manera de engaño padecen hoy algunas religiones, las cuales abrazan y retienen la figura sola y hábito de la religión, que es todo lo exterior y visible y todo aquello que luce ante los ojos de los hombres, y carecen del cuerpo de la verdadera religión, que es todo lo interior y invisible, que luce en los ojos solos de Dios.^[36]

Si se ha leído a Erasmo, es imposible no reconocer aquí el desarrollo ingeniosísimo de ataques conocidos contra el judaísmo de las ceremonias monásticas, y, en particular, de una de las más hermosas páginas del *Enchiridion*, que aún seguía despertando ecos en los claustros españoles.

Es muy interesante observar que este pasaje (lo mismo que otros análogos) no pertenece a la primera redacción del *Libro de la oración*, ni tampoco a la segunda, donde hacen su aparición los sermones de la Tercera parte: es una adición de 1556 al primero de estos sermones. ¿Se explicará esto porque Luis de Granada haya descubierto o redescubierto el *Enchiridion* entre 1554 y 1556? Nos sentiríamos tentados a creerlo,^[37] a juzgar por la *Guía de pecadores*, que, en sus dos partes (1556 y 1557),

vuelve a tomar desde la base el edificio de la vida cristiana para elevarse hasta la “meditación o consideración”. Estos dos volúmenes, por otra parte, nos muestran cómo Luis de Granada acogió más liberalmente que nunca las riquezas espirituales más variadas. El primero contiene, a manera de apéndices,^[38] no solamente el tratado de los *Votos* de Savonarola y unas *Reglas de vida* de Juan de Ávila y Tomás de Villanueva, sino también una audaz antología del Nuevo Testamento, que ofrece en lengua vulgar el Sermón de la Montaña junto con algunos otros capítulos de San Mateo, tres capítulos del cuarto Evangelio y una breve paráfrasis de los pasajes más importantes de las Epístolas de San Pablo: no eran textos que pudiesen circular, como decía Carranza, sin que el agua de las glosas aguara el vino espiritual. La traducción y las glosas del Sermón de la Montaña están tomadas de la *Suma* de Constantino; dos años antes había salido a la luz en Portugal la *Confesión de un pecador penitente*, acompañada de dos meditaciones de Luis de Granada, el cual, en 1559, aprovechará el comentario del *Pater Noster* del Doctor sevillano.^[39] Este intercambio merece notarse, pues confirma las relaciones que existen entre la obra de Luis de Granada y la corriente erasmiana de oración. Además, se encuentra en él, por lo menos, un *Himno* de Flaminio en alabanza de Cristo,^[40] y cierta patética oración a Cristo crucificado que toma de Serafino de Fermo recuerda peligrosamente que la satisfacción por los pecados pertenece únicamente a Cristo.^[41] Si a esto se añade que las oraciones tomadas de Luis de Blois^[42] dan un sonido comparable del todo con el de las oraciones de Vives, no nos sorprenderemos demasiado de encontrar en la *Guía* gran número de reminiscencias del *Enchiridion*, y de ver cómo en ella se perfila a menudo la idea de la salvación por la fe sola.

Todo el libro II de la *Guía de pecadores*, “en el cual se contienen reglas de bien vivir”, tiene visible parentesco con el *Enchiridion*. Trátese de los remedios para los diferentes vicios, de la ne-

cesidad de orientar a Dios todas las obras, de la locura que es “regirse por una bestia de tantas cabezas como es el vulgo”, las coincidencias son demasiado frecuentes para ser fortuitas.^[43] Lo mismo que en los retoques del *Libro de la oración*, se ha impuesto también aquí tiránicamente a la memoria de Luis de Granada la Regla V del *Enchiridion*, con su gran antítesis del culto exterior y del culto en espíritu. Léanse los *Avisos* que sirven de coronamiento al libro II de la *Guía*. Los mismos textos de los Evangelios, de San Pablo y de los Profetas, el mismo versículo del *Catón* de los escolares son los que aquí se utilizan para poner de relieve la superioridad de las virtudes interiores, es decir, de la caridad y de todo su cortejo, sobre las virtudes exteriores, “como son el ayuno, la disciplina, el silencio, el encerramiento, el leer, rezar, cantar, peregrinar, oír misa, asistir a los sermones y oficios divinos, con todas las observancias y ceremonias corporales”. Sobre un mismo texto de Isaías (*¿Para qué quiero yo la muchedumbre de vuestros sacrificios? Vuestro incienso me es abominación*), el movimiento general del comentario es el mismo: “Pues ¿qué es esto? ¿Condena Dios lo que Él mismo mandó?... No por cierto...”: lo que Él reprueba es el farisaísmo encastillado en la letra muerta. Pero el valor de los “actos de adoración y religión” se afirma aquí con fuerza nueva. Erasmo no negaba este valor. Sin embargo, cuando Luis de Granada escribe recordando el *Enchiridion*, se opera una transposición: Erasmo, al mismo tiempo que afirmaba su respeto por las ceremonias, estimaba que el salvarlas a expensas del espíritu era “huir de Caribdis y caer en Escila”. Pero esto se había escrito antes de Lutero. Luis de Granada establece ante todo la superioridad del culto en espíritu, y en seguida observa que los luteranos han caído en el extremo opuesto del error farisaico: “por huir de un extremo vinieron a dar en otro, que fue despreciar del todo las virtudes exteriores, cayendo, como dicen, en el peligro de Scila por huir el de Caribdis”.^[44]

Se diría que nuestro dominico, al leer a Erasmo, vuelve a encontrar una de las fuentes de una espiritualidad que le es más familiar: la de su maestro Juan de Ávila, la de los *spirituali* penetrados del sentimiento de la gracia e inclinados a la justificación por la fe sola. Granada celebra la ley de gracia en términos que Erasmo no hubiera desaprobado, pero que nos hacen pensar, sobre todo, en Juan de Valdés o en Constantino:

Haz, pues, tú agora cuenta que vienes de nuevo a la religión cristiana, y que preguntas a algún sabio teólogo qué es lo que contiene y manda esta nueva religión; y responderte ha que manda al hombre ser bueno, y da ayuda para serlo, que manda al hombre carnal ser espiritual y da al Espíritu Sancto para que lo pueda ser. Grandísima miseria es que a cabo de tantos años como ha que eres cristiano no sepas la diferencia que hay del cristiano al judío, ni de la ley de Escripura a la de Gracia. La diferencia está en esto, pues no lo sabes: que aquella ley mandaba al hombre ser bueno, y no le daba, cuanto era de su parte, fuerzas para serlo; mas ésta manda que seas bueno, y date gracia para ello, y por eso se llama ley de Gracia. Aquella mandaba pelear, y no daba armas para la pelea; mandaba subir al cielo, y no daba escalera para ello; mandaba a los hombres ser espirituales, y no daba el Espíritu Sancto para que lo fuesen. Agora es de otra manera, porque ya cesó aquel estado y sucedió este otro tan diferente por los méritos y por la sangre de Cristo, y tú todavía, como si no hobiera cesado aquel estado ni venido Cristo al mundo, estás judaizando, creyendo que por tus fuerzas solas has de cumplir la ley, y por ellas has de ser justificado.

Este mensaje de la gracia es toda la religión: “¿Qué otra cosa escriben los Evangelistas? ¿Qué otras promesas anunciaron los Profetas? ¿Qué otra predicaron los Apóstoles? No hay más Teología que ésta”, exclama Granada con atrevimiento digno de la *Paraclesis*. La gracia “es la mayor dádiva de cuantas Dios puede dar a una pura criatura en esta vida; porque no es otra cosa gracia sino una forma sobrenatural que hace al hombre, si decir se puede, pariente de Dios, que es consorte y participante de la naturaleza divina”. Y este don no se pierde sino por el pecado mortal, que priva al alma de “las virtudes infusas y dones del Espíritu Sancto”,^[45] y que, sobre todo, la priva de “la participación de los méritos de Cristo, nuestra cabeza, por no estar el hombre con Él unido, como miembro vivo, por caridad y por gracia”.^[46]

Detengámonos en esta imagen que nos es ya tan familiar. No tendría, sin duda, en la *Guía* el lugar que tiene si no hubiera sido utilizada hasta la saciedad por Erasmo y los erasmistas españoles. De la espiritualidad de Luis de Granada no hemos expuesto aquí sino un aspecto y un momento. El estudio histórico de esta espiritualidad está por hacerse, a pesar de que, desde hace un tercio de siglo, el *Libro de la oración* y la *Guía* son accesibles en sus estados sucesivos. Observemos tan sólo que, en la fecha en que nos encontramos, Luis de Granada hace claramente dos partes en los ejercicios de meditación: la más fácil, “por razón de la variedad y suavidad que hay en el discurso y consideración destos misterios gloriosos”, se refiere a los principales pasajes y misterios de la vida de Cristo; la otra, que es un “ejercicio más vehemente”, es la consideración de los beneficios divinos.^[47] De este modo se emparenta con la escuela valdesiana, que hace del beneficio de Jesucristo el objeto supremo de la meditación.

V

Hemos percibido nítidamente, en Luis de Granada, un eco del *Monachatus non est pietas*. Es preciso confrontar aquí su testimonio con algunos otros si queremos damos cuenta del gran debate espiritual que se lleva a cabo en el seno del monaquismo español hacia 1555, pues sería un error creer que su evolución a partir de 1560 se explica únicamente por la persecución que cae en 1558 sobre toda espiritualidad sospechosa de iluminismo. Las grandes órdenes “ricas en santos”, como dice Juan López de Segura, estaban cada vez más a salvo de las críticas fáciles con que se había acribillado a los frailes a comienzos de siglo. En todo caso, habían sabido formar ascetas puros. Es la época en que Santa Teresa se siente consolada en sus dificultades interiores por la amistad de un Pedro de Alcántara, anciano descarnado y nudoso que parecía hecho de raíces de árbol.^[1] Luis de Granada nos habla de una multitud de siervos de Dios que andan por el

mundo “pobres, desnudos, descalzos y amarillos, faltos de sueño y de regalo y de todo lo necesario para la vida, algunos de los cuales desean y aman tanto los trabajos y asperezas, que así como los mercaderes andan a buscar las ferias más ricas, y los estudiantes las Universidades más ilustres, así ellos andan a buscar los monesterios y provincias de mayor rigor y aspereza, donde no hallen hartura, sino hambre; no riqueza, sino pobreza; no regalo de cuerpo, sino cruz y mal tratamiento de cuerpo”.^[2]

Por otra parte, el llamamiento a la vida interior, que repercute en mil ecos gracias a los libros de Savonarola, de Erasmo, de Osuna, de Laredo, de Serafino de Fermo, lo habían escuchado millares de hombres y de mujeres. Era un tropel que se precipitaba a la oración, y era fatal que muchos quisiesen alcanzar las alegrías de la oración de quietud sin pasar por el camino de la mortificación:

Como leen en algunos libros espirituales, dice Luis de Granada, cuán grandes sean las consolaciones y gustos del Espíritu Santo, y cuánta la suavidad y dulzura de la caridad, creen que todo este camino es de deleites y que no hay en él fatiga ni trabajo, y así se disponen para él como para una cosa fácil y deleitable; de manera que no se arman como para entrar en batalla, sino vístense como para ir a una fiesta; y no miran que, aunque el amor de Dios de suyo es muy dulce, el camino para él es muy agrio, porque para esto conviene vencer el amor propio y pelear siempre consigo mismo, que es la mayor pelea que puede ser.^[3]

En cuanto es posible reconstruirlo con el *Libro de su vida*, el drama de Santa Teresa fue por estos días haber conocido el estado de quietud y de “no pensar nada” descrito por Laredo, antes de haber “vencido en ella el amor propio”. Sus confesores jesuitas la encaminarán por una vía de oración metódica y de ascetismo moderado, a ella que hasta entonces se había apartado de la meditación imaginativa de la Pasión^[4] y que no se sentía hecha tampoco para esta meditación más intelectual de los beneficios de Dios y de los demás misterios, que es como “el alma de la fe”.^[5]

Pero la historia íntima de Santa Teresa antes de la época en que se hace fundadora está envuelta en oscuridad. Escuchemos mejor a un testigo que supo dar a esta crisis de la espiritualidad monástica la forma de un debate sereno: el dominico Fr. Juan de la Cruz. Su *Diálogo sobre la necesidad y obligación y provecho de la oración y divinos loores vocales*^[6] no ha tenido la fortuna que merecía. Nunca se ha vuelto a editar. Preciso leerlo en el hermoso volumen impreso en Salamanca en 1555 por Juan de Cánova, una de las obras maestras de la tipografía salmantina en la época en que triunfa la letra romana. El autor es un fraile impregnado de humanismo cristiano, que se había dado a conocer ya con un compendio de la *Historia eclesiástica* de Eusebio.^[7] Algunos años después le alistarán Fr. Luis de Granada en su gran empresa de exposición de la doctrina, mandándole traducir un catecismo de “un muy docto y católico varón”.^[8] Maneja un lenguaje expresivo, rico en imágenes, que es uno de los grandes atractivos de su *Diálogo*. Éste respira, desde las primeras páginas, una tristeza que hace pensar en la *Luz del alma*, y que anuncia ya *Los nombres de Cristo*. Es, en suma, un *Anti-Erasmo* que se rebela contra la nueva forma del *Monachatus non est pietas*, un elogio de la oración vocal y de las obras ceremoniales en contra de los propagandistas exclusivos de la oración mental y de los ejercicios espirituales. Pero se parece muy poco a la agresiva *Apología* de Fr. Luis de Carvajal. El propio Fr. Juan de la Cruz nos dice quiénes han sido sus modelos: San Juan Crisóstomo y Casiano, el autor de las *Colaciones* tan caras a Juan de Valdés.^[9]

Ajustándose a las más nobles leyes del diálogo, el fraile da a la tesis que combate un abogado nada mediocre. Cuando Bernardo interviene en el debate ya iniciado para tomar fogosamente la defensa de los místicos, se piensa en alguna intervención de Marcelo en los *Nombres de Cristo*. En otras palabras, Fr. Juan no quiso abrumar la oración mental. Cuando Antonio

compara las obras con la juventud y con el follaje de los árboles, Bernardo se apodera de la imagen: las hojas caen cuando los frutos están en sazón. Y, sin recurrir a las imágenes del enfermo o del navegante que Luis de Granada había tomado de Savonarola, inventa otras no menos ingeniosas para expresar el carácter provisional de las formas ceremoniales. A las mulas jóvenes se les ata una pata de atrás con otra de adelante hasta que se acostumbren a “andar de andadura”, pero una vez que andan como se debe, las trabas las molestarían muchísimo para caminar. Así también, para cerrar un arco “es menester cimbriarle primero”; pero una vez que está cerrado y la clave en su lugar, “la cimbria sería perjudicial al uso del edificio”.^[10]

No obstante, hay más autoridad en el lenguaje de Antonio, con quien Fr. Juan de la Cruz se identifica. Le causa profundo dolor ver que “agora quieren los hombres caminar por unas veredas poco abiertas en prados deleitables (digo por vías nuevas de devoción y sentimientos de consolación en que mucho se deleitan) y dejan cubrir de hierba y olvidar los caminos reales allanados y trillados por nuestros fieles adalides, los santos que nos enseñan el camino para hallar a Dios y llegar a la bienaventuranza”.^[11] El abandono de las obras exteriores demuestra más celo espiritual que discernimiento. Los perfectos mismos no están dispensados de las ceremonias. En efecto, si las ceremonias de la ley antigua terminaron con Cristo, las de la Iglesia durarán hasta el día del juicio.^[12] El ejemplo de los herejes, que han hecho la guerra a los religiosos en nombre del espíritu, debería abrir los ojos a todo el mundo. Los religiosos saben muy bien lo que deben al espíritu y a la caridad, pero San Vicente Ferrer nos advierte que “el religioso que no fuese ceremonioso presto será vicioso”.^[13]

No podemos hablar aquí detenidamente de la defensa de la institución monástica que Fr. Juan de la Cruz esboza al fin de la segunda parte de su *Diálogo*, y a la cual consagra toda la sexta

parte. Esa defensa no es muy original. Las reglas monásticas no son de institución divina, pero han sido sacadas de la Escritura, y constituyen breves reglamentos de policía interior.^[14] Su observancia es a la vez trabajosa y alegre: “Nadie puede saber los trabajos de las religiones, sino quien los pasa. Nadie puede saber las consolaciones de los religiosos, sino quien las experimenta”.^[15] Se justifican sucesivamente el ayuno, el silencio, la clausura, el hábito, la tonsura, la castidad, ya sea alegando el apoyo que dan a la vida espiritual, ya su valor simbólico.^[16] El coro es una alabanza a Dios cuyo modelo dio Adán desde el Paraíso terrenal. Claro está que la obligación de las “horas” no debe ir antes de las obras de caridad; pero, agrega Fr. Juan de la Cruz, pensando tal vez en los jesuitas, “no todos los religiosos pueden procurar la salud de las almas”.^[17]

Esta apología, como era de esperarse, apunta directamente a Erasmo, y sin muchos miramientos. Fr. Juan de la Cruz, que no vacila en recordar los ayunos y abstinencias de los pitagóricos en su defensa del ayuno monástico, se indigna vivamente al leer en los escritos de Erasmo que las reglas de los frailes están sacadas de algunos preceptos de Pitágoras: ve en esta afirmación una fantasía de epicúreo nacida entre dos copas de falerno.^[18] Pero mucho más interesante para nosotros es otro pasaje, porque en él se cree distinguir un poco de amargura respecto a ciertos hombres a quienes Fr. Juan no trata de erasmistas, que según él rechazan ese calificativo, pero que, sin embargo, aman el *Enchiridion*:

Ofrecióseme consiguientemente, dice, hablar del silencio que tan encomendado es en todas las buenas religiones. Al cual no faltó quien despreciase, puesto que la prudencia y virtud del callar sea de todos aprobada y loada. Porque Erasmo, escribiendo a un su amigo, dice estas palabras hablando de las religiones: “Que guarden sus ayunos, sus vigilijs, sus silencios, sus cantares, no hago desto caso. Espíritu no los creeré, si no veo en ellos obras de espíritu”. Así que no tenía el buen hombre por obras de varones espirituales ayunar, velar, cantar loores a Dios, callar religiosamente. Considérenlo, yo les ruego, los que con afición y estima leen su libro llamado *Enchiridion*, en que esto escribe; yo agora callo de los demás. Y preguntóle qué lo ofende en el silen-

cio que los religiosos guardan, o por qué no lo tiene por loable, pues aun él en su *Lengua* escribe grandes bienes y provechos que vienen del callar, y daños del hablar.
[19]

¿Acaso un Fr. Luis de Granada se sintió aludido por el reproche de leer con simpatía el *Enchiridion*? ¿Acaso ciertas páginas de la *Guía* ciertas adiciones de 1556 al *Libro de la oración* son una discreta réplica? No podemos sino proponer esta cuestión. Lo que sí es infinitamente probable, es que los dos grandes escritores dominicanos se leyeron mutuamente, y que se leyeron hasta entre líneas.

Pero la parte más preciosa del *Diálogo* de Fr. Juan de la Cruz es tal vez la parte central, en la cual se discuten los problemas que planteaba el triunfo de la oración mental. Ninguna lectura ilustra mejor los tormentos por los cuales pasó Santa Teresa en esa época. Son páginas cuyo interés sobrepasa en gran medida el marco de este capítulo, y a las cuales los historiadores del misticismo español concederán sin duda la atención que merecen. Algunos dardos parecen ir dirigidos especialmente contra la corriente erasmiana de oración. Fr. Juan de la Cruz se empeña en defender la invocación de los santos y en demostrar que la veneración de sus reliquias se remonta a los primeros tiempos de la Iglesia, en defender las imágenes,^[20] en recordar que el Padre nuestro no es la única oración permitida por Cristo;^[21] muestra desconfiado con respecto a una espiritualidad laica que cree que la contemplación es compatible con los lazos carnales del matrimonio.^[22] ¿Y acaso no se dirige contra los humanistas amantes de oraciones jaculatorias cierta defensa de la “oración prolija” cuyos modelos son las aves, o la cigarra, ante quien “el humilísimo Francisco... se daba por vencido”?^[23]

Muy significativa también es la importancia que Fr. Juan concede al “maestro de vida espiritual”.^[24] Ha llegado el momento en que algunos comienzan a inquietarse ante una floración de espiritualidad magníficamente anárquica, propagada al

capricho de las lecturas o de las conversaciones entre amigos mucho más que por una enseñanza de maestro a discípulo. Piénsese en Santa Teresa, iniciada en la vida de oración por el *Tercer abecedario* y entregada a sí misma, sin maestro, sin consejero espiritual, durante cerca de veinte años... Pero la cuestión candente entre todas, sobre la cual la experiencia de Santa Teresa podría confirmar las palabras del dominico, es la de la “unión con Dios sin medio alguno”: no se nombra a Osuna ni a Laredo, pero Fr. Juan de la Cruz alude a algunos tratados que aconsejan incansablemente tender con todo el ser a la contemplación de “la majestad divina pura, en sí misma, con entendimiento desnudo y desocupado de todas imágenes, memorias, cuidados, distracciones de cualesquier cosas criadas”.^[25] La cuestión se debate prolijamente. Y, por cierto, los discípulos españoles de Erasmo no son místicos de esa escuela que denuncia Fr. Juan de la Cruz: ellos le concederían sin trabajo que “en otras muchas cosas habemos de meditar que no son el mismo Dios”,^[26] por ejemplo, la ley de Dios, los pecados, las postrimerías, las obras de Dios, los beneficios de Dios. Sin embargo, tienen de común con esos místicos cierta aversión por la contemplación de la humanidad de Cristo, tendencia que Fr. Juan considera con todo derecho como funesta para los misterios y los sacramentos instituidos por el Crucificado, y funesta, cada vez más, para todos los ritos y observancias de la Iglesia.^[27] El erasmismo, de hecho, sin duda bajo la influencia del luteranismo, tuvo más bien una evolución en el sentido de una revigorización de la fe en los misterios propiamente cristianos. Pero en la *philosophia Christi*, tal como Erasmo la exponía hacia 1516, y tal como se expresa en muchos de sus libros, había un peligro de muerte para la dogmática cristiana, y Fr. Juan de la Cruz nos lo recuerda, sin pensar tal vez en Erasmo, cuando dice: “La contemplación de la humanidad de Cristo es propia de los cristianos. Los filóso-

sofos alcanzaron de Dios grandes secretos, pero no el de su encarnación”.^[28]

VI

Con el *Libro de la oración* y la *Guía* de Luis de Granada, ese libro tan sereno, tan comprensivo, se cierra una época de la espiritualidad española. Los debates que Granada instituye con tanto tacto va a simplificarlos la Inquisición hasta el extremo, al condenar misticismo y erasmismo acusándolos de iluminismo y luteranismo disfrazados. La vida espiritual de España va a quedar destrozada. La edad dichosa del libro toca a su fin.

Para acabar de seguir los remolinos producidos por el erasmismo en la literatura religiosa, no quedan sino pocas palabras que decir sobre la poesía devota. Ésta siguió fiel, en conjunto, a los temas, al espíritu, a la métrica misma de la poesía nacida a fines del siglo XV bajo la influencia de la *Vita Christi* del Cartujano. La renovación que se hubiera podido esperar del erasmismo en esta materia era la aparición de una poesía directamente inspirada en la Escritura y que, según el anhelo de la *Paraclesis*, tendiera a vulgarizarla. Sin embargo, en lo más fuerte del movimiento erasmista, no se ve surgir en Castilla sino un solo humanista devoto, Álvaro Gómez de Ciudad Real, el cual, queriendo justificar el título de Virgilio cristiano con que lo había honrado Nebrija, a propósito de su *Thalichristia*, se afana en poner en versos latinos las Epístolas de San Pablo, los Proverbios y los siete Salmos penitenciales.^[1] Los italianos se burlaban de esta poesía escrupulosamente cristiana, y decían que el autor había evitado el vocabulario de los clásicos paganos para no atraerse las críticas con que Erasmo había fulminado a Sannazaro.^[2] Su *Teológica descripción de los misterios sagrados*, dividida en doce cantos, obra póstuma publicada por Alejo Venegas, es una rapsodia tan poco inspirada como sus poemas religiosos en latín.

Es preciso llegar a mediados del siglo para oír acentos nuevos en la poesía religiosa castellana. Jorge de Montemayor, más conocido como autor de la *Diana*, dio sus primeros pasos literarios en la Corte de España versificando en los diferentes géneros que entonces se usaban. Una parte de sus poesías devotas^[3] permanece en la tradición de Fr. Ambrosio Montesino, y difiere poco de las que constituyen el *Cancionero espiritual* anónimo publicado en Valladolid en 1549.^[4] Pero, portugués de ascendencia judía, músico de profesión, Montemayor fue uno de los primeros que sintieron la grave música de los Salmos, y el primero, sin duda, que intentó hacerla cantar en castellano con el ritmo nuevo del hendecasilabo. Hay auténticas bellezas en su adaptación del salmo *Super flumina Babylonis*.^[5] Por lo demás, si el poeta sufrió la influencia de la piedad erasmiana, esta influencia se mezcla en él, como en Luis de Granada, con la de Savonarola. Ya hemos demostrado en otro lugar^[6] que su gran paráfrasis del *Miserere*, en la que hay tan hermosos acentos, no es sino la meditación de Savonarola sobre ese Salmo —obra maestra de la literatura devota, cuyo éxito era más vivo que nunca en España hacia 1550— puesta en hendecasilabos sueltos. Su paráfrasis del *Pater* es de la misma vena, y está inspirada por un profundo sentimiento del pecado y de la gracia. No es pura casualidad que Montemayor presente en apoyo de su obra a los teólogos de San Gregorio de Valladolid.^[7] Su sentimiento religioso deja ver un hondo parentesco con el de un Carranza^[8] o el de un Luis de Granada. Él sufrirá muy pronto la misma suerte. La Inquisición condenará sus obras de devoción a la destrucción y al olvido. El tesoro de poesía que había descubierto permanecerá inexplorado hasta los *Nombres de Cristo* de Luis de León.

CAPÍTULO XII

LA ESTELA DEL ERASMISMO EN LA LITERATURA PROFANA

I. *El erasmismo y la literatura de entretenimiento: crítica de los libros de caballerías, extendida por Vives a toda obra de ficción; indulgencia por la novela bizantina de Heliodoro.* II. *Hacia una literatura de verdad. Los traductores. Vidas ejemplares, apotegmas, proverbios. La literatura humanista: tratados, ensayos, misceláneas. Diego Gracián; Furió Ceriol; Vives; Pero Mexía; Thámara, adaptador de Polidoro Virgilio, de Carión y de Bohemo. Fernández de Oviedo.* III. *La floración de los diálogos. Los ensayos y coloquios latinos de Maldonado. Coloquios matrimoniales de Pedro de Luxán. Coloquios satíricos de Torquemada. El Diálogo de mujeres de Cristóbal de Castillejo.* IV. *La corriente valdesiana. Diego Núñez Alba. El problema de Villalón. El Crotalón y la corriente lucianesca.* V. *El Viaje de Turquía y su verdadero autor, el Doctor Laguna.* VI. *La lengua y el gusto.*

I

SI LA INFLUENCIA de Erasmo sobre la espiritualidad española no ha suscitado todavía la curiosidad que merece, los historiadores de la literatura se han planteado, desde hace mucho tiempo, el problema de la contribución erasmista a la literatura profana de la época de Carlos V. Cuando Usoz, a mediados del pasado siglo, sacó del olvido los dos diálogos de *Lactancio y el Ar-*

cediano y de *Mercurio y Carón*, los estudiosos se encontraron en presencia de unas obras sabrosamente españolas y cuya filiación erasmista estaba fuera de duda: estos coloquios eran erasmianos hasta en los acentos lucianescos de su ironía. Lo que más sedujo en ellos no fue lo que tienen de defensa política, sino su sátira alada, mordaz, que en el segundo diálogo no apuntaba sólo a las supersticiones y a los frailes, sino que aspiraba a enumerar uno a uno, como la *Moria*, los diferentes estados de la humanidad. Era tentador suponer que el erasmismo no había agotado sus consecuencias literarias con las obras condenadas por su atrevimiento mismo a una rápida desaparición, y que estaba en la fuente de la gran corriente satírica que nace hacia 1550 en España: con el *Lazarillo*, toda la novela picaresca y su numerosa descendencia venían así a ser herederos de Erasmo.

El *Lazarillo* era el nudo del problema. En efecto, su aparición constituía un enigma. Morel-Fatio propuso resolverlo indagando del lado de los Valdés y de sus amigos, y esta idea de un *Lazarillo* erasmizante tuvo bastante buena fortuna. Sin embargo, hay que reconocer que no resiste a un examen a fondo.^[1] En cuanto es posible cavar para encontrar las raíces folklóricas del *Lazarillo*, éstas se hunden en una tradición común a la Edad Media de los *fabliaux* y al primer Renacimiento italiano. Bien es verdad que el autor desconocido a quien se lo debemos renovó genialmente las historias del criado de ciego poniendo el relato en labios del criado mismo, que, transformado desde ese momento en héroe de novela, entra después al servicio de varios amos. Ahora bien, entre estos amos hay un sacerdote avaro y un comisario de la Cruzada que explota cínicamente la credulidad pública con el fin de vender mejor sus bulas; y para cerrar el ciclo de sus aventuras, Lázaro se establece en Toledo como pregonero de vinos, gracias a la protección de un canónigo que tiene necesidad de casar a su criada con un marido complaciente. ¿Cómo no había de ser erasmista el inventor de esta ingeniosa

sátira contra varios amos puesta en boca de su criado? Lo que había inducido a Morel-Fatio a suponerlo era el carácter anticlerical de los episodios a que acabamos de aludir. Pero ni siquiera este anticlericalismo es para nosotros la piedra de toque más segura. En vano buscamos qué es lo que añade a la tradición medieval. Al clérigo de Maqueda le reprocha su dureza de corazón; al canónigo, su vida poco austera. Nada hay, en todo esto, que difiera de la sátira de los *fabliaux*. La sátira erasmiana estaba animada de otro espíritu; no reprocha a los sacerdotes vivir mal, “sino creer mal”.^[2] El episodio del mercader de indulgencias, que a primera vista podría parecer eco directo de los atrevimientos “luteranos”, es en realidad eco de un *novellino* del siglo anterior. Ni una sola vez, ni a propósito de las oraciones del ciego, ni a propósito de la falta de caridad del clérigo, ni a propósito del tráfico de las bulas, hay el menor asomo de un erasmismo que oponga el espíritu a las ceremonias, el alma al hábito. Si supiéramos por algún testimonio fehaciente que el autor es un erasmista, habría que concluir que lo oculta muy bien. Pero como esta atribución es hipótesis pura, conviene simplemente renunciar a ella. La tradición según la cual el autor del *Lazarillo* es un fraile Jerónimo es, en sí, mucho menos inverosímil, sin que por lo demás se imponga de ninguna manera.^[3]

¿Quiere decir esto que el erasmismo no contribuyó en nada a crear la atmósfera en que surge el *Lazarillo*, a preparar su enorme éxito? Nadie osaría pretender tal cosa. El anticlericalismo popular de la novela picaresca, su falta de respeto con los poderosos, encontraban apoyo, en fin de cuentas, en el nuevo anticlericalismo de los clérigos, en su afán de poner el cristianismo del corazón por encima de las jerarquías de toda especie. Y si se considera, no ya el espíritu de la nueva novela, sino su forma, se observa que el *Coloquio* erasmiano abría muchísimos caminos al arte literario, inclusive el de la biografía aventurera. Sobre este

punto hemos de volver.^[4] Lo cierto es que la autobiografía de Lázaro, fundador del linaje de los picaros, no fue concebida por una cabeza erasmista.

La cuestión de la influencia de Erasmo en el teatro español de la época de Carlos V tiene, según nuestra opinión, la misma solución negativa. Si alguna vez llegó a representarse un *Coloquio* en las tablas,^[5] el hecho permaneció aislado. No por ello se renovó la comedia española. Aquí también, por otra parte, de lo que se trata es del espíritu anticlerical. Ciertas libertades de lenguaje de Gil Vicente, y tal vez también la simpatía de los erasmistas portugueses por su teatro, han hecho nacer una leyenda según la cual lo apreció mucho Erasmo. Pero Erasmo, con toda seguridad, nunca leyó a Gil Vicente, a no ser que Damião de Góis se haya divertido en traducir alguna de sus piezas al latín. Y si Gil Vicente pudo leer a Erasmo, ciertamente no sacó de él nada para su teatro.^[6] Por desgracia, no se posee ya la obra más atrevida del gran dramaturgo, el *Jubileu de Amores*, representado en Bruselas ante la Corte de Carlos V, con gran escándalo del nuncio Aleandro.^[7] Muy probable es que, si se volviera a encontrar, no debilitaría las conclusiones del más sólido estudio que se haya consagrado a la cultura literaria de Gil Vicente.^[8] Éste no era un humanista cristiano, sino el portavoz de un anticlericalismo enraizado desde mucho tiempo atrás en el pueblo. No tenía necesidad de Lutero ni de Erasmo para mofarse de las bulas, de los jubileos, de todas las gracias y beneficios con que Roma traficaba. Menéndez y Pelayo^[9] lo observó muy justamente: no hay nada en Gil Vicente tan atrevido como lo que puede leerse en la *Propaladia* de Torres Naharro contra los jubileos, la “cruzada”, los frailes, los cardenales y el papa. Y las piezas reunidas en la *Propaladia* a principios de 1517 se escribieron en Roma entre 1513 y 1516, en una época en que el nombre de Lutero era profundamente ignorado, y en que el de Erasmo no salía todavía del mundo de los humanistas. Ahora bien, descar-

tado Gil Vicente, en vano se busca en el teatro español de la época de Carlos V una corriente erasmista claramente caracterizada.^[10] El anticlericalismo de Diego Sánchez de Badajoz no suena a cosa distinta del de Torres Naharro y del de Gil Vicente, aun en caso de admitir que en el monólogo inicial de la *Farsa de la muerte* haya una reminiscencia del título del *Enchiridion* y una alusión a la pobreza de los prelados de la Iglesia primitiva:^[11] el sentimiento que en este pasaje se expresa es la rebelión del pobre contra los canónigos que viven sin trabajar con sus manos, es decir, el sentimiento anticlerical en su forma más popular.

Para no extraviarnos, quisiéramos examinar antes que nada la posición del erasmismo con respecto a la literatura de entretenimiento. Después de esto, quizá comprenderemos mejor por qué sesgo influyó principalmente en los destinos de esta literatura. A decir verdad, sería difícil concebir que esta influencia haya sido central y decisiva, dado que Erasmo realizó su obra ignorando las literaturas modernas, en las cuales poesía, novela y teatro habían alcanzado ya magnífico desarrollo. Escribir para entretener no era su fuerte. Sólo han podido engañarse sobre este punto los críticos para quienes su obra inmensa se reduce al *Elogio de la locura* y a los *Coloquios*. En realidad, “una parte reducidísima de lo que escribió puede clasificarse en la pura literatura. Existen algunos poemas sin importancia. Pero, exceptuados éstos, hay siempre un designio bien definido —moral, social o político— que atraviesa todo cuanto escribió, y a este designio están siempre subordinadas las consideraciones de arte”.^[12] El *Elogio de la locura* y también los *Coloquios* están penetrados de estas intenciones utilitarias de la más noble especie; su encanto no debe hacérselo olvidar. En la misma antigüedad profana, a la que Erasmo consagró gran parte de su labor, rara vez lo sedujo la pura literatura: él, que editó con tanto gusto a los filósofos o a los historiadores, que no desdeñó la tarea de traducir al latín

los diálogos de Luciano, apenas si se ocupó de Eurípides y Terencio, aunque éstos eran dramaturgos moralistas. Nunca trató de darse tiempo para editar a Ovidio o a Virgilio. La pura poesía prácticamente no existió para él.

Si pasamos de Erasmo a ciertos erasmistas españoles, parece que nos alejamos todavía más de la pura literatura, de una literatura que tuviese su finalidad en el cumplimiento de una obra bella o en el placer del público. Ya ciertas observaciones de Alfonso de Valdés, de Alonso de Virués, del editor Miguel de Eguía, de Constantino,^[13] nos han hecho entrever en estos erasmistas un lado de moralismo casi puritano. Vives no expresó esta tendencia con meras alusiones fugitivas, pues varias veces se detuvo frente al problema de la literatura de entretenimiento, en primer lugar en su *Instrucción de la mujer cristiana*, el primero de sus libros que tuvo traductor en España, y después en su gran sistema de las ciencias (*De disciplinis*) y en su retórica (*De ratione dicendi*). A diferencia de Erasmo, él sí conocía las literaturas modernas de España, Francia y los Países Bajos. Pues bien. Vives confunde en la misma reprobación todo género de novelas: en España, el *Amadís* y su secuela, “la *Celestina* alcahueta, madre de inmoralidad”, la *Cárcel de Amor*; en Francia, *Lanzarote del Lago*, *Paris y Viana*, *Ponto y Sidonia*, *Pedro de Provenza* y *Magalona*, *Melusina*, *La Mujer inexorable*; en los Países Bajos, *Flores y Blancaflor*, *Leonela y Canamor*, *Curias y Floreta*, *Píramo y Tisbe*. A estas obras añade las traducciones de los autores del primer Renacimiento Italiano: las Facedas de Poggio, el *Euríalo* y *Lucrecia* de Eneas Silvio y el *Decamerón* de Boccaccio. Toda esta literatura la condena Vives, en la *Mujer cristiana*, con una severidad sin concesiones, como profundamente inmoral. En todas esas historias de amor, agradables o trágicas, el valenciano se pregunta qué es lo que puede agradar, como no sea su lado sensual. Ninguna erudición hay en sus autores, ningún cuidado de la verdad. Y, emprendiéndola más especialmente contra los

libros de caballerías. Vives se burla de esos héroes que matan sin ayuda de nadie a veinte o treinta enemigos:

Otro, traspasado de seiscientas heridas y dejado por muerto, se vuelve a levantar de pronto, y al día siguiente, recobradas ya salud y fuerzas, derriba en singular combate a dos gigantes; después se va con tal carga de oro, de plata, de sedas, de piedras preciosas, que una carabela apenas si podría con ella.^[14]



LVDOVICVS VIVES, VALENTINVS.

*Splenduit in terra gelidam quæ respicit Arcton
Natum foelici sydus in Hesperia.:
Filius ac totum radij effulsere per Orbem
Vives doctrina & quos tulit & pietas.*

LÁMINA XX

Juan Luis Vives.

Grabado por Philippe Galle.

Literatura inmoral y literatura mentirosa: tales son, como se ve, las dos acusaciones principales. Vives las vuelve a hacer en el *De disciplinis*, donde agrega el *Orlando* a los libros de caballerías. Estas obras pueden regalar pasajeraamente los sentidos, pero no pueden instruir el espíritu ni guiar la conducta. Es una desgracia que hayan conquistado a todo un público de ociosos, cuyo espíritu, semejante a un estómago estragado por el abuso de golosinas, no tolera ya otro alimento.^[15] Esta crítica de las novelas, y particularmente de la literatura caballeresca, es un rasgo fundamental del erasmismo español. Y Vives dio a esta crítica su forma más radical. Esto no debe sorprender, si se piensa que el valenciano llevó su puritanismo hasta la reprobación de toda poesía. Ya en la *Instrucción de la mujer cristiana* se había indignado de que el *Arte de amar* fuera un libro clásico. Pero en el gran tratado *De disciplinis*,^[16] lo que ataca es la poesía en general; y, así como el erasmismo sitúa la edad de oro del cristianismo en una lejanía casi inaccesible, así también Vives sólo encuentra en los lejanos orígenes una poesía digna de respeto.

La invención de la medida, del ritmo, de la armonía, responde a una necesidad de imprimir en las almas ciertas verdades, gracias a un encanto que cae en el oído y en el espíritu. El empleo más antiguo de la poesía es sagrado. Moisés y David cantan las alabanzas del Dios inmortal. Los paganos dan forma poética a los oráculos de sus dioses para perpetuar su recuerdo. Pero la poesía ha ido cayendo progresivamente de lo sagrado a las vanas fábulas, y después a las evocaciones licenciosas. Hesíodo y Homero son ya un testimonio de esta decadencia, pese a los esfuerzos de sus intérpretes por descubrir en ellos secretos sublimes. Los filósofos han honrado demasiado a Virgilio o a Homero prestándoles sus propios pensamientos. Lo que nos muestra la *Ilíada* no es el Dios que está en nosotros, sino el triunfo de las pasiones, lo mismo en el inhumano Aquiles que en el mentiroso Ulises. Parece como si los comentadores gusta-

ran más de la poesía cuanto más se aleja de la verdad. Un Servio tiembla de alegría cuando reaparece la fábula en las *Geórgicas*: Virgilio, dice, se acuerda de que es poeta... Pero para Vives las *Geórgicas* son muy superiores a las *Bucólicas*, de la misma manera que los episodios más hermosos de la *Eneida* son los inspirados en la historia romana. A él no le interesa en absoluto una poesía que no es más que el arte de mentir armoniosamente. El filósofo valenciano tampoco es indulgente con el teatro. Intrigas amorosas en que no intervienen sino cortesanas astutas, rufianes perjuros, soldados brutales y jactanciosos, y en las cuales el desenlace consiste siempre en el triunfo del amor y del vicio... ¡Vaya una “imagen de la vida”! En comparación con la comedia clásica, la *Celestina*, tragicomedia, le parece a Vives casi excusable: es que aquí, por lo menos, la pasión desenfrenada tiene su castigo en una muerte amarguísima.

Cuando en el *De ratione dicendi*^[17] nuestro filósofo se pone a dar leyes a la literatura, se excusa casi de nombrar de pasada las “fábulas milesias” inventadas para el solo placer, y al tratar de las “fábulas poéticas” no considera legítimas sino aquellas que encierran alguna verdad natural o moral. Pero ¿para qué conservar, para qué leer las que describen los Campos Elíseos, las que cuentan las desvergüenzas de los dioses, las que pintan el adulterio o la guerra? Queda un campo demasiado vasto a la poesía si canta las buenas acciones. El poema es una pintura que habla, según la sentencia de Plutarco; no está hecho para dar un placer efímero, y mucho menos para corromper las almas. Es preciso, por tanto, que la poesía vuelva a su carácter sagrado, aunque sólo con extrema sobriedad toque los misterios de la fe: que cante a Dios y a los ángeles, que celebre a los santos; que nos inflame de amor por ellos, y que nos inspire el deseo de asemejarnos a ellos.

Tal debería ser, según Vives, el carácter de las canciones populares: cristianas en su inspiración, sin envilecer los misterios,

esas canciones deberían difundir el horror del vicio, el amor de la virtud. Y, teórico consecuente consigo mismo, el gran valenciano no admite el teatro sino cuando es moralizador, cuando mezcla lo útil con lo agradable. Por eso, sin sombra de paradoja, el humanista pone muy por encima de las comedias latinas o griegas las farsas morales de los modernos, las piezas que personifican virtudes y vicios, pueblos y elementos. Parece hacer la teoría del auto sacramental cuando nos habla de un teatro alegórico en que no está fuera de su sitio “cierta oscuridad”, a condición de que mantenga despierto al espíritu, de que no sobrepase las capacidades de un auditorio popular, y de que éste, guiado si es preciso por la recitación de un argumento, pase progresivamente de la oscuridad a la luz^[18]...

Salvo en este punto preciso, en que la literatura se pone al servicio del apostolado espiritual, la doctrina de Vives se resume en una condena sin apelación de toda poesía. Proscribe, por lo menos, toda ficción que sea puro juego del espíritu. Esta posición extrema no fue la de todos los erasmistas. Un Resende se burló de ella en unos versos que desgraciadamente han desaparecido, pero que regocijaban en extremo a Dantisco.^[19] El moralismo intransigente de Vives, sin embargo, tiene que quedar presente en nuestro espíritu para explicar otras actitudes más humanas. El más seductor de todos los erasmistas españoles, Juan de Valdés, no se hacía mucho de rogar para hablar de novelas y de poesía con sus amigos de Nápoles, cuando éstos querían descansar un poco de sus charlas espirituales interrogándole acerca del buen uso de la lengua castellana. El propio Valdés fijó el recuerdo de estas conversaciones en su *Diálogo de la lengua*, donde demuestra un gusto refinado, y mucha más indulgencia que Vives por la pura literatura. Sus reflexiones sobre las novelas son tanto más preciosas, cuanto que, en esta materia, él lo había leído todo. Esta lectura había sido su gran ocupación durante diez años, los más hermosos de su vida: diez años de

ocios en la Corte o en el palacio de Escalona, que habían terminado con la invasión erasmiana, el descubrimiento de San Pablo y el aprendizaje de griego en Alcalá. Se había desprendido de las novelas, guardaba de ellas un recuerdo todavía preciso, y las juzgaba sin pasión. No nos atreveríamos a decir que las consideraciones morales no tienen importancia para él en presencia de las obras de arte. No obstante, es preciso reconocer que en el *Diálogo de la lengua* se nos muestra practicando en Chiaja un género de crítica libre de todo moralismo. No nos fijemos, por el momento, en las observaciones de estilo; lo que él reprocha al *Esplandián*, al *Florisando*, al *Lisuarte*, al *Caballero de la Cruz*, a *Guarín Mezquino*, a *La linda Melusina*, a *Reinaldos de Montalbán*, a *La Trapisonda*, a *Oliveros de Castilla*, es que son libros mentirosos y libros sin arte, cuya mentira se muestra ostentosamente y sin vergüenza.^[20]

Valdés es mucho menos severo con los cuatro primeros libros del *Amadís*, con el *Palmerín* y con el *Primaleón*. Hasta deja transparentarse por el *Amadís* una secreta afición, que nos conmueve más que las sentencias sin apelación de un Vives. El libro es anticuado; Valdés excusa sus arcaísmos, que son propios, como él bien sabe, de la época en que se escribió, pero también un procedimiento de evocación de los tiempos heroicos. Cuando habla de su contenido, nuestro crítico no quiere juzgarlo sino en nombre de esta regla soberana de las fábulas: “Los que scriben mentiras las deben escribir de suerte que se lleguen, cuanto fuere posible, a la verdad, de tal manera que puedan vender sus mentiras por verdades”. Toda inverosimilitud es una falta; cuando Perlón recibe la visita furtiva de Elisena y arroja al suelo su espada y su escudo a la vista de su dama, el autor debería acordarse de que corre riesgo de despertar la casa dormida. Un lector de espíritu crítico queda sorprendido al leer que la historia de Amadís ocurre “no muchos años después de la Pasión de nuestro Redentor”, puesto que este libro pinta como

cristianas regiones que no lo fueron sino mucho más tarde. Pero, más que el anacronismo o la incoherencia de los detalles, lo que parece enojar a Valdés es la inverosimilitud psicológica. ¿Acaso es creíble que Elisena, hija del rey, que vive en el palacio de su padre, se deje arrastrar desde la primera noche al lecho de un caballero a quien apenas conoce? El autor del *Amadís* dice también que Perión contemplaba la hermosura del cuerpo de Elisena a la luz de tres antorchas que ardían en la cámara: olvida que al describir la cámara había dicho que sólo la alumbraba la claridad de la luna; olvida, sobre todo, que ninguna mujer, por muy desprovista de pudor que se la suponga, se deja mirar así por un hombre a quien ve por vez primera, aunque sea muy grande el amor que le tenga. De la misma manera, ¿acaso se puede creer que Perión, caballero andante, “al cual es tan anexa la espada como al escribano la pluma”, espere diez días para notar la desaparición de su espada?

Ya se ve a qué género de disección somete Valdés la novela de aventuras.^[21] El ideal que le opone es un ideal de verosimilitud, de coherencia, de conveniencia, entendiendo por esto menos la decencia de los cuadros que su concordancia íntima con el carácter de los personajes. “Guardar el decoro” no es otra cosa. Es una exigencia a la cual Torres Naharro no satisfacía mejor que el autor del *Amadís* cuando, en su *Comedia Aquilina*, abandona la pintura de los medios populares por la de la aristocracia.^[22] Los autores de la *Celestina*, en cambio, han demostrado una maestría incomparable en la creación de “las personas que introdujeron”, “guardando el decoro dellas desde el principio hasta el fin”. Las mejor “esprimidas” son Celestina, “perfetísima en todo cuanto pertenece a una fina alcahueta”, y los dos criados, Sempronio y Pármeno. “La de Calisto no stá mal, y la de Melibea pudiera estar mejor”, porque, sin entregarse tan pronto como Elisena, “se deja muy presto vencer, no solamente a amar, pero a gozar del deshonesto fruto del amor”.^[23]

Henos aquí muy lejos de los vituperios de Vives contra la *Celestina*, *laena nequitiarum parens*. Por el contrario, observamos mejor el alcance de las mentiras de la literatura novelesca. Vives, más moralista, y Valdés, más psicólogo, expresaron muy bien, cada uno por su lado, las razones que levantan al erasmismo en contra de las novelas entonces de moda. Antes de examinar la literatura moral y verdadera que el erasmismo les opone, es preciso que nos detengamos un poco todavía en el campo de la ficción. En efecto, hubo por lo menos un género de novela que encontró gracia a los ojos de los erasmistas.

Este género no es, apresurémonos a decirlo, la novela pseudo-histórica o pseudo-filosófica a la manera de Fr. Antonio de Guevara. Demasiado poco se ha dicho hasta qué punto es ajeno Guevara a la corriente erasmiana, a pesar de las coincidencias de detalle que son inevitables dada la multitud de los asuntos que trata.^[24] Su *Marco Aurelio*, en todo caso, es una buena piedra de toque. Es, para los erasmistas, el prototipo de la literatura mentirosa. Ni Juan Valdés ni Vives le hacen el honor de nombrarlo, en una época en que hace furor lo mismo en España que en Francia.^[25] Pero ¡qué rayo de luz cuando leemos este breve post-scriptum en una carta de Alfonso de Valdés a Dantisco: “Nuestro amigo Suárez te manda saludar tantas veces como mentiras hay en el *Marco Aurelio*”!^[26] ¡Y cuánto mejor comprendemos, después de esto, la actitud un poco embarazada de Matamoros,^[27] otro crítico erasmista, para con este importante escritor!

No, la novela para la cual los erasmistas reservan su afición es la novela bizantina de aventuras, la *Historia etiópica de Teágenes y Cariclea*. Tenía todo el prestigio de la novedad... ¡y estaba en griego! Con ocasión del saco de Budapest, el manuscrito de la biblioteca del rey Matías Corvino había llamado la atención por su rica encuadernación. El soldado alemán que lo había robado se lo vendió a un humanista, el cual hizo imprimir la *editio princeps* de ese libro en Basilea^[28] (1534). Fue una revelación

para los helenistas, que no conocían la novela de Heliodoro más que por citas de Policiano. Francisco de Vergara, en Alcalá de Henares, emprendió la tarea de traducirla al español. Esta traducción le hizo enfrentarse con los problemas de crítica textual que planteaba el mal estado del texto impreso. Cuando murió, en 1545, estaba en correspondencia con Peregrina, antiguo secretario de su hermano Juan, para hacer confrontar un excelente manuscrito de la Biblioteca Vaticana.^[29] El trabajo inconcluso fue reemprendido por Juan, que llegó a solicitar en la Corte, por medio de Zurita, un privilegio para la impresión. Pero su mal estado de salud disminuyó bastante la fuerza de su impulso, en 1548, y la traducción de Francisco, ofrecida por Juan al Duque del Infantado, permaneció finalmente inédita en la biblioteca de este gran señor.^[30] En 1547, por otra parte, Amyot había publicado la suya. Muy pronto apareció un español, que se designa a sí mismo sólo como “un secreto amigo de su patria”, que dio en Amberes, en 1554, un calco castellano de la traducción francesa.^[31] Este traductor anónimo es, sin duda, un refugiado por causa de religión: traiciona, en todo caso, sus lazos con el erasmismo al dedicar su trabajo al Abad de Valladolid, Don Alonso Enríquez. Esta traducción galicista no tiene en sí muy gran valor. Sin embargo, fue la única de que dispuso el gran público español durante más de treinta años; y tuvo para los letrados el interés nada desdeñable de reproducir el prefacio de Amyot, que nos ilustra acerca de las razones que podían tener los erasmistas para deleitarse en Heliodoro.

En ese prefacio Amyot toma la defensa de los libros de pasatiempo, demostrando que responden a una necesidad diversa de la historia verdadera. Ésta es demasiado austera para dar un placer; además, no está hecha para eso, sino para instruir con miras a la acción. Las historias inventadas para el deleite tienen también sus leyes. Amyot recuerda el principio horaciano de que la ficción, si quiere agradar, ha de mantenerse muy cerca de

lo verdadero. Esto, como ya hemos visto, es el principio mismo según el cual Juan de Valdés juzgaba las invenciones novelescas.

Es menester, dice, mezclar tan doctamente lo verdadero con lo falso, guardando siempre apariencia de verdad, y refiriendo lo uno a lo otro, de suerte que no haya discordancia del principio al medio ni del medio al fin. Lo cual es al contrario en la mayor parte de los libros desta suerte que han sido antiguamente escritos en nuestra lengua española,^[32] de más de que no hay ninguna erudición, ningún conocimiento de antigüedad, ni cosa alguna (por decir verdad) de la cual se pueda sacar algún provecho, mas antes están las más veces tan disonantes y tan fuera de verdadera similitud, que parece que sean antes sueños de algún enfermo que desvaría con la calentura, que invenciones de algún hombre de espíritu y sano juicio. Y, por tanto, me parece que no pueden tener gracia ni fuerza de delectar a un buen entendimiento.

La *Historia etiópica*, por el contrario, responde a las exigencias de los buenos espíritus. En ella se encuentran hermosos discursos sacados de la filosofía natural y moral, gran número de sentencias notables y de palabras sentenciosas. Además, es novela moral. En ella se ven “las pasiones y afecciones humanas pintadas tan al verdadero y con tan gran honestidad, que no se podría sacar ocasión de malhacer”; los afectos ilícitos son castigados; los que son puros conducen a la felicidad. Finalmente, para un escritor atento a la estructura de las obras, Heliodoro ofrecía una disposición singular, pues “comienza en la mitad de la historia como hacen los poetas heroicos”. De ahí un efecto de sorpresa, y un vivo deseo de saber lo que precede. Como este deseo no se satisface antes del libro V, el lector tiene que quedar con la respiración en suspenso hasta el desenlace.

Tales son, expuestas por un crítico penetrante, las razones del gran éxito de la *Historia etiópica* entre los erasmistas. Esta novela les agrada por mil cualidades que faltan demasiado a la literatura caballeresca: verosimilitud, verdad psicológica, ingeniosidad de la composición, sustancia filosófica, respeto de la moral. Siguiendo esta línea, que parte de la crítica de los libros de caballerías para llegar al elogio de la novela bizantina, fue como se ejerció la influencia más profunda del erasmismo sobre la nove-

la española. La importancia de este movimiento se nos aparecerá mejor cuando, al llegar a Cervantes, echemos una mirada atrás.

II

Desde Vives hasta Cervantes, se puede seguir, a lo largo del siglo XVI español, una serie casi ininterrumpida de declaraciones hostiles a los libros de caballerías.^[1] Dentro de este número hay hasta un voto de las Cortes reunidas en Valladolid en 1555, que pide la prohibición total de esos “libros de mentiras y vanidades”. Esto, a la larga, acaba por hacerse una cláusula de estilo casi inevitable en la pluma de un escritor serio. Se la encuentra tanto en libros religiosos como en obras profanas; casi siempre se mezcla con una defensa de los libros provechosos. Los autores en quienes aparece no son todos erasmistas, pero la mayor parte de ellos tienen que ver con el erasmismo por algún lado de su vida o de su obra. No volveremos a hablar de la literatura espiritual. Baste observar aquí que se apoya en el pensamiento común del erasmismo en materia literaria, y que la petición de las Cortes coincide con el apogeo de un movimiento de espiritualidad en que el erasmismo tuvo un lugar central: es contemporánea de los grandes libros de Luis de Granada. Tenemos ahora que examinar la literatura profana, pero seria, que pretende suplantar a las funestas novelas.

Como es natural, visto el carácter humanístico del movimiento, esta literatura comprende una fuerte proporción de traducciones de la antigua. Su más típico representante es Diego Gracián de Alderete, que era, como él se complace en decir, poliglota y traductor de profesión.^[2] Nombrado secretario de Don Francisco de Mendoza, obispo de Zamora y presidente del Consejo de la Emperatriz, más tarde secretario real al servicio de Carlos V y de Felipe II, había tenido ocasión todos los días de traducir despachos y cartas llegados del extranjero, ya en latín, ya en francés, ya en italiano o en otras lenguas. Como no

tenía nunca documentos griegos que traducir para sus amos, quiso hacerles aprovechar de su ciencia de helenista ofreciéndoles traducciones españolas de Plutarco, Tucídides y Jenofonte. Comenzó en 1533 con los *Apotegmas* de Plutarco.^[3] Después vinieron, en 1534, el tratado *De officiis* de San Ambrosio,^[4] en 1548 los *Moralia* de Plutarco,^[5] de quien tradujo también algunas *Vidas*,^[6] en 1552 un volumen de Jenofonte, que contenía la *Ciropedia*, el *Hiparco*, el *Tratado de la caballería*, la *República de los lacedemonios* y la *Caza*;^[7] en 1564, la *Guerra del Peloponeso* de Tucídides;^[8] en 1567, los tratados de arte militar de Onosandro y los del Señor de Langeay;^[9] en 1570, el tratado de Isócrates *A Nicocles* con otros escritos concernientes al gobierno y a los deberes del príncipe.^[10] También lo atrajo la historia moderna, puesto que tradujo el compendio de Froissart por Sleiden,^[11] la relación de la coronación imperial de 1530 y la *Conquista de África* de Cristóbal Calvete de Estrella.^[12] ¡Llegó a traducir incluso, después de tantos libros célebres, los *Arrêts d'amour* de Martial d'Auvergne!^[13]

En su prefacio a los *Moralia* de Plutarco es donde expresó su desprecio por “estos libros de mentiras y patrañas fingidas que llaman de caballerías”. La lista de sus traducciones demuestra bastante lo que él trataba de oponerles. Dejemos por el momento las obras técnicas y los tratados morales, sobre los cuales habremos de volver: vemos aparecer, frente a las historias mentirosas, la historia verdadera, tesoro de experiencia, y, dominando a la historia, los hombres célebres cuya vida es ejemplar, cuyas palabras memorables merecen transmitirse a la posteridad. No pretendemos redactar aquí un cuadro completo de los traductores o compiladores que en esta época enriquecieron la biblioteca histórica de los españoles. Consignemos únicamente que Pero Mexía compone, inspirándose en Suetonio y en la *Historia Augusta*, una *Historia imperial y cesárea*,^[14] otro libro en que se atacan los libros de caballerías por sus atentados contra

la moral y contra la verdad, y se censuran por la desvergüenza con que usurpan el título de *Crónicas*. Observemos, sobre todo, que se sentía la necesidad de una nueva traducción de las *Vidas* de Plutarco, pues, cuando los helenistas de la nueva generación las leían en la versión de Palencia, confrontándolas con el original griego, se veían tentados a llamarlas *muertes* o *muertas*, de tan oscuras, mutiladas e infieles que eran. Gracián dio una muestra de lo que hubieran debido ser las *Vidas ejemplares* en español. Francisco de Enzinas, a quien se debe asimismo un Floro castellano, tradujo algunas otras.^[15] Recordemos igualmente que el secretario Valdés empleaba sus ratos de ocio en poner en español la vida del virtuoso emperador Alejandro Severo.^[16]

Entre los libros que apuntan a la “ejemplaridad”, los *Apotegmas* de los grandes hombres merecen atención especial, porque Erasmo dio su nombre a un importante florilegio de estas sentencias memorables. Es una de sus obras de ancianidad (1531). Cuando salió a la luz, se acababa de reeditar en España la traducción ya antigua de Valerio Máximo, compilador de *Los notables dichos y hechos de romanos y griegos*,^[17] y Diego Gracián traducía la recopilación de *Apotegmas* de Plutarco, ignorando, sin duda, que Erasmo estaba imprimiendo otra mucho más completa.

Los *Apotegmas* de Erasmo tuvieron en España dos traductores a la vez: el Bachiller Francisco Thámara, catedrático en Cádiz, y el Maestro Juan de Jarava, médico, publicaron sus traducciones en 1549 en casa de dos diferentes editores de Amberes. Tanto uno como otro utilizaron muy libremente la materia que les suministraba Erasmo, suprimiendo cosas a su antojo, añadiendo a los apotegmas de ciertos hombres ilustres sus vidas abreviadas, y trastornando el orden de la recopilación sin que se vea bien la razón para ello. Thámara es particularmente libre en sus refundiciones.^[18]

España, tierra clásica de la brevedad sentenciosa, del epigrama, del chiste, no tenía lecciones que recibir de la antigüedad en materia de apotegmas. Se habían recopilado ya las sentencias de Alfonso V de Aragón y las del primer Duque de Nájera. La tradición oral guardaba verdaderos tesoros de esas sentencias. Los apotegmas antiguos recibidos por conducto de Erasmo vinieron a dar sobre todo al género sus títulos de nobleza. Y de este modo pudieron contribuir a hacer nacer en la segunda mitad del siglo las grandes recopilaciones españolas, como la *Flóresta española de apotegmas y sentencias* del toledano Melchor de Santa Cruz (1574) y las *Seyscientas apotegmas* de Juan Rufo, jurado de Córdoba (1596).^[19]

El erasmismo aportó un refuerzo de la misma naturaleza a la tradición española de los proverbios, otras expresiones definitivas del hombre, otras condensaciones de experiencia, pero caídas en un riguroso anonimato, trilladas, moldeadas para los siglos por el uso popular. Según el ejemplo dado tiempo atrás por el Marqués de Santillana, el Comendador griego, Hernán Núñez, reunió durante sus últimos años una colección particularmente rica, que su discípulo León de Castro publicó después de su muerte. El anciano helenista, gloria de Salamanca, saboreaba como buen catador los refranes castellanos. Enjoyaba con ellos su conversación; se complacía en decir que España vencía a todas las demás naciones en la abundancia, gracia expresiva y densidad de sus refranes. Había puesto a contribución a sus amigos para enriquecer su compilación. La muerte la interrumpió antes de que él pudiera completarla con un verdadero comentario: se publicó su manuscrito tal como lo había dejado, es decir, con glosas brevísimas de trecho en trecho para precisar el sentido de un proverbio.^[20] Al humanista sevillano Juan de Mal Lara estaba reservado entrar en el camino abierto por los *Adagios* de Erasmo y ya seguido en Francia por Bovelles, comentarista de los *Proverbios vulgares*:^[21] su *Philosophia vulgar*, cuyo pre-

facio debe mucho a los prolegómenos de los *Adagios*, es una recopilación de refranes españoles glosados con aquella libertad, aquella erudición variada, aquel frecuente recurrir a la experiencia personal cuyo ejemplo había dado Erasmo, y que hacen de la literatura humanística del siglo XVI un asombroso conjunto de materiales antiguos y de pensamiento moderno.^[22]

Con los *Adagios*, en efecto, nos hallamos en el meollo mismo de la literatura humanística, y rozamos ese género mal definido que se llama el ensayo. Erasmo había sido el maestro de este género antes de Montaigne. Basta poner uno junto a otro estos dos nombres para evocar un género de libre disertación sin rumbo fijo, que sabe apoyarse en las opiniones de los filósofos, sacar ejemplos de la historia o de la mitología, que sabe también referirse al mundo presente, a las realidades familiares. Pero entre los tratados y los ensayos, entre los ensayos y las misceláneas, ¿cómo trazar demarcaciones? Y sobre todo ¿cómo determinar, en la literatura humanística, la parte que corresponde al erasmismo? Nada sería más falso que querer hacerle derivar íntegramente de esta fuente; y, sin embargo, no es puro azar que los erasmistas hayan sido para España los principales proveedores de este sustancioso y a veces indigesto alimento. El ideal de una literatura verdadera y provechosa los guió más o menos oscuramente, más o menos conscientemente. No podemos en este lugar más que dar una primera ojeada de su aportación a las letras españolas, fijándonos en los autores y en las obras en la medida en que nos parezcan haber participado de este ideal. Para comodidad del estudio, pasaremos en revista sucesivamente los tratados consagrados a un tema definido, las misceláneas y los libros de tendencias enciclopédicas, y reservaremos un lugar aparte a los diálogos, género erasmiano por excelencia.

La literatura erasmiana de tratados originales no es muy rica. El entusiasmo de los erasmistas por los moralistas antiguos los incitaba en primer lugar a traducir con amor las obras maestras

de la antigüedad. A las traducciones de Gracián de Alderete hay que agregar la que hizo Pero Mexía del *Demónico* de Isócrates.^[23] Juan de Jarava, a quien volveremos a encontrar a propósito del diálogo lucianesco, y que añadió a la biblioteca del español culto varios volúmenes de filosofía natural, había dado sus primeros pasos en la carrera literaria traduciendo las *Paradojas* de Cicerón y el *Sueño de Escipión*. Por su parte, el otro adaptador de los *Apotegmas* había traducido, también de Cicerón, el *De officiis*, el *De amicitia* y el *De senectute*: estos tratados, junto con el Económico traducido por el mismo Thámara y con las traducciones de Jarava citadas hace un instante, formaron, a partir de 1549, una recopilación que tuvo muchas reimpresiones. Para reconstruir la atmósfera de humanismo cristiano en la cual vieron la luz las traducciones de Thámara, hay que observar que se publicaron en Sevilla con la aprobación de Constantino y de Vargas, comisionados por el Inquisidor Corro para su examen. El prefacio celebraba la inspiración casi divina de los sabios de la Antigüedad, en términos que muy de cerca recordaban un célebre pasaje del *Convivium religiosum* y los prefacios escritos por Erasmo para el *De officiis* y las *Tusculanas*,^[24]

Si buscamos la contribución de los erasmistas españoles a este género de tratado moral, ilustrado en los tiempos antiguos por Isócrates, Cicerón y Plutarco, y renovado en cierta medida por el maestro de Basilea, nos sentimos tentados naturalmente a mirar del lado de los temas que el genio de Erasmo había impuesto a la atención de los letrados. Había en particular un grupo de temas a los cuales Erasmo había impreso vigorosamente el sello de su genio humanitario: los temas del príncipe cristiano,^[25] del gobierno según el Evangelio, de la guerra y de la paz. Alfonso de Valdés había explotado estos temas en sus sabrosos *Diálogos*. Pero éstos, a causa de su atrevimiento religioso, circularon siempre más o menos a socapa, aun antes de su prohibición formal. Fácil sería imaginar, pues, que otros erasmistas se

hubiesen apoderado de estos asuntos para tratarlos a su vez dentro del mismo espíritu. Sin embargo, en vano se busca la huella de un esfuerzo de esta especie. El español Francisco de Monzón, capellán del Rey de Portugal, compuso, es cierto, un *Espejo del príncipe christiano* (Lisboa, 1544),^[26] libro que pertenece con pleno derecho a la literatura moral inspirada por el erasmismo. El autor, como era de esperarse, reprueba enérgicamente los libros de caballerías.^[27] En cambio, le gustan los apotegmas, y hace muchísimo caso de los proverbios que los escritores antiguos y los mismos Padres de la Iglesia ennoblecieron engastándolos en sus escritos como piedras preciosas. Monzón es evidentemente un lector de los *Adagios*, aunque nunca cita a Erasmo.^[28] ¿Leyó, por ventura, la *Institutio*? Esto es mucho menos seguro. En todo caso, su *Espejo* no refleja nada de esta obra. Es un libro agradable, mucho más inspirado en Plutarco y en los moralistas antiguos que en el Evangelio, y que, en el fondo, viene a sumarse a las campañas erasmianas por la educación en general, mucho más que a los puntos de vista acerca del príncipe cristiano. No se habla para nada de política. Tal vez Monzón reservaba este tema para una segunda parte que nunca se publicó. El libro que escribió se hace miscelánea cada vez que la ocasión se presenta: aquí un elogio de las Universidades, en particular de la de Alcalá, donde Monzón hizo sus estudios de teología, y de la de Coimbra, restaurada por Juan III con nuevo esplendor; allá una disertación sobre el vino, en la que no se olvidan los célebres mostos de España y Portugal; más allá se evocan las peregrinaciones del Infante Enrique el Navegante y las fortalezas portuguesas de Marruecos y la India. El *Espejo* termina curiosamente con un elogio de Lisboa cuyo último capítulo está consagrado por entero al Hospital del Rey.

En 1556, el Maestro Felipe de la Torre dedica a Felipe II, cuando éste sube al trono, su *Institución de un rey christiano*.^[29] El autor no ignora los *Apotegmas* de Erasmo, pero parece que

no sospecha siquiera que Erasmo haya tratado alguna vez el tema de su libro. Éste es un puro alarde de erudición escritural y patristica, en el que nunca se trasluce el problema apremiante, actual, de un gobierno según Cristo.

El único escritor que por esta época emprendió la tarea de renovar el asunto de la *Institución del Príncipe* con entera libertad y vivo cuidado de la política real es el valenciano Furió Ceriol. Éste había concebido una obra monumental, que debía tratar de la definición del príncipe, de los orígenes de la institución real, de las fuentes de su poder, de las artes y virtudes necesarias al príncipe, de su educación en las diferentes edades, de los deberes recíprocos de los vasallos y del soberano, de los principios de gobierno, según que la posesión tenga por origen la herencia, la elección, la fuerza o la astucia, y finalmente, del concejo y los consejeros del príncipe. Con plena conciencia de su audacia, se creía destinado a esta inmensa tarea por el “influjo de su estrella”, por su ciencia histórica, por su conocimiento de la política moderna, adquirido en gran número de viajes a través de Europa y en sus conversaciones con los hombres de Estado de todos los países. Desgraciadamente, Furió Ceriol no llegó a realizar, de este grandioso plan, más que los prolegómenos de la última parte. El pequeño volumen intitulado *El concejo y consejeros del príncipe*, que dedicó a Felipe II en 1559, es en efecto el libro primero del tratado quinto, y el tratado del concejo tenía que comprender por sí solo nada menos que ocho libros... ¿Acaso sería esto un acto de candidatura a algún puesto de consejero? ¿Acaso la gran obra zozobró con las ambiciones políticas de Furió? La muestra que de ella dio está ahí para confirmar la impresión dejada por el *Boninia*: Furió tenía una cabeza muy bien puesta, y era capaz de observación y de análisis; era un escritor de fácil vena, pero también mucho más que un retórico. Con bastante precisión esbozó los engranajes esenciales de una monarquía absoluta como eran las que se constituían ante sus

ojos, y el retrato de un perfecto servidor de estas monarquías. El valenciano se ufanaba de “tener más libertad que el albedrío”. Ciertos pasajes de su librito demuestran, en todo caso, que no era un espíritu esclavo de prejuicios nacionales, religiosos o absolutistas:

Muy cierta señal es de torpe ingenio, dice, el hablar mal y apasionadamente de su contrario, o de los enemigos de su príncipe, o de los que siguen diversa secta, o de peregrinas gentes, agora sean judíos, agora moros, agora gentiles, agora cristianos; porque el grande ingenio ve en todas tierras siete leguas de mal caminos, en todas partes hay bien y mal; lo bueno loa y abraza, lo malo vitupera y desecha, sin vituperio de la nación en que se halla...

No hay más de dos tierras en todo el mundo: tierra de buenos y tierra de malos. Todos los buenos, agora sean judíos, moros, gentiles, cristianos o de otra secta, son de una mesma tierra, de una mesma casa y sangre; y todos los malos de la misma manera. Bien es verdad que, estando en igual contrapeso el deudo, el allegado, el vecino, el de la misma nación y el extranjero, entonces la ley divina y humana quieren que proveamos primero a aquellos que más se allegaren a nosotros; pero pesando más el extranjero, primero es él que todos los naturales...

Ésta es regla certísima y sin excepción, que todo hipócrita y todo avariento es enemigo del bien público, y también aquellos que dicen que todo es del rey, y que el rey puede hacer a su voluntad, y que el rey puede poner cuantos pechos quisiere, y aun que el rey no puede errar.^[30]

La *Institución del Príncipe* de Furió Ceriol hubiera sido, sin duda, más realista que la *Institutio* de Erasmo, pero también tan humana como ésta.

En cuanto a la cuestión de la guerra y de la paz, no está ausente, por cierto, del pensamiento español en la época de Carlos V. Pero preocupa a hombres que se han quedado al margen del erasmismo o que hasta le han sido más o menos hostiles. Fr. Francisco de Vitoria, considerado con justo título padre del moderno derecho de gentes, abordó el problema^[31] como teólogo y como jurista cuidadoso de definir la guerra justa, no como moralista o como psicólogo cuidadoso de remontarse hasta las fuentes de toda guerra y de exorcizar la guerra en las almas. Sepúlveda, en su *Democrates*, que alcanzó en 1541 los honores de una traducción española, se esfuerza en demostrar que no es

imposible ser a la vez cristiano y soldado.^[32] Pero su *miles christianus* no es un caballero metafórico como el de Erasmo. Es un guerrero de bastante noble especie, capaz de perdonar las injurias en vez de lavarlas en sangre, y para quien la honra, la gloria, no se funda más que en la virtud. Ahora bien, esta honra, esta gloria, es el más grande de los bienes exteriores, y por ese razonamiento se afana Sepúlveda en legitimar la ética de las sociedades guerreras, al paso que la *philosophia Christi* no quería conocer más ética que la del Sermón de la Montaña. Aludiendo tal vez a ciertas controversias del racionalismo paduano, denuncia de paso el error de las personas que creen que el cristianismo perjudica a la solidez de los imperios, pero es para mostrar allí el reverso de otro error, el que consiste en negar que un cristiano pueda ser soldado.^[33] Su diálogo —él mismo lo dirá en la dedicatoria del *Democrates alter*^[34]— se dirige precisamente contra los herejes modernos que dicen que toda guerra está prohibida por la ley divina. Erasmo, indiscutiblemente, participaba de esta “herejía”. Sepúlveda no lo menciona, pero se observa en él algo así como un invertir de la posición de la *philosophia Christi*. Ésta partía de las paradojas del Evangelio como de la verdad más excelsa, y se esforzaba en encontrarle precursores en la filosofía pagana. Sepúlveda se empeña en definir una sabiduría cristiana conforme al “sentido común”, y en demostrar que, en el fondo, la enseñanza de Cristo no está reñida con la sabiduría de los más grandes filósofos, de un Aristóteles, por ejemplo.

En esta España de Carlos V, que combatía en tantos campos de batalla, en que muchos clérigos persistían en la ilusión de una paz cristiana impuesta por las armas del Emperador, no hubo un solo erasmista que tomara contra Sepúlveda la defensa del pacifismo radical y utópico. Cuando el *Democrates alter* planteó, después de las *Relectiones* de Vitoria, el problema de la guerra justa a propósito del caso concreto de la conquista de

América, no se vio tampoco que los erasmistas interviniesen en el debate. Fácil es adivinar que ninguno de los clérigos capaces de filosofar acerca de esta conquista estaba de acuerdo con Sepúlveda en legitimarla. Un Páez de Castro duda en algún lugar que Sepúlveda sea un cerebro bien equilibrado.^[35] Un Furió Cerriol, por una fugaz alusión a Las Casas, nos deja suponer que simpatizaba con el Apóstol de las Indias.^[36] Pero, en suma, lo que hay que consignar es la ausencia del erasmismo español, después de la muerte de Alfonso de Valdés, en los grandes debates sobre la guerra y la paz.

Otro campo a que Erasmo había aplicado con predilección sus dotes de moralista era la cuestión del matrimonio y de la educación de los hijos, y de modo más general el arte de vivir para la humanidad media. Cuando lleguemos al tema de la literatura dialogada, veremos que en este campo tuvo por lo menos un imitador en la persona del sevillano Pedro de Luxán. Pero es difícil, en estas materias, separar la influencia de Erasmo de la de su discípulo Vives, que trató las mismas cuestiones colocándose en el punto de vista de la mujer. Vives fue, como su maestro, un escritor por encima de las naciones. Nos pertenece, aquí, únicamente en la medida en que fue conocido y amado por su España natal. Ahora bien, si se hace abstracción de los *Ejercicios espirituales* mencionados en el capítulo anterior, los dos únicos libros de Vives que se hicieron populares en traducciones españolas son la *Institución de la mujer cristiana*, célebre en la historia literaria por sus invectivas contra la literatura inmoral, y la *Introducción a la sabiduría*. El gran español desterrado en Brujas no tenía pretensión de ser profeta en su patria; no tenía muy buena opinión de sus compatriotas. Se resignaba a ser poco leído entre ellos, y a ser comprendido menos todavía.^[37] Sin embargo, la *Institución de la mujer cristiana*, adoptada por España en 1528, en lo más vivo del movimiento erasmista, alcanzó un éxito que no había de ser efímero.

El libro había encontrado traductor en el círculo de la reina Germana de Foix, en la persona del valenciano Juan Justiniano. Éste no manejaba el romance de Castilla con perfecta seguridad. Por otra parte, se había permitido añadir cosas al original latino, y quién sabe por qué había omitido ciertos capítulos. Al año siguiente la obra fue corregida y completada por un castellano que la reeditó en Alcalá.^[38]

Juan Justiniano había tenido conciencia de la novedad del tratado de Vives. Éste daba a las mujeres una mano de auxilio, mientras que tantos ilustres misóginos, desde Eurípides hasta el Arcipreste de Talavera, “les dieron el pie”. Es verdad que ya el *Llibre de les dones* de Francesc Eximeniç había tratado de las mujeres con un sentimiento cristiano de respeto y caridad. Pero este libro no había salido casi de las regiones en que se habla catalán. La *Institución* de Vives, escrita en latín, hablaba ahora en castellano, lengua común a la Península y que aspiraba a la universalidad. La animaba, además, un espíritu nuevo. Este libro austero, exigente para las mujeres, las elevaba a la igualdad intelectual con los hombres, demostrando para con ellas, al mismo tiempo, aquella humana y amistosa comprensión en que se había basado el gran éxito de los *Coloquios* de Erasmo entre el público femenino. Situaba la educación de las doncellas en una atmósfera ideal, hecha de ternura, de severidad también, y, sobre todo, de pureza escrupulosa. Se recordará en qué términos proscribía Vives de esta educación las novelas. Los libros que pone en manos de su discípula son los Evangelios, las Epístolas, los Hechos de los Apóstoles, el Antiguo Testamento, San Cipriano, San Jerónimo, San Ambrosio, San Hilario, San Gregorio, Boecio, Lactancio, Tertuliano, Platón, Séneca, Cicerón y otros autores semejantes.

Y esto quiero que se entienda, añade el traductor español, de las mujeres que son latinas. Las otras busquen otros libros o de sanctos sacados de latín en romance, como son las *Epístolas* de Sant Hierónimo y las de Sancta Catalina de Sena, los *Morales*

de Sant Gregorio (sobre todo los Evangelios), el Cartuxano, el *Enquiridion* de Erasmo Roterodamo que trata del soldado o caballero cristiano, libro bien pequeño, mas de muy alta doctrina, como lo son todas las cosas de aquel excelente varón; Boecio de *Consolación*, Tulio *De officiis*, Petrarca *De próspera y adversa fortuna*, Gersón y otros libros desta calidad.^[39]

El segundo libro de la *Institutio* estaba consagrado a la mujer casada y el tercero a las viudas. Más puritano que Erasmo en la *Christiani matrimonii institutio*, Vives consideraba el matrimonio “ordenado... no tanto... para la procreación de los hijos cuanto por un cierto ayuntamiento y comunicación de la vida indivisible que el hombre y la mujer han de tener, como sea que el nombre de marido no es nombre de carnalidad ni deleite, antes de conjunción y deudo”. Esta parte del libro estaba amenizada con cierto número de anécdotas. Aquí celebraba Vives algunas esposas ejemplares, en cuyo número había dado el lugar de honor a su suegra Clara Cervent. Una de las historietas que cuenta para enseñar a las esposas engañadas el arte de reconquistar a sus maridos está inspirada, al parecer, en el *Uxor Mempsigamos* de Erasmo. El traductor no dejó de aprovechar esta misma fuente para hacer más agradable el libro; a ejemplo de Eulalia y Xantipa, imaginó una castellana y una valenciana que intercambian confidencias y consejos. Ésta anda triste porque los celos la corroen; pero su amiga la persuade a sonreír, a ser más amable que la amante que se le prefiere. Ella sigue el consejo y sale con bien.^[40]

La *Institución de la mujer cristiana* debió de agradar al mismo público a quien deleitaron los *Coloquios* erasmianos. Seguramente no dejó de influir en el fraile franciscano que había traducido del catalán el *Llibre de les dones* de Francesc Eximeniç, y que lo aumentó con partes nuevas para hacer de él un verdadero “Espejo de la vida humana”. Ya hemos visto lo que su “preparación para la muerte” debe a la *Praeparatio* de Erasmo. Agreguemos que su tratado de las viudas debe mucho al capítulo correspondiente de Vives.^[41]

En cuanto a la *Introducción a la sabiduría*, libro traducido innumerables veces hasta en nuestros días, no tuvo, en la España del siglo XVI, la misma popularidad que la *Mujer cristiana*. No obstante, circuló por esa época en dos versiones diferentes. La de Diego de Astudillo es la primera en fecha, aunque se haya publicado en segundo lugar, y es la más fiel. Astudillo, comerciante joven y culto de la colonia española de Brujas, se había hecho amigo de Vives en los últimos años de su vida: en esta época, según parece, fue cuando tradujo la *Introducción*. Diego de Astudillo murió prematuramente, dejando un tratado *Del alma humana*, inspirado tal vez en el *De anima* de Vives. La *Introducción a la sabiduría* traducida por Diego no apareció hasta 1551, dedicada por él en 1546 a su hermano Alonso. Éste juzgó que valía la pena publicarla después de la de Cervantes de Salazar. Steels la imprimió en Amberes junto con dos escritos de Plutarco, traducidos igualmente por Astudillo: el diálogo sobre la ira y una carta “que enseña a los casados cómo se han de haber en su vivir”.^[42]

Francisco Cervantes de Salazar publicó su versión en Sevilla en 1544, con el título de *Introducción para ser sabio*.^[43] Dos años después, la reimprimió en el volumen de obras morales traducidas o glosadas por él, y que contiene asimismo el *Diálogo de la dignidad del hombre* de Pérez de Oliva y el *Apólogo de la ociosidad y del trabajo* del protonotario Luis Mexía, traductor de un coloquio de Erasmo. Cervantes de Salazar era un buen *rhetor*, nutrido en los *Adagios*, hábil en bordar sobre los temas que otros le suministraban. Así como él había terminado el *Diálogo* de Pérez de Oliva y “glosado y moralizado” el *Apólogo* de Mexía, así también completó a su manera la *Introducción a la sabiduría*. Entre sus adiciones figura una célebre evocación de las doncellas encerradas al abrigo de los galanes, pero en cuyas manos se ha tenido la imprudencia de dejar un *Amadís*, y que, instruidas por este maestro de perdición, no sueñan más que en ser nuevas

Orianas. No le falta gracia a este pasaje, pero la idea está tomada de algunas líneas más vigorosas de Venegas.^[44]

La *Introducción* era un manualito de moral, compuesto, según parece, para fines de enseñanza. Venía a confirmar las lecciones del *Enchiridion* colocándose más decididamente en el terreno racional: apreciación justa de los bienes y de los males que se levanta por encima de los juicios del vulgo; conocimiento de sí mismo que lleva al conocimiento de Dios. El examen de los bienes exteriores ponía en su lugar las riquezas (desprovistas de valor desde el momento en que exceden la cantidad necesaria para la subsistencia), la honra y la nobleza (que no son nada sin el fundamento de la virtud). Vives enseñaba el desprecio de las vanas curiosidades, la constante preocupación de pensar bien y de obrar bien, la disciplina del cuerpo por un régimen severo del comer, del beber y del dormir. Mostraba en la ley de amor la condición de la vida social y la fuente de la verdadera felicidad, y en el culto en espíritu una purificación interior por la cual el hombre se hace semejante a Dios. Esta *Introducción*, bajo forma sentenciosa, un tanto seca, constituía un excelente memento de la *philosophia Christi*.^[45]

Cuando de los tratados morales pasamos a las misceláneas y a las compilaciones instructivas, se hace muy difícil no perder el contacto con el movimiento erasmiano, a menos que nos aten-gamos únicamente a los escritores y a las obras cuyos lazos con el erasmismo son fáciles de distinguir. Los erasmistas españoles compartieron el gusto de su época por esos libros generalmente informes que solicitaban en todos sentidos la curiosidad del espíritu. En el siglo XVI, por otra parte, todo libro corría el riesgo de convertirse en miscelánea, cosa que hemos visto ya a propósito del *Espejo del príncipe cristiano* de Francisco de Monzón. Cuando el Arcediano del Alcor se pone a compilar unos anales de Falencia, su trabajo resulta una *Silva Palentina*, en la cual consigna mil y mil datos que no tienen sino muy remota rela-

ción con la ciudad de Palencia.^[46] Este rasgo no es específicamente erasmista, pero se relaciona estrechamente con las tendencias por las cuales contribuyeron los erasmistas a una renovación de la literatura en lengua vulgar. Afanosos de poner en todas las manos libros verdaderos, coleccionaron amorosamente los retazos de verdad más heterogéneos y de la calidad más disímil; les pareció que, cosiéndolos en un todo, se podía hacer con ellos una especie de traje de arlequín bastante agradable, que fuera al mismo tiempo un libro provechoso, haciendo que la variedad infinita de los fragmentos supliera, en cierta medida, el efecto de sorpresa con que una intriga novelesca retiene al lector, y permitiera alimentar el espíritu evitando la hartura. Estos libros no tienen interés para nosotros sino en la medida en que los anima un espíritu ágil, o en que se inspiran en las grandes lecciones erasmianas de humanidad y libre juicio.

Ahora bien, juzgada con esta vara, la *Silva* de Mexía no debe entretenemos demasiado tiempo, a pesar de las relaciones epistolares que el autor mantuvo con el anciano Erasmo. Este mediocre libro fue uno de los grandes éxitos de librería del siglo XVI, un verdadero éxito europeo.^[47] Era el tipo mismo de la olla podrida que deleitaba a los robustos apetitos de esta época. Fácil es imaginar, sin embargo, que un crítico severo como Vives, lleno de desprecio por las *Noches áticas* de Aulo Gelio, no habría sido más indulgente con la *Silva* si hubiera vivido lo suficiente para leerla. Por lo demás, en la misma Sevilla, donde el “magnífico caballero”. Pero Mexía pasaba por gran sabio, astrólogo y casi mago, tocado con siete bonetes, hombre que se encerraba en su casa antes de la caída de la tarde y se pasaba la noche inclinado sobre sus libros, se adivinan algunas voces discordantes en el coro de admiración popular. González Montano,^[48] que lo acusa de usurpar ridículamente el título de filósofo, es, sin duda, el portavoz de Egidio, Constantino y sus discípulos, es decir, de la verdadera posteridad de Erasmo en Sevilla.

Mexía, se dice, fue uno de aquellos que olieron la herejía en los reformadores sevillanos.^[49] Su erasmismo fue siempre tímido; o bien no comprendió lo que había de fuerte en la *philosophia Christi*, llamamiento a la fe viva, crítica de la rutina que paraliza lo mismo la ciencia que la devoción. Los filósofos cristianos castigaron a Mexía mofándose de su vana “filosofía natural”. La *Silva* es un libro en que nunca arroja el espíritu del compilador un destello de reflexión personal sobre alguna cuestión de interés vital. En ella trata Mexía *de omni re scibili*, pero en vano se busca en su erudición histórica el menor reflejo de las inquietudes religiosas de su época. ¿Qué cosa retiene de Erasmo, él que ha leído tantos libros? El adagio *Aequalem uxorem quaere*, un modelo de consolación del *De conscribendis epistolis* y una observación del *De pronuntiatione*, el coloquio *Problema*.^[50] Este último punto de contacto es particularmente notable. Erasmo interesa a Mexía cuando es menos Erasmo, cuando por azar se ocupa de fenómenos naturales en vez de ocuparse del hombre. Pero, en este campo mismo, ¡qué enorme diferencia entre la *Silva* y el *Problema*! Este coloquio, obrita de pasatiempo de la ancianidad de Erasmo, plantea y resuelve en términos sobrios toda una serie de cuestiones sobre el peso y la densidad de los cuerpos: es una bonita lección de física para gentes del mundo; una ciencia todavía escolástica, atestada de acciones ocultas, entrega en esas páginas su quintaesencia de razón filtrada por un espíritu reflexivo. Imagínese, por el contrario, una pueril filosofía natural, que se complace en disertar sobre seres fabulosos como los tritones y las nereidas o el pez Nicolao; mézclense, a las curiosidades naturales, las curiosidades de la historia y de la geografía, desde Mahoma hasta la Papisa Juana, desde Roma hasta Constantinopla y Jerusalén; añádanse a todo esto las maravillas del mundo moral, virtudes y vicios, costumbres singulares, emblemas, y se tendrá alguna idea de la *Silva*. Ni por el espíritu crítico, ni por la calidad de la erudición, ni por la penetración

psicológica, brilla con un destello lo bastante vivo en esta literatura *verdadera* que los humanistas discípulos de Erasmo querían dar a España. El lector, como el autor, nada en el océano de una curiosidad sin preferencias, sin ideas, asiéndose sucesivamente a los despojos más heterogéneos.

Había sin embargo, entre las misceláneas caras a esta época, ciertos libros en que la curiosidad chismosa del Renacimiento se orientaba hacia un conocimiento enciclopédico de la humanidad en el espacio y en el tiempo... Otro erasmista, poniendo estos elementos al alcance de los lectores españoles, mereció sin duda mejor que Mexía de la reforma humanística de los espíritus, aunque sólo llegó, es cierto, a un público limitado. Pensamos en Thámara, catedrático de humanidades en Cádiz, adaptador de los *Apotegmas* de Erasmo. Thámara tradujo o adaptó, entre 1550 y 1555, tres obras que tenían esa virtud de trazar avenidas en la inmensidad del saber: el *De inventoribus* de Polidoro Virgilio se ocupaba de los orígenes de todas las cosas, en los campos más variados, desde la técnica hasta la religión; el *Chronicon* de Carión era un manual de historia universal, y el *Libro de las costumbres de todas las gentes*, de Bohemo, era el esbozo de una geografía humana.

La gran efervescencia religiosa que había acompañado al cisma luterano había dado a la obra de Polidoro Virgilio todo su sentido y toda su amplitud.^[51] Compuesta primeramente de tres libros, se había enriquecido en 1521 con otros cinco consagrados a la religión cristiana, al origen de sus instituciones, de sus ritos, de sus prácticas de toda especie. El espíritu de Polidoro Virgilio es muy afín al de Erasmo. No rechaza nada, sino que quiere dar cuenta de todo. Distingue en el estado actual del cristianismo muchos usos de origen hebraico y muchos que vienen de los romanos o de otros infieles. ¿Para qué disimular estos préstamos, si las costumbres precristianas han sido santificadas por el mejor uso que de ellas hacen los cristianos?^[52] El libro,

por lo demás, tiende muy claramente a la crítica de las supersticiones parasitarias que invaden el cristianismo, y se une así con uno de los temas fundamentales de la doctrina de Erasmo. Muestra en la antigüedad pagana el origen de los exvotos de cera, manos, pies o senos ofrecidos en agradecimiento de una curación. La costumbre, observa Polidoro Virgilio, ha alcanzado una extensión tal, que se hacen votos por las bestias y se colocan en los templos figurillas de animales domésticos, bueyes, caballos u ovejas; “en lo cual algún escrupuloso podrá por ventura decir (aunque no sin reverencia) que no sabe si nosotros imitamos en esto la religión de los antiguos o antes la superstición dellos”. Los retablos y letreros conmemorativos de milagros tienen sus precedentes entre los griegos, particularmente en el culto de Esculapio. A los cirios que se encendían ante el altar de Saturno han sucedido los de la Purificación de la Virgen o Candelaria: así una costumbre pagana ha suplantado los sacrificios de corderos, palomas o tórtolas prescritos por Moisés para la purificación de las paridas. Los banquetes festivos de los antiguos tienen su continuación en los festines a que invitan a sus compañeros y amigos los sacerdotes que dicen su primera misa: el *Asno de oro* de Apuleyo nos habla de las fiestas sacerdotales celebradas con grandes comilonas.^[53]

Comprendemos, después de esto, que Polidoro Virgilio se complazca en evocar los principios del cristianismo; el tiempo en que Cristo y sus apóstoles practicaban la verdadera pobreza sin que por eso estuvieran entregados a una mendicidad degradante; en que auténticos ermitaños —Pablo, Antonio, Hilarión, Basilio, Jerónimo— se retiraban libremente al desierto para vivir una vida ascética sin regla y sin votos; el tiempo en que la religión cristiana, una e indivisible, no estaba escindida en multitud de sectas y de órdenes. Todo esto pasó a la traducción de Thámara, que, sin ser literal, es bastante fiel. Lejos de atenuar el atrevimiento del libro, lo acentúa a veces, por ejemplo,

cuando opone a la primitiva Iglesia el clero moderno, dominado más que ninguna otra categoría social por la ambición, la codicia y el apetito de placeres.^[54]

El traductor procedió más libremente en su adaptación del *Chronicon* de Carión.^[55] Tomó seguramente como base, no las ediciones alemanas, sino la traducción latina de Hermann Bonn, y quizá en una edición parisiense, como la que Morel había enriquecido, para el período posterior a 1532, con una cronología compuesta especialmente para uso del público francés. Thámara redacta de la misma manera la cronología de los años recientes desde un punto de vista sobre todo español; registra en particular la muerte de los personajes seculares o eclesiásticos que han ocupado en España puestos de importancia. Cuando da cuenta de las vicisitudes del Concilio de Trento, y sobre todo las de los Coloquios de religión verificados en Alemania, lo hace como buen imperial. No se preocupa de omitir una profecía que promete al Emperador Carlos la hegemonía de Europa y el honor de reformar la Iglesia, no sin tribulaciones para la navicilla de San Pedro. Registra la muerte de Budé en París, la de Alciato en Pavía, la del “buen maestro Antonio de Lebrija”, que expulsó la barbarie de España. Le parece, sobre todo, que resumiría incompletamente su época si no escribiera:

En este mismo tiempo, como la luz entre las tinieblas, se ha demostrado y señalado sobre todos Desiderio Erasmo Roterodamo, el cual con muchos trabajos y vigiliassacó a luz como del otro mundo las buenas letras y descansó en el Señor siendo de ochenta años a tres de julio de mil y quinientos y treinta y seis.

Por lo demás, lo que constituye el principal interés de la adaptación española de Canon es su cronología de la época contemporánea. La parte consagrada a la Edad Media, tal como la había establecido Melanchthon, constituía, a decir verdad, una renovación de la historia universal por la atención que concedía a los acontecimientos religiosos. Pero esta parte había sido podada por Thámara a tal grado, que casi no se parecía al *Chro-*

nicon alemán. Por lo menos, la idea era la misma: poner al alcance de todos un compendio de la historia de la humanidad, desde sus orígenes revelados en la Biblia hasta los tiempos presentes.

Al adaptar el *Libro de las costumbres de todas las gentes*, nuestro humanista tuvo conciencia de ensanchar de otra manera el horizonte de sus lectores. ¡Qué espectáculo tan asombroso el de ese abigarrado conjunto de naciones, diferentes por el color, los rasgos, las costumbres, los hábitos, los ritos, las ceremonias, las leyes y las formas de gobierno! ¡Qué pasmo para la humanidad civilizada cuando se conoce a sí misma como una minoría ínfima concentrada en espacio tan pequeño! ¡Y cuánto más reducido todavía es el número de los cristianos que siguen el verdadero camino de la salvación, en comparación de la multitud de los bárbaros infieles, de los malvados idólatras y de los hombres perversos! La reacción de un corazón puro y sano, al descubrir estos lejanos rincones del mundo, debe ser la de dar gracias a Dios. “A los limpios todas las cosas son limpias, como dice el Apóstol”. Ciertas costumbres repugnan a nuestra conciencia moral, otras son honestas y santas. Es preciso saber desenredar las intenciones de entre las apariencias, y descubrir, en la acción que nos desconcierta, al hombre que obra. Es preciso finalmente fiarse a la providencia de Dios, cuyos secretos son impenetrables. Démosle gracias por habernos rescatado a su aprisco, por habernos hecho cristianos y no infieles, civilizados y no bárbaros, españoles y no moros o turcos. El espectáculo de esta diversidad infinita no será desmoralizador si llevamos siempre “por bordón y aguijón” nuestra razón, que nos permite distinguir el bien y el mal.^[56]

En este libro, como en la *Suma de las crónicas*, Thámara añadió y suprimió cosas. Bohemo, humanista de erudición libresca, estaba mejor informado acerca de las poblaciones antiguas de cada país que acerca de sus habitantes modernos. Por eso

Thámara completó a Bohemo en ciertos capítulos, en particular acerca de España. Por lo demás, no vaya a buscarse en su pluma una crítica de las costumbres españolas como la que Servet había insertado en sus comentarios sobre Ptolomeo, y que provocó una interesante réplica de Damião de Gois.^[57] El libro de Thámara no tiene pullas contra nadie. El papel de la Inquisición, el lugar que tienen en el país las órdenes mendicantes, se presentan en su aspecto más favorable. El principal enriquecimiento debido al adaptador español es un libro III, enteramente consagrado al Nuevo Mundo, y para el cual Gonzalo Fernández de Oviedo había suministrado una documentación sobrea-bundante.

Además, el propio Fernández de Oviedo debe tener su lugar en esta rápida ojeada de los libros de verdad que el erasmismo español opuso a las invenciones fabulosas de los libros de caballerías. La epopeya de los conquistadores de América no planteaba tan sólo problemas jurídicos o morales. Abría rutas nuevas al conocimiento del hombre y del mundo. Entre los soldados y clérigos que la vivieron, se encontraron hombres más o menos imbuidos de humanismo que, conscientes de este enriquecimiento, quisieron darlo a conocer a sus contemporáneos. Oviedo se hizo el cronista de esta conquista que era un descubrimiento. Y su *Historia general y natural de las Indias* siguió siendo, aun después del éxito más brillante de la *Historia* de Gómara, una mina de informes sobre las curiosidades naturales de América, su flora, su fauna, sus poblaciones salvajes. Pues bien, Oviedo fue tocado visiblemente por el erasmismo. Cita con elogio la *Preparación para la muerte* de Erasmo; piensa en sus *Coloquios* cuando pinta el poco edificante espectáculo que ofrecía una turba de sacerdotes más preocupados de amasar oro que de evangelizar a los indios.^[58] Él, que desde su juventud había entrado en contacto bastante íntimo con el humanismo italiano, parece haber sufrido, como tantos otros, tardíamente,

una especie de conversión erasmiana. El primer ensayo literario que publica, en 1519, es una novela caballeresca intitulada *Claribalte*. Como desquite, consagra sus últimos años a cantar a los hombres y mujeres ilustres de España en las *Quinquagenas*, donde no desperdicia ocasión de denunciar la extravagancia y la inmoralidad del *Amadís* y su secuela.^[59] En el prefacio del libro XVIII de su *Historia de las Indias*^[60] deplora una vez más la popularidad de libros como el *Amadís*, el *Esplandián* y sus semejantes, dice que el patrono de esta literatura de ficción es el diablo, “padre de la mentira”, y pide a Dios que guíe su pluma en el respeto de la verdad. ¿No es muy significativo encontrar una vez más, asociado a tendencias erasmizantes, un ideal literario de verdad y de razón?

III

Por lo demás, está muy claro que este ideal no constituía por sí solo una fuerza capaz de hacer surgir una nueva literatura. Oviedo se sintió ante todo movido a escribir su gran obra por el poderoso interés de la aventura en que se había hallado mezclado y de los espectáculos de que había sido testigo en las Indias. El erasmismo ayudó a semejante hombre a hacerse consciente de su dignidad de escritor, y lo confirmó en la ambición de instruir en vez de divertir. Tenemos en esto, sin duda, una influencia generalísima del erasmismo en las letras, pero influencia que, ciñendo el libro a preocupaciones noblemente utilitarias, tendía a la negación del arte literario más bien que a su florecimiento. Los tratados que se escribieron bajo el impulso directo del moralismo erasmiano constituyen una especie de anexo profano de la literatura de edificación. La producción humanística de que España es deudora a los erasmistas sería literariamente desdeñable si no se tuviera el derecho de incluir en ella una abundantísima floración de diálogos.

No quiere decir esto que Erasmo haya sido el maestro único del diálogo para los hombres de la época. Al lado de sus *Colo-*

quios, ellos tenían en su biblioteca los modelos antiguos en que Erasmo se había inspirado, y también algunos diálogos “renacientes” que no debían nada a Erasmo. El coloquio erasmiano procede de fuentes ilustres, en primer lugar de la gran tradición platónica y ciceroniana. Los *Banquetes* de Erasmo, y en particular su *Banquete religioso*, hacen pensar en Cicerón más bien que en Platón. Ahora bien, por la misma época en que Erasmo engrosaba de año en año su volumen de *Coloquios*, Castiglione formaba su *Cortesano* como Cicerón había formado su *Orador*, y sus famosos diálogos debían ejercer en toda Europa una seducción capaz de rivalizar con la de Erasmo.

Otra tradición antigua cuya resurrección era más específicamente erasmiana era la del diálogo lucianesco. También en este punto es preciso no olvidar que a Erasmo se le había anticipado Pontano. Pero el filósofo de Rotterdam había hecho algo más que traducir algunos diálogos de Luciano o que inspirarse en los *Diálogos de los muertos* para su *Charon*; todos sus contemporáneos, desde Lutero hasta Fr. Luis de Carvajal, lo consideraban como el Luciano moderno. En él parecían revivir el sentido crítico, la ironía, la elegante y seca fantasía del gran despreciador de los mitos que sirven para explotar la credulidad popular. Por esto es muy natural pensar en una influencia erasmiana cuando se vé cómo algunos erasmistas españoles se dedican a traducir a Luciano a su lengua materna. Boehmer^[1] atribuye a Enzinas, no sin verosimilitud, la traducción española de la *Historia verdadera* que se publicó en Estrasburgo en 1551. El erasmista Juan de Jarava publicó en 1544, después de sus *Problemas del amor y del vino*, una traducción del *Icaromenipo*, junto con dos diálogos de su cosecha: un debate sobre el amor entre un viejo y un mancebo y un *Colloquio de la moxca y de la hormiga*.^[2]

Tal vez haya que ver en esto la confluencia de una corriente erasmista con la tradición medieval de los *debates* contradictorios. Pero el coloquio erasmiano, a pesar de todo lo que debe a

la Antigüedad, era creación esencialmente moderna. Recibió en parte este carácter de su modesto punto de partida: el coloquio escolar. Las *Colloquiorum formulae*, en su origen, no habían tenido otra ambición que la de proporcionar modelos de conversación latina familiar a futuros humanistas para quienes el latín tenía que ser una lengua hablada y no únicamente escrita. De ahí su naturalidad, su fidelidad a la vida, su absoluta transparencia. En una hermosa página sobre el realismo de Erasmo, J. Huizinga^[3] hace no obstante algunas reservas sobre este punto: el mundo de Erasmo, dice, parece visto por la ventana de una habitación bien cerrada, y es que en él “todo queda disfrazado por el latín”. Pero este disfraz, un tanto importuno a las miradas modernas, no era tal para los letrados del siglo XVI. Los calcos erasmianos de la conversación familiar invitaron y casi obligaron a sus traductores y a sus imitadores españoles a expresar en su lengua esa misma naturalidad de la conversación, con todo lo que tiene de juego y de atención a la vida. Pero todo esto no es sino el marco. El coloquio típicamente erasmiano se creó el día en que Erasmo se propuso dar como materia de estas conversaciones algo distinto de las acciones de la vida diaria, algo distinto también de simples discusiones de ideas elevadas por encima de las contingencias del momento, es decir, el día en que introdujo en ellos observaciones sobre las costumbres, alusiones a los acontecimientos políticos, dardos satíricos apuntados contra individuos o contra categorías de hombres, confidencias o recuerdos personales, debates acerca de las cuestiones religiosas más candentes.

El atrevimiento de esta novedad fue tan bien apreciado, que no tardó en juzgarse a los *Coloquios* como libro peligroso, al menos para las escuelas. Los que posteriormente quisieron escribir coloquios verdaderamente escolares tuvieron que obrar con mayor prudencia. Tal fue el caso de Vives, cuya *Linguae latinae exercitatio* ocupó, en España como en otras partes, el lugar

de los *Coloquios* de Erasmo, a raíz de su prohibición.^[4] Excluidas la sátira y la polémica religiosa, quedaba un campo bastante vasto. Vives se confinó en el terreno de la vida diaria de los escolares, y no sin fortuna. Maldonado, cuando era maestro de humanidades en Burgos, exploró más libremente las infinitas posibilidades que Erasmo había abierto al diálogo y que hacían de él un género casi tan indeterminado como el ensayo, monólogo humanístico. Empleó, por lo demás, una y otra forma.

Su *De foelicitate christiana*^[5] fue, mucho más que el *Pastor bonus*, un ensayo sin pretensiones de tratado sistemático: en esa obra hacía pasar ante los ojos del lector, después de los sabios de la Antigüedad, a los hombres del día, desde el Emperador y el Papa hasta los trabajadores del campo y de la ciudad. Erasmo y Cayetano aparecían en sus páginas al lado de Lutero y de los “alumbrados” de la región de Toledo. Si se evocaban los monumentos de las épocas antiguas, éstos no eran aquellos de que hablan los libros, sino el acueducto de Segovia, los toros de Guisando. El ensayo intitulado *Somnium*,^[6] inspirado en el *Sueño de Escipión*, no era menos curioso. Aquí cuenta Maldonado con gran fantasía el sueño de una noche de otoño del año 1532, memorable para él por su nombramiento para la cátedra de humanidades de Burgos y por la retirada de los turcos ante Viena. Era también el año del cometa. Se ha quedado dormido mientras contempla el cielo desde lo alto de una torre de las murallas de Burgos, y entonces comienza a volar en sueños por los espacios interplanetarios con el alma de la virtuosa señora María de Rojas. Más interesantes que sus impresiones de la luna y de sus jardines encantados son sus idílicos ensueños de una América recientemente cristianizada. Los buenos salvajes han adquirido en diez años la más acrisolada fe ortodoxa. Para esto estaban maravillosamente predispuestos por una existencia paradisiaca, colmada de bienes por la naturaleza, libre de fraude y de hipocresía. Maldonado asiste a sus ceremonias religiosas; ellos le ha-

cen preguntas para saber si responden bien a todas las exigencias del rito cristiano:

No puedo deciros nada por ahora, responde, porque no llevo conmigo los libros en que está el ritual. Vuestro sacrificio, en todo caso, es piadoso; y no es culpa vuestra si omití algunas cosas. Conservad vuestros hábitos, mientras no tengáis libro a vuestra disposición. Los españoles ocupan algunas playas de este gran país que colinda con el vuestro: muy pronto llegarán a vosotros y no dejarán que ignoréis nada. Mientras tanto, pedid a Dios todopoderoso que conserva intacta vuestra sencillez y vuestra limpieza de corazón.

En los ensayos y diálogos latinos reunidos por Maldonado en 1549 figura, al lado de un *De senectute christiana*, de escaso interés, una amena demostración de la paradoja *Vita hominis instar diei*.^[7] En vez de demostrar que una vida humana es una breve jornada, nuestro burgalés prefiere contar las aventuras de una jornada tan llena de incidentes como una vida entera. Habla de una excursión que hizo a Frechilla, cerca de Falencia, con su amigo Gozoño. Al regreso, se meten desdichadamente, él y su compañero, en los pantanos de la Tierra de Campos, Todas las peripecias de la jornada, en particular el salvamento de Gozoño desmontado en el agua, y la captura de su caballo que se ha escapado, constituyen una verdadera novela, viva y auténtica desde el principio hasta el fin. Solamente al terminar su obrita se adivina que el erasmista arrepentido escribe *cum grano salis*, cuando opone, a los votos imprudentes de Gozoño, los que su propia devoción, más ilustrada, le dictaba a él en el momento del peligro. Otra de las *Paradojas* de Maldonado, *Optimus magister amor*, es una ocasión que aprovecha para rendir homenaje a sus antiguos maestros Nebrija y Longueil.

Demuestra en algunos de sus diálogos latinos el mismo gusto de las confidencias y las mismas dotes de narrador. No diremos nada de sus diálogos sobre los juegos de naipes, en donde toma por su cuenta un tema que no había agotado la *Exercitatio* de Vives, ni de la *Prometida prudente*,^[8] que recuerda el *Procus et puella* con algunos detalles algo más escabrosos. Recordemos,

sin que volvamos a hablar de él, su debate *Sobre la lectura de Erasmo*,^[9] donde Maldonado se pone hábilmente en escena discutiendo con Ana Osorio para templar el celo erasmista de la dama. El más original de sus diálogos es, sin disputa, el de los *Ermitaños*^[10] que constituye una pequeña comedia en un acto y varias escenas, cuyos personajes se van contando sucesivamente sus vidas. Se reconoce aquí un dato bastante cercano al del *Colloquium senile* de Erasmo. Pero Maldonado lo renueva de golpe situándolo en el marco de una soledad silvestre, y haciendo entonar a Alvaro, desde el comienzo, un himno a la vida campes- tre. Esta nota bucólica es bastante extraña a Erasmo. Tampoco creo que haya que ver en esto un recuerdo completamente libresco del *Menosprecio de Corte* de Guevara, entonces tan trivializado “que no había perro que llegase a olerle”.^[11] En él se sienten más bien, junto con un gusto real de la vida rústica, que aparece en otras de las composiciones de Maldonado, los primeros síntomas de un bucolismo nuevo, nutrido sin duda en Petrarca y en la novela pastoril italiana, de donde no tardará en surgir la *Diana*.

Las vidas que nos cuentan los ermitaños sobrepasan también en interés a las de los ancianos de Erasmo, a la vez por el realismo de los detalles y por su carácter aventurero. Son como esbozos latinos de novela picaresca, hábilmente entrecortados con incidentes que nos recuerdan que Maldonado había hecho algunos tanteos en el campo de la comedia.^[12]

La vida de Alfonso es la de un hombre a quien había tentado la vida clerical:

Iba muy a menudo a la iglesia, dice, en donde se encuentran casi cada día los notables. Allí me detenía en contemplación. Clérigos y otras personas se paseaban de dos en dos o de tres en tres; a veces se sentaban para conversar; a veces permanecían de pie haciendo rueda. Creía que estas personas, los clérigos sobre todo, hablaban de la religión, de la moral, de la expiación de las culpas, de alguna ciencia noble. Pero, como pude darme cuenta, sus conversaciones eran muy diferentes de lo que anunciaban su título y su unción sagrada. Día tras día me acerqué para escuchar, pero las

conversaciones de los sacerdotes eran siempre las mismas. En una palabra, no me gustaron su género de vida ni sus preocupaciones: yo había creído que sus espíritus tendían hacia lo alto, que estaban profundamente apegados al cielo, estando en la tierra. Me fui de allí bien decidido a no aspirar al sacerdocio.^[13]

Aquí se entrevé lo que habrían podido ser ciertos capítulos del *Lazarillo* si su autor hubiese sido erasmista. Alfonso abrazará finalmente la vida eremítica, después de una vuelta por la vida de la Corte.

La más azarosa de las existencias evocadas por Maldonado es la del ermitaño Gonzalo, a quien Alfonso y Álvaro encuentran tejiendo un cesto. Vida desarreglada de un combatiente de Pavía; aventuras en Madrid en compañía de jóvenes enriquecidos en las Indias; matrimonio con una doncella noble cuyos padres lo creen rico, y que se siente dichosa de salvarse del claustro; ruina del jugador empedernido, que, después de vender todos sus bienes, tienta de nuevo la fortuna militar aprovechando la expedición de Túnez, y vuelve sin blanca; desventuras conyugales; persecución del ladrón de su honra, que ha ido a alistarse en el ejército de Navarra mientras la esposa infiel entra en el convento; encuentro con unos bandoleros que lo roban y apalean... Todo esto, hasta el día en que un buen hombre lo convierte a la vida de penitencia, es un hermoso escenario de novela picaresca, de una novela picaresca que anuncia al *Guzmán de Alfarache* más que al *Lazarillo*, pero con elementos menos amargos.

Maldonado nos muestra cómo el *Coloquio* erasmiano podía transformarse en un género de pasatiempo, capaz de hacer la competencia a la literatura novelesca y de preparar la renovación de ésta en más de una dirección. Los diálogos castellanos que se multiplican a mediados del siglo, bajo el influjo del erasmismo, ofrecen esa misma complejidad. Sin embargo, la recopilación más famosa, y también la primera en fecha, nos lleva de nuevo a la más trivial miscelánea en forma de diálogos. Los

Diálogos de Pero Mexía son tan mediocres como la *Silva*, cuya fortuna compartieron hasta cierto punto. Trátese en ellos del sol, de la tierra, de los meteoros, de los médicos o de los banquetes, siempre son estos escritos la misma olla podrida de erudición vulgar, sin nada que induzca al espíritu a reflexionar. Cuando Mexía se propone caminar por los senderos del *Elogio de la locura* y quiere cantar los loores del asno, no sabe más que endilgar un monótono centón de anécdotas y reminiscencias sagradas o profanas.^[14]

Más auténticamente erasmianos son los *Coloquios matrimoniales* del licenciado Pedro de Luxán, natural de Sevilla: libro bastante olvidado en nuestros días, pero del cual se conocen por lo menos once ediciones entre 1550 y 1589.^[15] Los cinco diálogos de este volumen forman una especie de novela cuyo núcleo está tomado del *Uxor Mempsigamos*, Pero Xantipa ha tomado aquí el nombre de Eulalia, y su razonable amiga se llama Dorotea. El primer diálogo nos muestra a Eulalia, todavía doncella, conversando con Dorotea, la cual trata de convertirla al matrimonio, sin conseguirlo. No obstante, aparece ya casada en la segunda conversación; aquí cuenta sus infortunios a Dorotea, que le da buenos consejos: se reconoce en estas páginas el tema del célebre coloquio de Erasmo del cual sacó Luxán lo mejor que hay en el suyo. El tercero pone en escena a Dorotea y a Marcelo, marido de Eulalia, el cual, a su vez, está descontento de su mujer: aquí le toca a él oír las cuerdas lecciones de Dorotea sobre los deberes del esposo. En el cuarto coloquio se ha restablecido la paz entre marido y mujer: Eulalia va a dar las gracias a Dorotea y a anunciarle que está encinta. Viene después Marcelo, y se entabla una conversación acerca de las consideraciones con que hay que tratar a una madre joven, acerca del parto, de los deberes de las madres para con los recién nacidos, del amamantamiento de las criaturas, de la educación de los hijos; aquí es visible la aportación de la *Puerpera* de Erasmo, aunque esté

diluida en largos discursos. El quinto coloquio, imitado de la *Pietas puerilis*, nos pone en presencia del pequeño Hipólito, hijo de Eulalia, y del piadoso Julio, digno hijo de la virtuosa Dorothea: éste es quien desempeña el papel del Gaspar de Erasmo. Un sexto coloquio, sin lazo con los antecedentes, tiene por interlocutores a dos ancianos, Fulgencio y Laureano. Éste, más cuerdo, reprende a su amigo, que quiere portarse como mozo, y en un largo discurso le habla de los defectos que ha de evitar un anciano.

Luxán, en suma, volvió a hacer suyo el designio de los primeros traductores de los *Coloquios*, que era sacar de Erasmo un amable manual de sabiduría para todas las edades. Y no trató de disimular lo que toma de ellos: reconoce que, en el segundo y en el quinto coloquio, ha querido hacer de Erasmo el “fundamento sobre que él edificase”.^[16] Pero se ufana de haber añadido muchas cosas en que Erasmo no había pensado. Confiesa, no sin orgullo, haber utilizado otros libros, pero no dice cuáles. Nosotros no hemos emprendido la tarea de investigar las fuentes de Luxán. Pero no hace falta leerlo con demasiada atención para observar algunos fragmentos tomados de Guevara y cuya superabundancia verbal contrasta con el estilo más bien sobrio del conjunto: la carta a Mosén Puche ha suministrado al primer diálogo todo un pasaje acerca de los inconvenientes de los matrimonios desiguales, y al tercero la larga disertación en que se habla de las quejas recíprocas de los maridos y las mujeres.^[17] La obra resulta, sin duda, muy heterogénea. Un repentino amor por el estilo metafórico se muestra en cierta digresión sobre los filtros de la buena esposa, en la cual se cree adivinar una pluma ajena. Pero el accidente más ordinario en estos diálogos es el volverse disertación, “ensayo”. En un larguísimo discurso acerca de las virtudes de la buena esposa, se ve, entre los casos de abnegación heroica, que al lado de Pantea, de Porcia y de la mujer de Admeto, están Doña Sancha, la princesa navarra esposa del

Conde Fernán González, y cierta mujer de Sevilla a quien no nombra Luxán porque vive todavía.^[18] Por otra parte, el diálogo rebota a veces, no sin viveza, sobre alguna autoridad de Plutarco. Cuando Dorotea habla de la costumbre aquea según la cual “el marido barría la casa, cocinaba la olla, ponía la mesa”, mientras que la mujer “gobernaba la casa, respondía a los negocios y tenía los dineros”, Eulalia exclama: “¡Quién fuera de Acaya!”.^[19] Fácil es imaginar que si Montaigne hubiera podido leer estos *Coloquios matrimoniales*, los habría encontrado más sabrosos que las *Diverses leçons* de “Pierre Messie”.

La compilación más variada que se publicó por entonces, y que parece haber disfrutado de mucho menos popularidad que los *Coloquios* de Luxán y los de Mexía, es el volumen de *Coloquios satíricos* de Antonio de Torquemada. El autor era un humanista de Astorga, que se hallaba al servicio del pequeño Alonso Pimentel, conde de Benavente. La obra la imprimió en Mondoñedo Agustín de Paz, pues no tuvo la suerte de atraer la atención de algún gran editor de Medina del Campo o de Sevilla. Más tarde, Torquemada publicó en Salamanca seis coloquios consagrados a las curiosidades de la naturaleza, a los monstruos, a los aparecidos, a los fantasmas, a las prácticas de hechicería, a la astrología, a la historia natural, semifabulosa, de las regiones septentrionales. Esta nueva recopilación, intitulada *Jardín de flores curiosas*, agradó más a causa de la rareza de los asuntos de que trataba. Se reimprimió cuatro o cinco veces antes del fin del siglo, en Amberes, Medina y Salamanca. Se Tradujo además al francés. A la sombra de su éxito, los *Coloquios satíricos* encontraron nuevo editor. Pero, una vez más, esto fue al margen de los mercados de la librería, en la lejana Bilbao. La suerte se ensañó tanto con este libro, uno de los más simpáticos productos del erasmismo español, que permaneció injustamente olvidado hasta el día en que Menéndez y Pelayo lo exhumó en sus *Orígenes de la novela*.^[20]

El título de los *Coloquios* de Torquemada deja apenas adivinar la variedad de la obra. Aquí es donde se encuentra la primera expresión novelesca del ideal pastoril en lengua castellana.^[21] Lo que no era en Maldonado más que un germen apenas desarrollado, se muestra en Torquemada en pleno florecimiento varios años antes de la *Diana*. El séptimo y último de estos *Coloquios satíricos* es una novelita pastoril que traiciona su inspiración italiana por la versificación de las elegías mezcladas con la prosa, y que, sin embargo, se une, en momentos de rusticidad cómica, con una tradición muy castellana. El tercero no es menos importante para definir la significación de esta corriente bucólica que desemboca de manera imprevista en la corriente humanística de los coloquios: el elogio de la vida pastoril se hace aquí con gran acopio de autoridades y ejemplos, sacados principalmente de la Escritura; pero el argumento principal en su favor es que es una vida más cercana a la naturaleza; que es, en alguna manera, la imagen de una edad de oro, de un paraíso perdido. Contentémonos con señalar la aparición en España de una manera de pensar y de sentir que es algo más que una simple moda, y que será cara a otros espíritus, herederos por títulos diversos del erasmismo español: Mal Lara, Fr. Luis de León, Cervantes...

Los *Coloquios* de Torquemada que nos interesan sobre todo aquí son aquellos que justifican el título de *Coloquios satíricos*. Son, por cierto, obra de un moralista erasmiano. Uno de ellos trata de la mentalidad de los jugadores y de los estragos morales del juego; otro habla de los boticarios y de los médicos, denuncia sus culpas profesionales y busca los medios de poner orden en todo eso; otros dos se ocupan del desorden de las costumbres en materia de comida y vestido, oponiendo la frugalidad y sencillez de la antigua aristocracia española a la superabundancia de las maesas servidas “a la flamenca”, al nuevo lujo del vestuario que va invadiendo todas las clases sociales. Estos cuatro co-

loquios se acercan, por sus temas, a los de Pero Mexía. Pero tienen más encanto, porque sus disertaciones, más inteligentes, más atentas a la vida de la época, están mucho menos obstruidas de erudición barata.

El más erasmiano de toda la recopilación es el largo coloquio sobre la honra del mundo. Es una especie de “Banquete moral” que recuerda a menudo el *Banquete religioso* de Erasmo, por el marco armonioso de los jardines en que nos hace entrar Torquemada, por la elevada razón y la urbanidad de los personajes que en él hace disertar. Su crítica de la honra del mundo es la de un filósofo cristiano: es una de las lecciones que el erasmismo debía a España, tierra clásica del honor. Torquemada nos muestra, en contraste con la voluntad claramente expresa de Cristo —tender la otra mejilla, absolución de la mujer adúltera—, un mundo en que todos están prontos a vengar su honra, en que hasta los frailes que han renunciado al demonio y a las pompas del mundo ceden muchas veces a la voz de la honra, en que los prelados lo sacrifican todo a la honra y a la soberbia, en que los predicadores que truenan en el púlpito contra los vicios son accesibles a la vanagloria.^[22] Siempre atento a las costumbres de la época, Torquemada se mofa de las nuevas formas de cortesía ceremoniosa con que se apacienta ahora el honor español:

A los reyes de Castilla aún no ha mucho tiempo que les decían: “Manténgaos Dios”, por la mejor salutación del mundo. Agora, dejadas las nuevas formas y maneras de saluciones que cada día para ellos se inventan y buscan, nosotros no nos queremos contentar con lo que ellos dejaron, y es tan ordinaria esta necedad de decir que besamos las manos, que a todos comprende generalmente, y dejando las manos venimos a los pies, de manera que no paramos en ellos ni aun pararemos en la tierra que pisan. Y, en fin, no hay hombre que se los descalce para que se los besen, y todo se va en palabras vanas y mentirosas, sin concierto y sin razón.

Habla en seguida de toda la mentira de los “altezas”, de los “señorías”, de los “magníficos”, de los “ilustres” e “ilustrísimos”, de los “excelencias”. Los prelados, que a menudo son de origen

humilde, se empeñan en ser “ilustre señoría”. Los frailes quieren que se les llame “vuestra paternidad”, o al menos “vuesa merced”, como a los seglares.^[23]

Atacando la cuestión del honor hereditario, Torquemada termina con un debate entre la tesis de Salustio, que despreciaba a Cicerón por ser de oscuro nacimiento, y la tesis de Cicerón, que afirmaba haber ganado con sus obras más honor que el que otro pudiera heredar de sus abuelos. Por supuesto que Antonio, el abogado de Cicerón, es quien se lleva la palma:

Todos somos hijos de un padre y de una madre, todos sucesores de Adán, todos somos igualmente sus herederos en la tierra, pues no mejoró a ninguno ni hay escritura que dello dé testimonio; de lo que nos hemos de preciar es de la virtud, para que por ella merezcamos ser más estimados, y no poner delante de la virtud la antigüedad y nobleza del linaje, y muy menos cuando nosotros no somos tales que nos podemos igualar con los antepasados, porque, como dice Sant Agustín, no ha de seguir la virtud a la honra y a la gloria, sino ellas han de seguir a la virtud.

Antonio se niega a tomar en consideración el prejuicio de la sangre:

Por cierto a muchos juzgamos de buena sangre que la tienen inficionada y corrompida de malos humores, y dejando de ser sangre se vuelve en ponzoña que, bebiéndola, bastaría a matar a cualquiera hombre, y algunos labradores hay viles y que no sabiendo apenas quiénes fueron sus padres tienen una sangre tan buena y tan pura que ninguna mácula hay en ella. Esta manera de decir de “buena sangre” es desatino y un impropio hablar.^[24]

Si se quiere completar este rápido cuadro de los coloquios morales y satíricos con que se deleitan los españoles alrededor de 1550, es preciso no olvidar un pequeño y encantador volumen de versos, que circulaba sin nombre de autor: el *Diálogo de mujeres* de Cristóbal de Castillejo.^[25] Éste supo flexibilizar y romper el ritmo de las coplas de pie quebrado hasta el punto de que su diálogo versificado rivaliza en naturalidad con los diálogos de los Valdés. Las afinidades espirituales de Castillejo con el erasmismo no son materia de discusión. Este clérigo de fisonomía tan caballeresca había pasado por un monasterio cisterciense

se antes de ser nombrado secretario y después consejero del Rey de Romanos Fernando; ha respirado una atmósfera erasmiana en la Corte de Viena, que fue, hasta la paz de Augsburgo, el alma de la política de reconciliación entre católicos y protestantes. Por lo demás, no se puede decir que haya dejado la vida monástica para cultivar la piedad interior predicada por Erasmo. Sus poesías religiosas no se salen de los temas consagrados de la devoción tradicional. El erasmismo de su *Diálogo de mujeres* es de esencia profana y literaria: es obra de un lector de los *Coloquios*. Sus rasgos esenciales son la naturalidad, la gracia familiar con que se adornan las palabras de Alethio y de Fileno, cierto empleo elegante del refrán y de la anécdota, en una palabra, todo aquello que impide que esta discusión entre el enemigo y el amigo de las mujeres se parezca a los debates de la Edad Media. En esto consiste la deuda principal de Castillejo a Erasmo, no en las historietas y en las pullas lanzadas contra la virtud de las religiosas, ya que todo esto pertenece a una tradición no menos medieval que los metros de los cancioneros a los cuales permanece Castillejo obstinadamente apegado.

IV

Pero cuando se habla de la literatura de diálogos con que el movimiento erasmiano enriqueció a España, se presentan al espíritu otros nombres, que brillan con esplendor más vivo que los de Mexía, Torquemada, Luxán y Castillejo. Se piensa en los hermanos Valdés, en Villalón, en toda una serie de obras, algunas de ellas de primer orden, que permanecieron en la sombra hasta nuestros días, bien por su atrevimiento, bien por la sospecha de herejía que pesaba sobre su autor.

Encontraremos un poco más adelante el *Diálogo de la lengua* de Juan de Valdés, que nos ha sido tan precioso para definir la actitud del erasmismo ante las novelas, y que volverá a ayudarnos para caracterizar la influencia de este movimiento sobre la lengua castellana. No volveremos a hablar, por el contrario, de

los coloquios políticos, religiosos y morales de Alfonso de Valdés, que ya hemos estudiado en su lugar. Observemos tan sólo que los diálogos de *Mercurio y Carón* y de *Lactancio y el Arce-diano* debieron de gozar, bajo Carlos V, de cierto favor entre la minoría culta, unas veces leídos públicamente, otras llevados bajo la capa, según las vicisitudes de la política imperial respecto a Roma. Se adivina que contribuyeron a hacer nacer no únicamente el *Diálogo entre Caronte y el alma de Pier Luigi Farnesio*,^[1] breve libelo antirromano, sino también los *Diálogos de la vida del soldado*, libro publicado en Salamanca en 1552,^[2] y en el cual Diego Núñez Alba, combatiente de Mühlberg, narra toda la campaña de 1546-1547 contra la Liga de Esmalkalda. Hay una analogía muy notable entre la defensa política que se extiende de la primera a la última página del *Diálogo de Mercurio y Carón* y el relato militar cuya maciza continuidad aplasta un poco las partes dialogadas del libro de Núñez Alba. El principio de éste, por otra parte, hace pensar a la vez en el coloquio erasmiano del *Cartujo y el Soldado* y en el comienzo del diálogo de Valdés sobre el Saco de Roma.

Conviene añadir que el soldado de Mühlberg, buen imperial como el Secretario Valdés, no tiene su atrevimiento en materia religiosa. Remontándose a las causas lejanas de la guerra, reduce los orígenes de la revolución luterana a la predicación desastrosa de las indulgencias. No va hasta el fondo del debate. Por otra parte, da a entender que este debate sigue entero, y que la guerra cuyo cronista se hace “no ha sido contra luteranos, sino contra rebeldes”. Justificando a su manera el Interim de Augsburgo, estima que lo mejor, mientras venían las decisiones del Concilio, era dejar que cada cual viviera como bien le pareciese, medicina demasiado violenta en caso de enfermedad grave, pues exponía a matar al enfermo. Recojamos también un curioso eco de las discusiones que la política de Carlos V debía de suscitar en el campo imperial. Al preguntarse Cliterio si no po-

dría el Emperador imponer al Papa la solución del conflicto religioso, Milicio, con quien se identifica el autor, le responde en estos términos: “¿Cada rato querías que tuviese guerra con el Papa? Pues si en sus tiempos saqueáramos otra vez a Roma, ahí te digo que se dijera que bien parecía el natural de aquellas partes, y que él también favorecía la maldita secta de Martín Lutero”. En conjunto, los *Diálogos de la vida del soldado* dejan ver alguna influencia literaria de los coloquios de Erasmo y de Valdés. Casi nada deben a su espíritu.

Pero es tiempo de llegar a Cristóbal de Villalón, que comparte con Alfonso de Valdés la gloria de haber escrito los más sabrosos y brillantes diálogos de la literatura española antes del *Coloquio de los perros* de Cervantes. A decir verdad, esta gloria se funda en el *Crotalón* y en el *Viaje de Turquía*, obras atribuidas a Villalón, mucho más que en las obras de que indiscutiblemente es autor. De éstas y de quien las escribió tenemos que partir si queremos ver claro en una cuestión que se ha embrollado por atribuciones apresuradas.

Cristóbal de Villalón no es personaje misterioso. Nacido, sin duda, en los primeros años del siglo, comenzó sus estudios universitarios en Alcalá por los días de la muerte de Nebrija. Aquí recibió el grado de bachiller en artes, el domingo 23 de abril de 1525.^[3] Entonces pasó a la Universidad de Salamanca, sin duda a la Facultad de Teología,^[4] donde conoció al humanista Pérez de Oliva^[5] y a algunos grandes señores destinados a brillante carrera eclesiástica: Don Francisco de Bobadilla y Mendoza,^[6] el futuro Cardenal de Burgos, era maestrescuela en Alcalá, y hacía su aprendizaje de helenista con el Comendador griego. El prior de Roncesvalles, Don Francisco de Navarra,^[7] futuro obispo de Ciudad Rodrigo, era estudiante de la Universidad, y ésta lo eligió rector en 1528. No se sabe cuántos años permaneció Villalón en Salamanca. En 1530 ya estaba encargado de una cátedra en la Facultad de Artes de Valladolid. En marzo de 1532 entra-

ba al servicio del Conde de Lemos como profesor de latín de sus dos hijos, Antonio y Rodrigo. Sabemos, por un proceso que emprendió en 1537 contra sus amos, que éstos no le pagaban su salario de ocho mil maravedís, pues estimaban, sin duda, haber hecho lo bastante con él alimentándolo —“comido por servido”—. Este proceso nos dice que Villalón enseñaba latín a sus alumnos con los *Coloquios* de Erasmo.^[8] Se sigue su rastro en la Universidad de Valladolid hasta 1545, fecha en que quiso alcanzar el grado de licenciado en Teología y chocó con una oposición misteriosa para nosotros.

En 1536 publicó su primer libro, la *Tragedia de Mirrha*.^[9] Esta novelita dialogada, sacada el libro X de las *Metamorfosis* de Ovidio, tiene como asunto los amores incestuosos de Mirra y el rey Cíniras, su padre. Su interés es casi nulo. Más importante es la *Ingeniosa comparación entre lo antiguo y lo presente*,^[10] que Villalón dedicó en 1539 a Fr. Alonso de Virués, libre por fin de las persecuciones inquisitoriales y recientemente promovido al obispado de Canarias. La querella entre antiguos y modernos se debate aquí en forma de diálogo; pero es un diálogo bastante desprovisto de la agilidad y la gracia erasmianas. Se diría verdaderamente que Villalón, si acaso utilizó los *Coloquios* como libro pedagógico, no fue capaz de oír la lección literaria que encierran. Lo que nos presenta no es una discusión viva, sino sólo una disputa en que se defienden sucesivamente dos tesis, y en que se deja a los modernos la última palabra.

El abogado de los antiguos parte naturalmente de la idea pesimista de que la naturaleza está sometida a gradual envejecimiento. Su exposición de las maravillas de la antigüedad en todos los órdenes es la que puede esperarse de un humanista que ha leído a Plinio. El defensor del tiempo presente trata de encontrar en los mitos antiguos —en particular en los de Orfeo y Anfión— un testimonio de la victoria alcanzada por el genio sobre una humanidad primitivamente bestial y que no se civili-

zó sino poco a poco. Su elogio de los modernos pasa por alto, con extraña prudencia, el humanismo y la teología restaurada. Podría, dice, citar nombres ilustres, lo mismo de Italia, Francia o Alemania (aunque aquí haya muchos herejes), que de Flandes, Inglaterra y Holanda...^[11] Pero no cita ninguno. Prefiere hablar largamente de las virtudes y proezas del Emperador, y sobre todo de la situación floreciente de las bellas artes. Evoca a Rafael, a Leonardo de Vinci, a Alberti, y, con más viva admiración, a Miguel Ángel y las bóvedas de la Capilla Sixtina. Pero es, sobre todo, el arte español de su época lo que alaba Villalón como conocedor, con un tino precioso para nosotros, porque, al lado de las maravillas pintadas por Berruguete, de los hermosos colegios de San Pablo y Santa Cruz de Valladolid, de las estatuas de Felipe Vigarny o de Diego de Siloé, no olvida a los grandes músicos, ni al maestro herrero Cristóbal de Andino, autor de las más hermosas rejas del mundo, ni a los hermanos Villalpando, célebres estuquistas de Palencia.^[12] Al celebrar el arte tipográfico en pleno auge, hace un lugar a Miguel de Eguía al lado de Aldo Manucio, Froben y Gryphe. La literatura moderna aparece tratada con menos cariño. Villalón pondera el teatro de Juan del Encina y de Torres Naharro, y menciona la floración de los libelos, a que él debía de ser bastante aficionado.^[13] A esto se limitan sus observaciones. Sobre Erasmo, el escritor más leído de su época, no dice una palabra.

Así, pues, la *Ingeniosa comparación* difícilmente puede pasar por obra de un virulento erasmista. Otro tanto hay que decir del *Scholástico*,^[14] diálogo que Villalón compuso por el mismo tiempo y que no llegó a publicar. Se trata, en este libro, de formar a un perfecto hombre de estudio, perfecto discípulo en primer lugar, maestro perfecto en seguida, y perfecto ciudadano de la república de las letras. El autor nos dice, en el prefacio, a qué tradición pretende afiliarse. Algunos le reprochan haber seguido servilmente las huellas de Castiglione en su *Cortesano*. Pero él se

ufana de haberse remontado a las fuentes de que se sirvió el propio Castiglione. “Quiero, pues, dice, que sepan que en el estilo del dialogar yo seguí a Platón, y a Macrobio en sus *Saturnales*, de los cuales no me ha quedado letra por ver”. Da en seguida una lista de los autores cuya sustancia se ha asimilado. La lista es muy variada, pero no hay la menor alusión a Erasmo. Y sería equivocado creer que disimula su deuda a un maestro comprometedor. El *Scholástico* es un diálogo de ese linaje platónico, y sobre todo ciceroniano, cuyo coronamiento es el *Cortesano*. Dentro de este linaje se puede situar otra producción del Renacimiento español: el *Diálogo del perfecto médico*,^[15] en que el Comendador griego, enemigo jurado de la medicina, conversa con su amigo Filiatro y forma la imagen de lo que sería el médico ideal, armado de una ciencia enciclopédica, adornado de todas las virtudes. El *Scholástico* es mucho más denso. Es libro bastante voluminoso, que nunca ha sido publicado completamente, y mucho menos estudiado. Ofrece real interés para la historia de la novela corta en España antes de Cervantes, pues sus interlocutores “novelan” a porfía.^[16] Pero se deriva claramente de las corrientes literarias llegadas de Italia. De él está ausente el erasmismo.

La única obra de Villalón que gozó de alguna popularidad es su *Provechoso tratado de cambios y contrataciones de mercaderes y reprobación de usuras*, libro que dedicó a Don Francisco de Navarra.^[17] El tema era de candente actualidad, puesto que el auge del comercio capitalista planteaba ante la conciencia cristiana el problema de la licitud del interés. Villalón lo trató como teólogo al tanto de las controversias sobre la usura y también como hombre muy bien informado de las realidades comerciales de su tiempo; si hizo obra de moralista, fue incidentalmente, como en el pasaje en que condena la costumbre de arrendar la explotación de los obispados y beneficios, lo cual es, dice, “hacer ferias de la sangre de Cristo”. Finalmente, en 1558, nuestro autor

publicó en casa de un editor de Amberes una *Gramática castellana*^[18] que pretendía ser un verdadero *arte* de manejar el castellano, y no ya, como la gramática de Nebrija, el calco de una gramática latina. Villalón vivía entonces en una aldea cerca de Valladolid, entregado al estudio de la Sagrada Escritura. Tal es el último dato seguro que se tiene sobre su vida y su actividad literaria. Su carrera se nos aparece, en conjunto, como la de un buen humanista iniciado en la teología y al corriente de las cosas del comercio, pero humanista notoriamente más extraño a la influencia erasmiana que la mayor parte de los escritores españoles de su tiempo.

¿Cómo han podido atribuírsele tres obras sin autor conocido, dos de las cuales son los productos más importantes de la influencia lucianesca en España, y la otra la obra maestra de la literatura dialogada cuya fuente es el coloquio erasmiano? Es lo que tenemos que ver ahora. Ha sido necesario encadenar no pocas hipótesis arbitrarias y comparaciones superficiales para demostrar que el *Viaje de Turquía* es del mismo autor que el *Crotalón*, y después que el *Crotalón* es del mismo autor que el *Scholástico*, obra indiscutiblemente debida a la pluma de Villalón. Se nos dispensará de refutar punto por punto esta laboriosa argumentación del llorado Serrano y Sanz.^[19] Se derrumbará por sí sola cuando restituyamos el *Viaje de Turquía* a su verdadero autor. Pero el *Crotalón*, en que el mismo erudito veía un puente que permitía pasar del *Viaje de Turquía* a la obra de Cristóbal de Villalón, sigue siendo un enigma. Esta obra es la que examinaremos primeramente, discutiendo las relaciones que se han querido establecer entre el *Scholástico* y ella.

El *Crotalón* se ofrece al lector, en los dos manuscritos conocidos,^[20] como obra de “Christóphoro Gnophoso, natural de la ínsula Eutrapelia, una de las ínsulas Fortunadas”. ¿Habrà que leer *Gnosopho* en lugar de *Gnophoso*, como creyó Menéndez y Pelayo?^[21] Si nos metemos por este camino, podremos vernos

tentados a corregir *Gnosopho*, a su vez, en *Ænosopho*, y, queriendo hacer el seudónimo más inteligible o más picante, nos exponremos a hacerlo ininteligible el día en que algún azar nos haga dar con el personaje real que tras él se esconde. Tal vez el nombre *Christóphoro* sea a su vez una palabra forjada para designar a un *Porta-Cristo*, es decir, a un cristiano auténtico. Tal vez sea el nombre de algún italiano que realmente se llamaba así. Tal vez sea una transposición sabia del nombre castellano *Cristóbal*. Esta última hipótesis parece haberse impuesto al espíritu de Gayangos, que fue el primero que propuso identificar a Christóphoro Gnophoso con Cristóbal de Villalón.^[22] Cosa curiosa, Gayangos, que descubrió en el British Museum la *Ingeniosa, comparación entre lo antiguo y lo presente*, veía en esta obra analogías de estilo y de ideas con el *Crotalón*, Serrano y Sanz suscribirá esta misma tesis poniendo el *Scholástico* en lugar de la *Ingeniosa comparación*. El parecido de los nombres de pila parece haber precedido, en el espíritu de los dos eruditos, al examen del parecido de las obras. Es de temer que eso los haya alucinado y que les haya ocultado diferencias profundas bajo semejanzas ilusorias.

Si Serrano y Sanz renunció a establecer un paralelo entre el *Crotalón* y la *Ingeniosa comparación*, ello se debió, sin duda, a que la analogía entre ambas obras no le parecía tan indudable como a Gayangos. Y también, según parece, a que los manuscritos, después del nombre común, ofrecían materia para comparaciones exteriores entre el *Crotalón* y el *Scholástico*. Se supone que el único manuscrito de esta última obra es de la misma mano que los dos manuscritos del *Crotalón*. Pero estos manuscritos no se presentan como autógrafos. Son, según la propia opinión de Serrano y Sanz, dos copias hechas por un copista profesional: cuando mucho, se puede suponer que se hicieron bajo la dirección del autor en persona, “pues nadie sino éste se hubiera atrevido a suprimir y cambiar párrafos enteros”.^[23] Su-

poniendo que el mismo escriba haya copiado también el *Scholástico*, lo único que de esto se puede deducir es que los tres manuscritos debieron ejecutarse en la misma ciudad, verosíblemente Valladolid, donde el autor del *Crotalón* parece haber tenido, como Villalón, su residencia habitual. No resulta de todo eso ninguna presunción seria en favor de la unidad de autor.

Hay que reconocer que los orígenes del *Crotalón*, hasta nuestros días, siguen siendo impenetrables. El contenido de este extraño libro es lo único que podría darnos algunos indicios. Es una compilación de las historias más disparatadas. Luciano suministró, para reunirías en un todo, un marco indefinidamente extensible, el de las conversaciones entre el zapatero Micilo y su gallo; porque este gallo no ha tenido solamente una existencia azarosa, como los héroes de la novela picaresca, sino que ha tenido mil. Ha vivido tantas vidas anteriores que, en la memoria de sus encarnaciones sucesivas, puede encontrar hasta el infinito aventuras de que él ha sido héroe o testigo. Si a esto se añade que el autor no se prohíbe recurrir a lo maravilloso, a la visión profética por ejemplo, se comprenderá cómo folklore, literatura, historia contemporánea, han podido proporcionarle materiales utilizables.

La única obra de Villalón cuyo contenido se presta a una comparación con el *Crotalón* es ciertamente el *Scholástico*, como opinaba Serrano y Sanz. Hemos visto que este diálogo, en un marco ciceroniano y no lucianesco, deja lugar a cierto número de historietas o “novelas”. No es de admirar que uno y otro libro, en la medida en que son *novellieri*, presenten alguna materia común. En uno y en otro^[24] se encuentra la farsa del estudiante Durango, que Lope de Rueda llevó al teatro en el paso del *Invitado*. Ésta es, visiblemente, una historia que se ha hecho del dominio público, y no, como suponía Serrano y Sanz, una anécdota “histórica” cuyo héroe —cuya víctima, mejor dicho— sería un amigo de Villalón. El autor del *Crotalón*, que copia sin

escrúpulos páginas enteras de los libros ajenos, ¿se daría acaso el trabajo de repetir en términos diferentes, cambiando el nombre de un personaje, una historia que él mismo había contado ya en otro lugar según sus recuerdos personales? Nada más inverosímil que esto. Aquí, la semejanza de fondo y las diferencias de forma nos invitan más bien a concluir contra la tesis de la unidad de autor, pues estas cosas no se explican convenientemente sino por un encuentro fortuito de dos autores distintos en el campo del folklore.

Queda la semejanza general de pensamiento y de estilo que veía Gayangos entre el *Crotalón* y la *Ingeniosa comparación*, y Serrano y Sanz entre el *Crotalón* y el *Scholástico*. Se trata de impresiones vagas que se desvanecen no bien se intenta someterlas a un análisis. Hemos de volver a hablar del pensamiento del *Crotalón*, en particular de su pensamiento religioso: digamos desde luego que es de un erasmismo atrevido, lo bastante atrevido para que la obra se haya tachado de luterana. Esta simple observación debería hacernos desistir de pensar que su autor es Villalón, puesto que en vano se busca, en los libros que llevan su firma, la menor muestra de admiración por Erasmo, la menor adhesión a sus ideas religiosas. Se dirá que Villalón se expresó con mucho mayor libertad en el *Crotalón*, libro firmado con un seudónimo, y destinado a permanecer manuscrito. Pero en ese caso no queda, para fundar la atribución del *Crotalón* a nuestro autor, sino la similitud de estilo, y esta similitud no resiste mejor que la otra a un examen atento. Ciertamente reconocemos, aquí como allá, la pluma de un humanista. Pero distinguimos igualmente dos maneras de escribir tan diversas como pueden serlo dada esta común formación intelectual. El *Scholástico* es una traducción ciceroniana, que se engalana visiblemente con despojos de Platón, de Cicerón, de Aulo Gelio, de Plinio, de Séneca, y que apunta, como el *Cortesano* de Castiglione, a la armonía y a la elocuencia. La formación humanís-

tica del autor del *Crotalón* se manifiesta de modo muy diverso. Esta formación le permite referirse a los personajes históricos o míticos de la antigüedad grecolatina. Le da también los marcos de una ficción multiforme, que pretende imitar a Luciano en la mayor parte de sus “cantos”, pero que se basa, además, en Plutarco, en la *Batracomiomaquia* o en la Biblia. Esta ostentosa imitación de los antiguos enmascara, por otra parte, una utilización cínica de los modernos: el *Crotalón* adapta a Boccaccio, al Aretino y, sobre todo, a Ariosto. Una relación de los funerales del Marqués del Vasto se encuentra copiada allí literalmente.^[25] Además, si esta abigarrada obra se deja leer a causa de su contenido variado y a veces picante, fatiga también por su escritura descuidada y sin gracia. En una época en que los erasmistas españoles muestran tan vivo cuidado de hacer brillar el genio de la lengua, hasta —y sobre todo— cuando traducen, ningún escritor hay menos castizo que el autor del *Crotalón*, ninguno que dé más constantemente que él la impresión de estar traduciendo. Morel-Fatio calificó su estilo de “pesadamente pedante y embrollado”. “Hecho a retazos, agrega por su parte Icaza, ni siquiera puede decirse propiamente que tiene estilo suyo, aunque haya en él uno predominante”; y, denunciando sus plagios, agrega: “El *Crotalón* tiene poquísimo de Luciano, y hasta lo declaradamente lucianesco está visto a través de paráfrasis italianas, y diluido en largos párrafos, muy diversos de la manera casi esquemática del escritor griego”.^[26]

Creamos a este conocedor en materia de estilos, a este excelente crítico literario. El *Crotalón* es todo lo contrario de una obra original. No es, desde luego, “una de las mejores obras del siglo XVI”.^[27] Pero sí es una de las que pican nuestra curiosidad. Su atribución a Villalón carece absolutamente de base, o, mejor dicho, descansa íntegramente sobre la equivalencia entre “Christóphoro” y “Cristóbal”, base bastante incapaz de soportar la armazón levantada por Serrano y Sanz para resolver el misterio

del *Viaje de Turquía* al mismo tiempo que el del *Crotalón*. El *Crotalón* guarda su misterio. Pero al menos no es imposible circunscribir en el tiempo y en el espacio el medio en que seguramente se escribió. La obra pertenece, no a los comienzos del reinado de Felipe II, sino a los años que preceden a la abdicación de Carlos V. La fecha puede fijarse con bastante precisión gracias al cuadro histórico del Canto VI. El reinado del Emperador se “profetiza” con toda exactitud hasta el año de 1552, en que Mauricio de Sajonia emprende la ofensiva contra Carlos V y lo obliga a huir, mientras que el Concilio se aplaza. Aquí tuerce bruscamente la profecía; termina con vagas promesas de triunfo; prevé largos años antes de que Carlos, una vez realizados sus sueños en la persona de su hijo Felipe, vaya a gozar de Dios en el paraíso.^[28] Ahora bien, es claro que, si el autor hubiera escrito entre 1556 y 1558, no habría pasado en silencio la paz de Augsburgo ni las abdicaciones sucesivas con que tan dramáticamente concluye el reinado de Carlos V. Hasta se puede admitir que, si hubiera escrito después de 1553, habría mencionado expresamente la muerte de Mauricio de Sajonia. Así, pues, la redacción del *Crotalón* puede fecharse con bastante exactitud en 1552-1553.

Por otra parte, se puede localizar en Valladolid con muy grande probabilidad. Merece destacarse la alusión del Canto III: “Después que mi amo murió viví en Valladolid, una villa tan suntuosa en Castilla, donde siempre reside la corte real. Y también concurren allí de todas diferencias de gentes, tierras y naciones por residir allí la Cancillería”. Ciertamente, este pasaje no sería decisivo por sí solo: ¡el gallo ha vivido tantas otras vidas! Pero, en el Canto XX, el gallo ha sido comido. Entonces Micilo conversa con su vecino Demofón, y, hablando de la ciudad en que se encuentran, Demofón menciona a su vez la afluencia de extranjeros debida a la Corte y a la Cancillería. Además, el banquete de “misa nueva” narrado en el Canto XVII

parece situarse también en Valladolid, a juzgar por los nombres de las iglesias cuyos curas están invitados al festín.^[29]

Por consiguiente, en esta gran ciudad —la más cosmopolita, en esa época, de toda España— fue donde el extraño *Crotalón* debió de componerse hacia 1553. He ahí todo lo que sabemos de su nacimiento. Si nos fuera lícito señalar aquí un rastro a los investigadores de Valladolid para quienes no tienen secreto los archivos de la Cancillería, les propondríamos seguir la pista de los italianos domiciliados en Valladolid. Uno de éstos, el florentino Juan Lorenzo Otavanti, dio a la luz en 1551 una traducción de la *Circe* de su compatriota Giambattista Gelli, y en 1558 una traducción del *Triunfo de la Cruz* de Savonarola.^[30] La cultura italianizante del autor del *Crotalón*, su manera poco castellana de escribir, nos invitan a buscar en el mismo medio.^[31]

No seguiremos el hilo caprichoso de los relatos del gallo de Micilo. El *Crotalón* nos interesa, sobre todo, por sus ideas religiosas, que lo sitúan en plena corriente erasmista. Literariamente, como ya hemos dicho, se relaciona más bien con los diálogos de Luciano que con los *Coloquios* de Erasmo, aunque no recuerde ni al uno ni al otro por el estilo. En estos veinte cantos, escritos con una pluma no precisamente espontánea, sino más bien apresurada, lo natural queda comprometido a cada instante por la necesidad de coser en una sola pieza fragmentos sin relación íntima. Y entre los autores saqueados por Christóphoro Gnophoso no figura Erasmo. Pero se sospecha que lo ha leído. En todo caso, su concepción del cristianismo, que parecía luterana a ciertos lectores de fines del siglo XVI,^[32] es claramente la del erasmismo español. ¿Acaso este satírico, implacable con los sacerdotes y con los huéspedes de los conventos, conoció por dentro la vida sacerdotal y monástica? No es imposible. Lo que nos hace pensar más bien en un laico no es tanto la severidad de la sátira cuanto la ausencia total de unción. Pero, laico o

sacerdote, es ciertamente un “clérigo” en el sentido lato de la palabra, un humanista cuyo anticlericalismo es erasmiano, es decir, reflexivo, sostenido por un concepto positivo de la piedad.

Entre las muchas incursiones que el *Crotalón* hace en la vida religiosa, el Canto III es uno de los más interesantes a este respecto. El gallo evoca aquí una existencia anterior en que fue un rico eclesiástico. Colocado desde su infancia al servicio de un obispo, recibió de éste “media docena de beneficios curados”, y, sin pensarlo, se vio sacerdote sin vocación y sin estudios previos. La ocasión es magnífica para denunciar lo que el autor llama en otra parte la simonía de las órdenes,^[33] para acribillar con sus flechas a los sacerdotes demasiado ricos, clase privilegiada que se cree por encima de las leyes. Pero su opinión sobre la materia no es tan estrecha como la de los seglares que querrían “que ningún clérigo tuviese nada, ni aun con qué se mantener”. Profesa que todos los verdaderos cristianos deben estar lo bastante desprendidos de los bienes temporales que poseen para abandonarlos si esto conviene a la gloria de Cristo, a la Iglesia y al bien de la cristiandad.^[34] Denuncia, en términos que recuerdan los del *Enchiridion*, la tiranía de la opinión vulgar, tan alejada del espíritu de pobreza evangélica:

Gentil cosa es que el pontífice, perladados, frailes y eclesiásticos dejen de hacer lo que deben al servicio de Dios y bien de sus conciencias y buen ejemplo de sus personas y mejora de su República por lo que el vulgo vano podría juzgar. Hagan ellos lo que deben y juzguen los necios lo que quisieren. Así juzgaban de David porque bailaba delante del arca del Testamento. Así juzgaban de Jesucristo porque moría en la cruz. Así juzgaban a los Apóstoles porque predicaban a Cristo. Así juzgan agora a los que muy de veras quieren ser cristianos, menospreciando la vanidad del mundo y siguiendo el verdadero camino de la verdad. ¿Y quién hay que pueda excusar los falsos juicios del vulgo? Antes aquello se debe de tener por muy bueno lo que el vulgo condena por malo: y por el contrario, ¿queréislo ver? a la malicia llaman industria. A la avaricia y ambición, grandeza de ánimo. Y al maldiciente, hombre de buena conversación. Al engañador, ingenioso. Al disimulador y mentiroso y trafagador llaman gentil cortesano. Al buen trampista llaman curial. Y por el contrario, al bueno y verdadero llaman simple. Y al que con humildad cristiana menosprecia esta vanidad del

mundo y quiere seguir a Jesucristo dicen que se torna loco. Y al que reparte sus bienes con el que lo ha menester por amor de Dios dicen que es pródigo. El que no anda en tráfigos y engaños para adquirir honra y hacienda dicen que no es para nada. El que menosprecia las injurias por amor de Jesucristo dicen que es cobarde y hombre de poco ánimo. Y finalmente, convirtiendo las virtudes en vicios y los vicios en virtudes, a los ruines alaban y tienen por bienaventurados, y a los buenos y virtuosos vituperan, llamándolos pobres y desastrados. Y con todo esto no tienen mala vergüenza de usurpar el nombre de cristianos, no teniendo señal de serlo.^[35]

Una página como ésta bastaría para clasificar el *Crotalón* en la literatura erasmista más seguramente que su pintura de los conventos de hombres y de mujeres o sus alusiones a las infames costumbres de ciertos eclesiásticos. No seguiremos al gallo en el monasterio de bernardos en que fue abad;^[36] pero no carece de interés evocar aquella de sus encarnaciones femeninas en que conoció la vida de los conventos aristocráticos y mundanos, los abusos de la reja y el locutorio, los comadreos del confesionario, que se prolongan durante tardes enteras, las fiestas en que las religiosas se dividen en dos campos de batalla, las devotas de San Juan Bautista y las de San Juan Evangelista.^[37] Las primeras celebran la fiesta de San Juan de verano con un lujo inaudito de tapicerías, de flores, de perfumes, de música; agasajan al predicador y a los músicos con banquetes en que triunfan los dulces que ellas hacen como nadie. Pero el 27 de diciembre, las “evangelistas” toman su desquite:

Parece, dice el zapatero Micilo, que tenía el demonio un censo cada año sobre todas vosotras; la meitad pagado por las unas por Navidad; y la otra meitad a pagar por las otras a San Juan de Junio. ¿Qué liviandad tan grande era la vuestra, que siendo ellos en el cielo tan iguales y tan conformes haya entre sus devotas acá tanta desconformidad y disensión? Antes me parece que como verdaderas y buenas religiosas debiéredes preciaros ser más devotas del santo cuanto más trabajábades en su imitación. Las baptistas procurar exceder a las otras en el ayuno contino, en el vestido poco, en la penitencia y sanctidad, y las evangelistas procurar llevar ventaja a las otras en el recogimiento, en la oración, en el amor que tuvo a su Maestro, en aquella virginidad santa por la cual le encomendó Dios su madre virgen. Pero como toda vuestra religión era palabras y vanidad, ansí vuestras obras eran profanas y de mundo, y ansí ellas tenían tal premio y fin mundano.^[38]

La explotación de la credulidad y de la superstición públicas suministró la materia de otro episodio que se dice inspirado en el *Alexandros Pseudomantis* de Luciano, pero que refleja en realidad un curioso aspecto de la devoción popular de la época. El gallo, en una de sus encarnaciones pasadas, ha pertenecido a una banda de vagabundos que no tenían pelos en la lengua. Se hacía pasar, con la ayuda de sus camaradas, por Juan de Votadiós en persona, es decir, por el Judío errante,^[39] Sacaba partido admirablemente del supersticioso respeto inspirado por este mítico personaje. Diciendo a las gentes su buena ventura, sabía inducirlos a confesarle pecados espantosos que jamás se habían atrevido a confesar a un sacerdote. Él, entonces, se encargaba de obtener su perdón en su próximo viaje a Palestina, haciendo celebrar en el Santo Sepulcro tres misas pontificales en las cuales tenían que officiar tres cardenales, tres obispos y tres patriarcas, mientras ardían tres cirios de a seis libras. Todo esto, naturalmente, se pagaba muy caro, y por anticipado. El episodio termina con una escena de taberna en que el héroe, engañado por sus compañeros, engaña a su vez a la tabernera con una presencia de ánimo que no superarán ni Guzmán ni el Buscón.

El erasmismo del autor se trasluce también, en más de un pasaje, cuando hace ciertas reflexiones sobre la oración, sobre las locas peticiones de los hombres y sobre la cuestión de la invocación de los santos;^[40] en ciertos comentarios sobre la vana pompa de los funerales, a propósito de las exequias del Marqués del Vasto.^[41] Los teólogos y filósofos escolásticos excitan su vena satírica en varias páginas, las más divertidas de las cuales se inspiran en el *Icaromenipo* de Luciano.^[42] Aquí, el *Crotalón* se suma a una gran corriente de fantasía filosófica que va desde Luciano hasta el *Micromégas* de Voltaire. Vuela por encima de la humanidad con una facilidad de que el *Mercurio* de Alfonso de Valdés había dado ya ejemplo en España, y que volverá a encontrar el *Diablo cojuelo* de Vélez de Guevara.

Basta indicar estas conexiones para que el *Crotalón* aparezca como un libro importante en la historia de la ficción española, a pesar de su carácter casi clandestino. Su autor no ha leído únicamente el *Sueño*, el *Icaromenipo* y el *Alejandro* de Luciano: también se ha acordado del *Asno de oro*,^[43] ha sacado fragmentos de la *Batracomiomaquia*,^[44] ha tomado de los *Ragionamenti* del Aretino^[45] historias de cortesanas, y del *Orlando furioso*^[46] la profunda “novela” de la copa encantada, el episodio voluptuoso y moral de “la bella Saxe” y la novelesca historia de Drusila. Ha encontrado quién sabe dónde la historieta del estudiante Durango, las aventuras de Arnao Guillén. No le falta, en verdad, al *Crotalón* más que un episodio pastoril para que reúna todos los géneros de relato que cultivó el siglo XVI al haziarse por fin de los libros de caballerías. En esta singular producción, el espíritu puritano del erasmismo ha hecho alianza, por una vez, con el espíritu de las fábulas milesias. De ello ha resultado un monstruo que no deja de presentar algunos rasgos de semejanza con el *Lazarillo* y su posteridad; su mirada brilla con la misma malicia satírica, pero está muy lejos de tener la robustez y la gracia de los auténticos picaros.

El *Crotalón* estaría completamente aislado en la literatura española si no poseyéramos el *Diálogo de las transformaciones*.^[47] Otra ficción lucianesca de un espíritu penetrado de erasmismo; otro diálogo anónimo que no fue publicado hasta principios de este siglo. Sus analogías con el *Crotalón* eran tan visibles, que no se vaciló un solo instante en atribuírselo a Villalón, padre putativo de todos los diálogos huérfanos dejados por el humanismo español de mediados del siglo. Aquí también los interlocutores son Micilo y el Gallo; el autor se acuerda a la vez del *Sueño* de Luciano y del *Asno de oro* de Apuleyo; pero la obra es infinitamente más breve, más sobria, menos disparatada que el *Crotalón*. Nada prueba que sea del mismo autor. Es posible que una de las dos haya inspirado a la otra. También es muy posible que

dos autores hayan explotado independientemente el mismo dato de Luciano. Nosotros nos contentaremos con señalar el capítulo XVIII al que quiera ver cómo el espíritu erasmista se introduce con facilidad en la ficción legada por los antiguos. El gallo, contando la historia de la época en que era asno, viene a hablar del viaje que hizo a Roma junto con unos alemanes:

Tenía yo, dice, mucho deseo de ir a Italia, porque después que yo fue Pitágoras no había vuelto por allá y por ver las novedades que de allá contaban todos los que de allá venían, y iba muy contento porque ya había cristiandad y residía un pontífice de toda la monarquía en la ciudad de Roma y todas las cosas de la gobernación y templos y sacreficios eran mudados.^[48]

Los dueños del asno hacen alto en unas hermosas huertas de fresca arboleda, y su charla lo inicia en los misterios de la fiscalidad romana. En ese momento llegan otros viajeros, que vuelven de una peregrinación; han ido a venerar el cuerpo de Santa Ana en Düren. Desgraciadamente, se dice que este mismo cuerpo está en Lyon y en Nápoles. Entonces se entabla una discusión acerca de las reliquias, que hace pensar, aunque es menos áspera, en las ironías de Lactancio. Después, la estatua de Santa Ana es la que da ocasión a ciertas palabras sobre la indecencia de las imágenes religiosas, reflexiones éstas inspiradas en el *Modus orandi*. Finalmente, el alemán se jacta de poder hacer que reine otra vez el orden en la Iglesia con tal de ser papa durante dos años, y entonces el italiano, en términos que recuerdan a la vez la *Vita beata* de Lucena y el *Mercurio y Carón*, enumera uno a uno los deberes agobiadores que pesan sobre los obispos, los cardenales y el papa.^[49] Estas páginas son ciertamente producto del erasmismo. No nos atreveríamos a afirmar, sin embargo, que su autor es un erasmista español, dado que su estilo, lo mismo que el del *Crotalón*, está desprovisto de sabor castellano.

V

Ahora estamos mucho mejor preparados para situar el *Viaje de Turquía*.^[1] En efecto, si desechamos su atribución a Cristóbal

de Villalón, sabemos también a qué padre hay que restituirselo. El *Viaje* es también una obra que durmió inédita en la sombra de algunas bibliotecas^[2] hasta los umbrales del presente siglo. Pero es una obra tan sabrosamente española como el *Crotalón* lo es poco, una obra que, por la agilidad del diálogo, por lo ingenioso de la ficción, por la amplitud de espíritu y la experiencia del mundo que demuestra, es, sin contradicción, la obra maestra de la literatura a la vez seria y de pasatiempo que España debe a sus humanistas erasmianos. Si su excepcional importancia no se ha apreciado todavía, ello es porque Serrano y Sanz, engañado por el aire de verdad que de ella emana, la tomó por relato autobiográfico desde el principio hasta el fin, y porque, aprovechando un hueco de la biografía de Villalón, se afanó en situar en él las maravillosas aventuras contadas en el *Viaje*.^[3] La vida y la obra de Villalón tomaron de ese modo un interés excepcional. Pero el *Viaje* perdió mucho de su valor transformándose en un momento de la vida de Villalón, humanista de segundo orden, cuyas obras auténticas no sobrepasan el nivel de una honesta medianía.

Desde nuestro primer examen del problema, había sido evidente para nosotros que el *Viaje de Turquía* era de otra pluma, de otra esencia. Este libro postulaba como autor a un humanista, a un helenista, ciertamente, pero también a un hombre instruido por la vida lo mismo que por las bibliotecas, y dotado de un sentido excepcional del humor. Una vez formulado en esos términos el problema, la Memoria, diosa excelsa, vino a susurrarnos una palabra. Pensamos en cierta carta en que el Doctor Laguna, español europeísimo, honra de la medicina y del helenismo de la época de Carlos V, cuenta a su amigo el embajador Vargas su viaje de Padua a Augsburgo.^[4] Esta carta estaba tan por encima de la literatura epistolar como el *Viaje de Turquía* está por encima de la literatura de los diálogos. Aquí y allá encontrábamos el mismo espíritu atento a las cosas de la naturale-

za y a la vida de los hombres, el mismo juicio libre, la misma visión humorística de los seres y de los acontecimientos. Unas investigaciones paralelas sobre la génesis del *Viaje* y sobre la vida y la obra del Doctor Laguna nos llevaron muy pronto a la certidumbre de que este libro no era una relación autobiográfica, sino una novela de viajes que amalgama ingeniosamente una sólida información aprendida en los libros con los recuerdos de una vida rica en experiencias, y que el autor de esa novela era precisamente un médico, un gran médico, el Doctor Laguna.



LÁMINA XXI

El Doctor Andrés Laguna.

Retrato que aparece en su traducción de Dioscórides
(Salamanca, 1563).

(Ejemplar de la Bibliothèque Nationale, París).

Antes de presentar esta hermosa figura del Renacimiento español, es necesario decir cómo se ofrece a nosotros el *Viaje de*

Turquía, Es un largo coloquio que iguala los mejores coloquios de Erasmo por su riqueza de observación y de pensamiento, por su viveza y su naturalidad. Los interlocutores son tan profundamente españoles, que el autor ha podido identificarlos con tres personajes del folklore nacional. El héroe lleva el nombre de Pedro de Urdemalas; es el Ulises español, fecundo en artimañas, de quien Cervantes hará a su vez uno de los héroes de su teatro.

[5] Los dos amigos que le preguntan de sus aventuras se llaman Juan de Votadiós y Mátalascallando. Juan de Votadiós es, como ya hemos visto,[6] el Judío errante de España: un judío errante a quien no se toma por lo trágico, ni siquiera en serio. Aparece aquí con los rasgos de un clérigo hipócrita, que explota la devoción de los simples hablándoles de los Santos Lugares en que nunca ha estado, y que cosecha mucho dinero so pretexto de fundar hospitales. Mátalascallando es una figura menos conocida:[7] su nombre evoca la expresión “matarlas en el aire” aplicada, según Covarrubias, al hombre muy agudo y cortesano; implica un matiz de socarronería. El autor del *Viaje de Turquía* lo pintó como un alegre camarada, franco, cínico, asociado a Juan, cuyas utilidades comparte al mismo tiempo que se burla de su hipocresía.

Estos dos compadres ejercitan sus talentos en Valladolid. Charlan juntos a la salida de la gran ciudad, en el “camino francés” animado por el ir y venir de los peregrinos de Santiago de Compostela. De repente se les acerca un extraño peregrino que viste hábito de estameña a pesar del frío de la estación, con unos “cabellazos hasta la cinta, sin peinar”, con una “barbaza llena de pajas”. Les dirige la palabra en una lengua que ellos no entienden: en griego. Mátalascallando apela a los conocimientos lingüísticos de su amigo, que cuenta tantas maravillas del viaje a Jerusalén. Pero Juan, sorprendido en flagrante delito de mentira, no sabe más que interrogar al desconocido haciendo una “ensalada de lenguas” en que entra un poco de italiano y

otro poco de gascón. El extranjero se ríe para su capote, mientras los otros dos se ponen a disputar. La escena es de una gracia que recuerda el encuentro de Panurgo con Pantagruel,^[8] cuando bruscamente el peregrino, echándose a hablar español, tiende los brazos a sus interlocutores, a quienes llama “hermanos” con emoción no fingida. Es su viejo camarada de Alcalá, Pedro de Urdemalas, que regresa de tierra de turcos, donde ha estado cautivo. Esa vestimenta de monje griego le ha permitido huir hasta Italia, y ha hecho voto de no desnudarse de ella antes de poder colgarla en una capilla de Santiago de Compostela. Hay en este comienzo una mezcla de comedia rabelesiana y de emoción viril única, que sepamos, en la literatura española del siglo XVI. El resto de la obra no desmiente esta primera impresión de originalidad y de maestría. En charlas muy libres, Pedro, interrogado por sus amigos, les cuenta su historia, su prisión en la batalla naval de las islas de Ponza, sus aventuras de galeote y de médico de azar, las curas maravillosas que realizó en Constantinopla, su huida al Monte Athos cuando se le desvanece la esperanza de libertad, sus peregrinaciones a lo largo del Archipiélago, y finalmente su regreso a través de Italia y Francia. En una segunda parte los instruye abundantemente acerca del modo de vivir de los turcos, de su religión, de su gobierno, de su ejército, y por último describe su capital.

El conjunto tiene tal vida, tal acento de verdad, y los detalles son tan vivos, que nos explicamos cómo este libro pudo hasta en nuestros días tomarse por una autobiografía apenas novelada, por una historia vivida entre 1552 y 1556. Una duda nace, sin embargo, cuando se le confronta con otros libros en que el lector curioso podía, hacia 1555, informarse acerca de los turcos. En 1548 había aparecido en Florencia el *Trattato de costumi et vita de Turchi* de Giovan Antonio Menavino, autor que se nos presenta diciendo que ha sido capturado en el mar por los turcos en el curso de un viaje que hacía, siendo todavía adoles-

cente, en compañía de su padre, comerciante italiano. El libro de Menavino llevaba como complemento la traducción italiana de las relaciones publicadas anteriormente en latín por Georgiewitz, un auténtico cautivo de los turcos, a lo que parece. En 1550, la gran *Cosmographia* de Münster había dado una ojeada de conjunto y una descripción de Constantinopla, una historia de sus emperadores bizantinos y turcos y un resumen de las costumbres e instituciones turcas sacado, en lo esencial, de Georgiewitz. Finalmente, en 1553, el naturalista francés Fierre Belon, al volver de un viaje de estudio emprendido gracias al mecenazgo del Cardenal de Tournon, había consignado sus *Observaciones* en un libro^[9] que era una mina de detalles precisos acerca del Oriente, no tan sólo sobre la Turquía europea, sino también sobre el Asia Menor, el Monte Athos y el Archipiélago. Algunos otros libros habían aparecido sobre los turcos desde 1540, pero en estos tres volúmenes se encuentra más o menos toda la sustancia oriental del *Viaje* de nuestro español. Se podría decir, ciertamente, que estas múltiples coincidencias se explican porque el libro español es, como los de Georgiewitz y Belon, obra de un testigo ocular, que ha observado los mismos detalles, si el propio autor no nos hubiera suministrado la prueba de que su información es libresca. Su diálogo va precedido de una interesante epístola dedicatoria a Felipe II en que afirma no sin énfasis su calidad de testigo ocular y se mofa de las gentes que hablan de Turquía sin haberla visto, que “son como los pintores que pintan a los ángeles con plumas, y a Dios Padre con barba larga, y a Sant Miguel con arnés a la marquesota, y al diablo con pies de cabra”:

No mire Vuestra Majestad el ruin estilo con que va escrito, porque no como erudito escriptor, sino como fiel intérprete y que todo cuanto escribo vi, he abrazado antes la obra que la apariencia, supliendo toda la falta de la rectórica y elegancia con la verdad.

Pues bien, estas líneas que acabamos de transcribir, y en las cuales se veía hasta ahora la prueba del carácter autobiográfico del libro, son traducción casi literal de un pasaje del prefacio de Menavino.^[10]

El pseudo-Pedro de Urdemalas, como se ve, ha entrado en su personaje de testigo ocular con tanta naturalidad como en su disfraz de monje griego. Pero si el falso monje arroja muy pronto su máscara después de haber engañado a sus amigos, la mistificación del prefacio es más secreta. No traiciona al escritor que se oculta bajo el personaje de Pedro de Urdemalas. Sin embargo, a través de las rendijas de su invención, vamos a ver aparecer su verdadera personalidad.

¿Cómo es que Pedro se encontraba en una de las galeras de Andrea Doria, “víspera de Nuestra Señora de las Nieves” del año de 1552, cuando los turcos atacaron a la flota cristiana frente a las islas de Ponza, y lo hicieron prisionero? El autor se olvida de decirlo. ¿Qué cosa había hecho desde que abandonó a sus camaradas de estudios de Alcalá? Toda esta parte de su existencia permanece en la sombra. Era soldado, aparentemente, porque no había aprendido otro oficio, y por esa misma razón, al caer en poder de los turcos, se improvisa médico. Pero oigámoslo:

Llegóse a mí un cautivo que había muchos años que estaba allí, y preguntóme qué hombre era y si tenía con qué me rescatar, o si sabía algún oficio; yo le dije que no me faltarían doscientos ducados, el cual me dijo que lo callase, porque si lo decía me temían por hombre que podía mucho y así nunca de allí saldría, y que si sabía oficio sería mejor tratado, a lo cual yo le rogué que me dijese qué oficios estimaban en más, y díjome que médicos y barberos y otros artesanos. Como yo vi que ninguno sabía, ni nunca acá le deprendí, ni mis padres lo procuraron, de lo cual tienen gran culpa ellos y todos los que no lo hacen, imaginé cuál de aquéllos podía yo fingir para ser bien tratado y que no me pudiesen tomar en mentira, y acordé que, pues no sabía ninguno, lo mejor era decir que era médico, pues todos los errores había de cubrir la tierra, y las culpas de los muertos se habían de echar a Dios. Con decir “Dios lo hizo” había yo de quedar libre; de manera que con aquella poca de lógica que había estudiado podría entender algún libro por donde curase o matase.^[11]

¡Qué insolente seguridad en ese seco fruto de la Facultad de Artes de Alcalá! Afortunadamente, en la galera misma, cae en sus manos un libro de medicina muy completo. Gracias a su buena memoria y a algunas experiencias que hace con sus compañeros de miseria, el oficio, en tres meses, no tiene ya casi secretos para él.^[12]

Es evidente que, si tomamos este comienzo por dinero constante y sonante, no veremos tampoco ninguna inverosimilitud en las aventuras que siguen. A un hombre que demuestra tan admirable vocación médica, todos los éxitos le están prometidos en esta carrera. No nos asombraremos de que Pedro discuta siempre victoriosamente con los médicos judíos de Constantinopla, de que cure a su amo Zinán Pachá de una enfermedad hasta entonces rebelde a todos los tratamientos, de que se le llame a la cabecera de la propia hija del Gran Turco, y de que la Corte de Constantinopla se empeñe en retener a ese maravilloso experto, a pesar de la promesa de libertad que Zinán Pachá le ha hecho en un arranque de agradecimiento. Pero si tenemos algo de desconfianza, por poca que sea, si tenemos la menor razón para suponer que esta hermosa historia es una novela, entonces es tentador suponer que un auténtico médico se oculta bajo la burlona máscara de Pedro de Urdemalas.

Pues bien, todo el libro confirma esta hipótesis. No se trata de un disfraz de fantasía que el héroe pueda olvidar tan pronto como ello sea necesario para la trama de su relato. Pedro es un médico marcado con el “pliegue profesional”, que no pierde ocasión para afirmar la superioridad intelectual del médico sobre el teólogo, que habla como gran médico un tanto desdeñoso de la cirugía, que aprovecha unos días que pasa en el campo para herborizar, que no ignora nada de las relaciones que el cuerpo médico mantiene con los barberos y los boticarios.^[13] Vayamos más lejos. Ciertas réplicas del diálogo sólo tienen sabor a condición de que el autor que se identifica con Pedro de

Urdemalas no sea un médico cualquiera, sino una lumbrera de la medicina, un maestro de la materia médica. Cuando el ignaro Juan de Votadiós discute sus opiniones científicas y le opone la opinión de “médicos tan buenos como él, y mejores”, Pedro responde con modestia: “¡Hartos médicos debe de haber mejores que yo!”.^[14] Cuando cuenta sus herborizaciones en los alrededores de las ruinas de Nicomedia, sus antiguos camaradas se burlan: “Pues qué, dice Juan, ¿tanto sabíais vos de conocer yerbas?”. “Todo aquello, replica en su lugar el alegre Mátalascallando, que no podía dejar de saber siendo hijo de partera, primo de barbero y sobrino de boticario”. Y Pedro aprueba, sonriendo: “Mátalascallando dice bien todo lo que hay”.^[15]

Por lo demás, este viaje a Turquía se complica con un viaje a Italia que, éste sí, no tiene nada de novelesco, y que no es la parte menos interesante del libro. Pedro, cuando visita Italia, en el camino de regreso, no se muestra excesivamente curioso de sus tesoros artísticos;^[16] por el contrario, demuestra una atención siempre despierta ante las curiosidades naturales, los productos del suelo y de la industria, los aprovisionamientos de los mercados, la habitación y el traje de los habitantes, las costumbres. Ahora bien, hablando de Bolonia, Pedro pondera la facilidad con que esta célebre Universidad da el doctorado a “el que sabe”, sin conceder importancia a los años de estudio.

Necio fuistes, observa Mátalascallando, en no os graduar por allí de doctor, que acá no lo haréis con tanta honra sin gastar lo que no tenéis, y según me parece podéis vivir por vuestras letras tan bien como cuantos hay por acá. —¿Qué sabéis si lo hice?, replica Pedro. Y aun me hicieron los doctores todos de la Facultad mil mercedes, por intercesión de unos colegiales amigos míos; y como yo les hice una plática de suplicacionero, no les dejé de parecer tan bien, que perdonándome algunos derechos, me dieron con mucha honra el doctorado, con el cual estos pocos días que tengo de vivir pienso servir a Dios lo mejor que pudiere.^[17]

Como se ve, Pedro lleva en su zurrón de peregrino el diploma de doctor *honoris causa* de la Universidad de Bolonia, singu-

lar timbre de gloria para un médico de azar cuyas hazañas han tenido por teatro la corte del Gran Turco.

Pero ya es tiempo de demostrar que Pedro de Urdemalas es el Doctor Laguna en persona. Podemos reconstruir bastante completamente la biografía de este famoso médico, gracias al gran número de obras que jalonan su carrera, y en las cuales hizo a sus lectores más de una confidencia.^[18] Había nacido en Segovia hacia 1499. Su padre, médico también, le había hecho seguir buenos estudios latinos en su ciudad natal, bajo la dirección de Juan Oteo y Sancho de Villaveses, nombres oscuros que el discípulo agradecido salvó del olvido. Pasó en seguida por la Facultad de Artes de Salamanca, donde tuvo por maestro al portugués Enriques. Pero en París se perfeccionó su formación intelectual. En la Facultad de Medicina fue discípulo de Dubois y de Ruellius, el traductor francés de Dioscórides. Siguió los cursos de filosofía de Gélida. Aprendió griego con Danés y Tous-saint, los “lectores reales” del joven Collège de France. En París publicó, en 1535, sus primeras obras, una traducción latina del *De physionomia* de Aristóteles y un *Método anatómico*, cuyo prefacio da pruebas de un noble afán de devolver a la medicina, caída en el empirismo y el mercantilismo, su dignidad de ciencia.

Al año siguiente, se halla de vuelta en España. Se le ve en Alcalá, donde publica nuevas traducciones latinas de obras griegas: el *De mundo* de Aristóteles, el *Ocypus* y el *Tragopodagra* del ingenioso Luciano de Samósata.^[19] Traba conocimiento con el secretario imperial Gonzalo Pérez y el protomédico de Carlos V, Fernando Pérez del Escorial. En 1539 se encuentra con la Corte en Toledo, donde recibe el grado de doctor. Se halla entre los médicos que asisten a la Emperatriz Isabel con ocasión del parto que causa su muerte.

Pero no tarda en volver a salir para peregrinaciones europeas que durarán cerca de veinte años. Se embarca en Vizcaya, con

destino a Londres, se reúne con la Corte en Gante, y, desde 1540, entra al servicio de Metz, ciudad imperial. Ésta va a conservarlo como médico durante cinco años, sin otra interrupción que unas vacaciones de tres meses, que los habitantes de la ciudad le conceden a condición de que jure regresar. Estos tres meses —que Laguna pasa en Colonia en el invierno de 1542 a 1543, en casa del jurisconsulto Eichholz,^[20] rector de la Universidad, son por lo demás meses de actividad intensa. Gracias a ellos puede imprimir los trabajos de erudición a que ha consagrado sus ocios desde hace varios años: traducciones latinas de la *Historia filosófica* de Galeno y del tratado *De las plantas* de Aristóteles; rectificaciones a la versión que el alemán Janus Cornarius había hecho del tratado bizantino de *Agricultura* atribuido a Constantino César Pogonatos; tratados de higiene para uso de los estudiantes pobres y de los ancianos.^[21] En la incertidumbre en que están hundidos los espíritus por el fracaso de los conciliadores en Ratisbona, Laguna ha hecho todo cuanto estaba de su parte en Metz en favor de la conservación del catolicismo, de un catolicismo sin duda bastante amplio para guardar en su seno a las almas que se inclinan hacia la justificación por la fe. La Universidad de Colonia, centro de irenismo teológico, lo invita a pronunciar un discurso. El tema que elige es el dolor de la Europa cansada de desgarrarse a sí misma: *Europa ἑαυτὴν τιμωρουμένη*.^[22] Entre los protectores en que la pobre Europa tiene su esperanza, cuida de no olvidar al Emperador y a sus consejeros erasmizantes: Cornelio Schepper y Granvela. Fue un acto de buen imperial ese discurso leído, a la luz de las antorchas, ante una asamblea de togas negras, en el aula máxima colgada de fúnebres cortinajes, la noche del 22 de enero de 1543. Los días que Laguna pasa en Colonia nos interesan también por otras razones. De Italia se había recibido la relación de ciertos prodigios que habían conmovido a los turcos en mayo y junio de 1542. Laguna, que sabía italiano, hizo una

traducción latina de esa relación para uso de sus amigos alemanes y le añadió un sumarísimo *Compendio de la historia de los reyes de Turquía* y algunas páginas sobre las costumbres de los turcos. Tal fue la primera ocasión que tuvo nuestro médico de escribir acerca de la gran potencia oriental que por entonces atormentaba a Europa.^[23]



LÁMINA XXI *bis*

Sepultura del Doctor Laguna y de su padre.

Iglesia de San Miguel de Segovia.



LÁMINA XXI *ter*

Empresa del Doctor Laguna en su sepultura.

(Nótese, entre las filacterias, la figurilla del peregrino de Santiago, que confirma la identificación de Laguna con el Pedro del *Viaje de Turquía*).

En 1545 sale de Metz, asiste en Nancy al Duque Francisco de Lorena en su lecho de muerte, imprime en París su traducción del *Περὶ ἀρετῶν* de Aristóteles^[24] y hace su primer via-

je a Italia, de donde sale con gran copia de honores. El 10 de noviembre de 1545 recibe en Bolonia aquel diploma de doctor^[25] que él prestará a Pedro de Urdemalas; el 28 de diciembre, el Papa lo nombra caballero de la Orden de San Pedro y Conde Palatino, en reconocimiento de los servicios que ha prestado a la religión. Después de una nueva temporada en Alemania, regresa a Italia, donde había de permanecer, según parece, de manera ininterrumpida hasta 1554. Roma es en esos días residencia de algunos grandes señores españoles que son sabios helenistas. Laguna entra al servicio de Don Francisco Bobadilla y Mendoza, el antiguo Arcediano erasmizante de Toledo, ahora Cardenal Obispo de Coria, que se hará ilustre con el título de Cardenal de Burgos. Páez de Castro trabaja en casa de Don Diego Hurtado de Mendoza, cuya biblioteca es todavía más rica que la del Cardenal de Coria en manuscritos helénicos: siendo embajador en Venecia, Don Diego había recibido cierto número de manuscritos del Gran Turco y, con su permiso, había mandado buscar otros en Grecia: había enviado a Nicolás Sofiano, griego de Corfú, a comprar o copiar cuanto manuscrito encontrara en los conventos del Monte Athos.^[26] Laguna, en 1548, pasa algunos días en Venecia para publicar toda una serie de trabajos sobre Galeno: *Epítome* del gran médico griego, cuyas cuatro partes cubren todo el campo del arte médica, *Vida de Galeno*, *Anotaciones* sobre el texto de sus obras.

En 1550 es electo papa Julio III, que nombra a Laguna su médico. Los años siguientes son también fecundos en publicaciones médicas y filológicas. Pero la obra a que consagra más amorosamente sus tiempos libres es la traducción española de Dioscórides. Se basa en un texto completamente renovado. Juan Páez de Castro había prestado a su amigo Laguna un manuscrito antiquísimo que le había permitido corregir más de seiscientos pasajes,^[27] como filólogo avezado de mucho tiempo atrás a la crítica de los textos por sus trabajos sobre Galeno. Pe-

ro el *Dioscórides* de Laguna tiene también otro valor para nosotros. Es casi la única obra médica que llegó a publicar en su lengua materna. Había resuelto dar a sus compatriotas el gran tratado de botánica y de materia médica que Ruellius había puesto ya al alcance de los franceses y Andrea Mattioli de Siena al alcance de los italianos. Pero él quería dejar muy atrás esos modelos. Cuando tenía algún tiempo libre, se encerraba en su pequeña *villa* de Túsculo, donde volvía a encontrar la sombra de Cicerón. Allí traducía, anotaba, y las anotaciones eran por lo menos el doble del texto, pues en ellas derramaba toda la experiencia adquirida en el curso de sus peregrinaciones, el fruto de sus observaciones personales acerca de los simples y de sus efectos, o de sus conversaciones con los más sabios médicos de la época. Por otra parte, su curiosidad era insaciable. Gastaba gruesas cantidades de dinero en hacer venir a Italia simples desconocidos desde Grecia, Egipto y Asia Menor. A Venecia aflúan las curiosidades orientales, las noticias de Constantinopla. En 1554 nuestro gran viajero experimentó en esta ciudad tan fuertemente el atractivo del Oriente, que a punto estuvo de embarcarse para ir a ver *in situ* aquellos simples exóticos que mandaba traer con grandes costos. Diversas personas lo disuadieron, y en particular Don Francisco de Vargas, embajador de Carlos V en Venecia.^[28]

Renunciando a su proyecto, volvió a tomar la ruta de Alemania para ir a Flandes a imprimir su *Dioscórides*. Pasó por Padua, se detuvo cinco días en Trento, donde se puso a herborizar, “discurriendo como cabra por todas aquellas montañas”, con su joven compañero Diego de Monte. El 5 de julio de 1554 llegaba a Augsburgo justamente a tiempo para asistir al derrumbe de la autoridad del Emperador. Todas las alarmantes noticias que circulan le parecen verosímiles. La política imperial está a la deriva. El Rey de Francia amenaza los Países Bajos y quiere intervenir en Siena. “Entre tanto, escribe Laguna, nuestro amo se es-

tá designando cuadros y concertando relojes; y su hijo visitando a Aranjuez”. El anciano médico se consuela de tantas tristezas describiendo con elocuencia a su huésped de Augsburgo y meditando un epitafio tierno y cómico para su caballo que agoniza en el corral.^[29]

En 1555 vigilaba en Amberes la impresión de su *Dioscórides*. Se lo dedicó a Felipe II algunas semanas antes de que Carlos V abdicara en sus sienes la corona de los Países Bajos. Este libro, que había de ser el tesoro de muchas generaciones de herboristas y de boticarios españoles, reunía a su mucha ciencia el encanto de reflexiones picantes, de anécdotas personales, de una lengua pura y sabrosa. Laguna podía afirmar con pleno derecho, en sus primeras páginas, la importancia que tienen para el médico las peregrinaciones, y ponerse bajo el patrocinio de Ulises, el héroe que tanto anduvo y conoció tantas maneras de hombres.^[30]

El gran médico aspiraba al descanso. Todavía compuso en 1556, con ocasión de una grave epidemia que asolaba a los Países Bajos, su *Discurso breve sobre la cura, y preservación de la pestilencia*, otro testimonio de la dilección con que el sabio anciano manejaba la más pura lengua castellana. Este opúsculo es obra de un viejo práctico lleno de experiencia, de un humanista amante de apotegmas singulares, de un hombre de corazón entristecido por los estragos de la guerra y de sus dos inseparables compañeras, el hambre y la peste.^[31]

En el invierno siguiente fue él quien cayó enfermo en Bruselas. Aprovechó entonces este descanso forzoso para traducir las *Catilinarias* de Cicerón.^[32] A fines del año 1557 hizo un último viaje a Colonia. En 1558 regresaba a Segovia. Su padre había muerto durante su larga ausencia. Hizo colocar en su tumba, en la iglesia de San Miguel, una hermosa lámina de bronce sobre la cual estaba grabada una inscripción conmemorativa. El emblema, una nave con las velas hinchadas, se dirigía al cielo en dos

piadosas plegarias: ΔΕΙΞΟΝ ΜΟΙ ΤΑΣ ΟΔΟΥΣ ΣΟΥ,^[33] y
ΚΑΙ ΤΟ ΠΝΕΥΜΑ ΣΟΥ ΟΔΗΓΗΣΕΙ ΜΕ. Y abajo, este
adiós a las agitaciones de la vida:

Inveni portum. Spes et Fortuna valet.

Nil mihi vobiscum: ludite nunc aliis.^[34]

Pero el sabio anciano tenía que salir una vez más del puerto para acompañar al Duque del Infantado en la embajada que fue, en 1559, por la nueva Reina de España, Isabel de Valois. Murió en Segovia poco tiempo después de su regreso de Francia, a principios de 1560.

Tal vez ahora se perciba cuál es el lugar que ocupa el *Viaje de Turquía* en la obra de este infatigable trabajador.^[35] El prefacio tiene, en el manuscrito más antiguo,^[36] la fecha de primero de marzo de 1557. Es algunas semanas anterior a la dedicatoria de las *Catilinarias*. Sin duda durante la enfermedad que lo inmovilizó en Bruselas, durante el invierno de 1556 a 1557, fue cuando Laguna retocó su obra, compuesta durante los años anteriores. Es difícil asignar a esta composición una fecha precisa, y más difícil aún decir cuándo germinó su idea en el espíritu del autor. Seguramente las maravillosas *Observaciones* de su colega Pierre Belon habían hecho caer en tentación al Doctor Laguna.^[37] Tal vez después de haberlas leído fue cuando, en 1554, oyó tan fuertemente la llamada del Oriente. ¿Se habrá acordado también de ciertos relatos de un Nicolás Sofiano, oídos en Venecia o en Roma? Es muy posible. Fácil es comprender, en todo caso, que haya querido realizar en imaginación ese viaje con que tanto había soñado, y que, una vez en los Países Bajos, haya concebido una fantasía en que su experiencia de médico animaría una descripción de las costumbres turcas tomada de las mejores fuentes, en la cual vendrían a injertarse fácilmente sus recuerdos de Italia. No estaba ya reducido, en cuanto a los turcos, a los escasos datos de su *Perioche* de 1542. Menavino, Geor-

giewitz, Münster, Belon estaban ahí, en su biblioteca. Los turcos se ponían cada vez más de moda. En el otoño de 1555 aparecía en Valencia el libro de Vicente Rocca, obra bien informada, aunque de segunda mano, en la cual se llevaba la historia de los turcos hasta la época más reciente. Laguna podía leer ahí el relato detallado de la batalla naval de las islas de Ponza entre las galeras de Andrea Doria y las de Zinán Pachá.^[38]

Pero cualquiera que pueda ser la deuda de Laguna con estos diversos autores, lo cierto es que su vigorosa personalidad es la que da vida a su *Viaje* imaginario. Aquí se abandona mucho más libremente que en el *Dioscórides* a su necesidad de expresarse, de contarse. Imagina por anticipado la emoción del regreso al país natal, por anticipado saborea la acogida que allí recibirá. Se ve extranjero en su patria, aureolado con el prestigio de Conde Palatino, doctor *honoris causa* de Bolonia, ex médico del Papa, y (¿quién sabe?) vagamente sospechoso de luteranismo a causa de la libertad de juicio que lleva de sus viajes. Todo este pasado, de que él habrá de vivir en su retiro, se adivina más o menos presente, más o menos transpuesto, en los relatos de Pedro de Urdemalas: el doctorado de Bolonia, que nos está formalmente atestiguado, ofrece un caso revelador de transposición. También nos damos cuenta de cómo las herborizaciones de Pedro en torno a las ruinas de Nicomedia son la proyección imaginativa de recuerdos vividos y de sueños no realizados. Muy probable es que, si poseyéramos un diario íntimo de los años romanos de Laguna, si conociéramos por menudo sus disputas con los médicos judíos y los cirujanos de la corte pontificia, reconoceríamos una trama de recuerdos en otros episodios de la vida de Pedro en Constantinopla.

Es evidente que el *Viaje de Turquía* es en alguna medida autobiográfico, pero invención y verdad se mezclan en él de un modo muy diverso del que hasta hoy se ha creído. Se entronca con el género serio e instructivo de que los erasmistas han he-

cho su ideal literario, al mismo tiempo que anuncia las “novelas” libremente construidas por Cervantes con ayuda de su experiencia de soldado y de cautivo.^[39] Su invención amalgama lo real y lo imaginario con tanta holgura, que se ufana de poder ser tomada por verdadera. Cuando Mátalascallando lo compara con Dédalo o con Ulises, Pedro se encoge de hombros:

¿Ulises o qué? Podéis creer como eréis en Dios, que yo acabaré el cuento, que no paso de diez partes una, porque lo de aquél dícelo Homero, que era ciego y no lo vió, y también era poeta; mas yo vi todo lo que pasó y vosotros lo oiréis de quien lo vió y pasó.^[40]

A Pedro le han creído ciegamente... y se lo merece.

No nos detendremos largamente en el contenido de verdad que el *Viaje de Turquía* toma de otros libros, ni siquiera en lo que debe a la observación personal. Este libro está a cien codos por encima de la raquílica compilación de un Bohemo adaptado por Thámara. Iguala a la *Historia de las Indias* de Oviedo en riqueza concreta, y la sobrepasa con mucho por la agudeza de la inteligencia. Indiquemos únicamente con qué espíritu trata esta nueva geografía humana en que tanto se deleitaban los hombres del siglo XVI. Un Laguna da pruebas de mayor atrevimiento crítico que un Thámara cuando se pone a comparar a España con las demás naciones cristianas, o el conjunto de la cristiandad con los infieles de Turquía.^[41] No oculta que los turcos son valientes, que no son jugadores, que son sobrios y madrugadores. Se atreve a decir que los cómitres de las galeras cristianas son peores que los de las galeras turcas.^[42] Sobre todo, juzga a su país con el mismo despego que un Vives. Sabe que los españoles son odiados en todo el mundo a causa de su soberbia.^[43] Ya le hemos visto juzgar severamente la dirección de la política imperial. No tiene mejor idea del comando militar: nos habla de soldados que son modelos de abnegación en los ejércitos españoles, y de jefes que son ladrones.^[44] Si trata del ingenio que tienen los italianos para la publicidad comercial, para la organi-

zación del correo, deja entender que España tiene mucho que aprender de los demás países.^[45] Si trata de pedagogía, observa que los españoles descuidan lamentablemente el aprendizaje de la pronunciación, e invoca su experiencia de hombre “que sabe seis lenguas”; se atreve a decir que la gramática de Antonio de Nebrija no es la mejor del mundo, y que si los italianos, los franceses y los alemanes saben mejor latín que los españoles, no es porque tengan mayor capacidad natural, sino porque siguen los métodos más sencillos, más rápidos, de Erasmo, de Melancthon y de Donato.^[46] Por lo demás, se siente, por la cordialidad de la disputa, que las críticas de Pedro son sin hiél y que nacen de un profundo cariño a la tierra y a los hombres de su patria. Lloro de alegría al rezar su *Agimus* entre los compañeros que ha vuelto a encontrar, y, de todos los manjares que éstos le presentan, nada vale, según él, lo que una penca de cardo castellano.^[47]

Tampoco vaya a esperarse, de parte de Laguna, una apología del Islam, ni una especie de pirronismo a cuyo juicio todas las religiones son la misma cosa. Ciertamente, cuando filosofa sobre las diferencias entre el ritual romano y los oficios de los monjes griegos, o cuando añade a su *Viaje de Turquía* un inesperado apéndice acerca del cristianismo de los etíopes, nos da a entender que las ceremonias son cosa variable y accesorio.^[48] Pero todo el libro respira fe robusta en Cristo salvador, en el Dios de los Evangelios y de San Pablo. Serrano y Sanz vio muy bien desde el principio que se hallaba en presencia de la obra de un erasmista; en sus ideas religiosas se fundaba principalmente para atribuírselo al autor del *Crotalón*. Pero el erasmismo no pertenece como cosa propia a un autor, ni siquiera a algunos: era la religión de toda una selecta minoría española. Las ideas religiosas del *Viaje de Turquía* son exactamente las que se pueden esperar del hombre que hemos visto, en Metz y en Colonia, poner su autoridad moral al servicio de la política imperial de re-

conciliación entre el catolicismo y el protestantismo. Estas ideas merecen destacarse, con ayuda de citas, puesto que ningún escritor español les dio expresión más personal que Laguna.

No se encontrarán, en la pluma de este antiguo médico de Julio III, diatribas elocuentes contra el Anticristo de Roma. Ha visto al Papa y la corte romana con ojos de naturalista:

MATA.—¿Vistes al Papa?

PEDRO.—Sí, y a los cardenales.

MATA.—¿Cómo es el Papa?

PEDRO.—Es de hechura de una cebolla, y los pies como cántaro. La más necia pregunta del mundo; ¿cómo tiene de ser sino un hombre como los otros? Que primero fue cardenal y de allí le hicieron Papa. Sola esta particularidad sabed, que nunca sale sobre sus pies a ninguna parte, sino llévanle sobre los hombros, sentado en una silla.^[49]

Pedro es menos breve al hablar de las trece mil cortesanas cuyas necesidades de dinero son uno de los principales motores del tráfico de beneficios en la Ciudad Eterna. Él ha visto la turba de los arcedianos, deanes y priores de todos los países corriendo por las calles a pie, con su modesto equipaje de solicitantes, y aliviados de la dignidad sacerdotal que haría más lenta su gestión. Él sabe cómo los más hábiles se hacen los banqueros de los más pródigos, y regresan a su país cargados con los beneficios de sus deudores:

JUAN.—Ésa, simonía es en mi tierra, encubierta.

MATA.—¡Oh, el diablo! Aunque estotro quiera decir las cosas con crianza y buenas palabras, no le dejaréis.

PEDRO.—¿Pues pensabais que traían los beneficios de amistad que hubiesen con el Papa? Hágoos saber que pocos de los que de acá van le hablan ni tienen trabacuentas con él.

JUAN.—¿Pues cómo consiente eso el Papa?

PEDRO.—¿Qué tiene de hacer, si es mal informado? ¿Ya no responde: *si sic est, fiat?*
[50]

“Yo pensaba, concluye, que la galera era el infierno abreviado; pero mucho más semejante me pareció Roma”.

Se ve por este ejemplo cuál es la manera de este libro irónico y sobrio, obra de pasatiempo de hombre de ciencia y no de hombre de iglesia. Por lo demás, el héroe no pierde ocasión de juzgar la sutil teología escolástica en nombre de una filosofía que es precisamente la del erasmismo, pero de un erasmismo teñido de espíritu positivo. No puede sufrir a esos teólogos “que andan en los pulpitos y escuelas midiendo a palmos y a jemes la potencia de Dios, si es finita o infinita, si de poder absoluto puede hacer esto, si es *ab aeterno*; antes que hiciese los cielos y la tierra dónde estaba; si los ángeles superiores ven a los inferiores y otras cosas así”.^[51] Pero es preciso citar algunas páginas en que, muy claramente, el racionalismo crítico del médico se une con la *philosophia Christi* para enjuiciar el espíritu metafísico de los teólogos:

JUAN.—Cuestión es, y muy antigua, principalmente en España, que tenéis los médicos contra nosotros los teólogos quereros hacer que sabéis más filosofía y latín y griego que nosotros. Cosas son por cierto que poco nos importan, porque sabemos lógica; latín y griego demasiadamente, ¿para qué?

PEDRO.—En eso yo concedo que tenéis mucha razón, porque para entender los libros en que estudiáis, poca necesidad hay de letras humanas.

JUAN.—¿Qué libros? ¿Sancto Tomás, Escoto y esos Gabrieles y todos los más escolásticos? ¿Paréceos mala teología la désos?

PEDRO.—No por cierto, sino muy sancta y buena; pero mucho me contenta a mí la de Cristo, que es el Testamento Nuevo, y en fin, lo positivo, principalmente para predicadores.

JUAN.—¿Y éstos no lo saben?

PEDRO.—No sé; al menos no lo muestran en los pulpitos.

JUAN.—¿Cómo lo veis vos?

PEDRO.—Soy contento de decirlo: todos los sermones que en España se tratan —que aquí está Mátalascallando que no me dejará mentir— son tan escolásticos que otro en los pulpitos no oiréis sino: “Sancto Tomás dice esto... en la distinción 143... en la cuestión 26... en el artículo 62... en la responsión a tal réplica... Escoto tiene por opinión en tal y tal cuestión que no... Alejandro de Alés, Nicolao de Lira, Juanes Maioris, Cayetano, dicen lo otro y lo otro... que son cosas de que el vulgo gusta poco, y creo que menos los que más piensan que entienden.

JUAN.—¿Pues qué queráis vos?

PEDRO.—Que no se trajese allí otra doctrina sino el Evangelio, y un Crisóstomo, Agustino, Ambrosio, Jerónimo, que sobrello escriben, y esotro déjásenlo para los es-

tudiantes cuando oyen lecciones.

MATA.—En eso yo soy del bando de Pedro de Urdimalas, que los sermones todos son como él dice y tiene razón.

JUAN.—¿Luego por tan bobos tenéis vos a los teólogos de España, que no tienen ya olvidado de puro sabido el Testamento Nuevo y cuantos expositores tiene?

MATA.—Olvidado, yo bien lo creo; no sé yo de qué es la causa.

PEDRO.—Las capas de los teólogos que predicán y nunca leyeron todos los evangelistas pluguiese a Dios que tuviese yo, que pienso que sería tan rico como el Rev, cuanto más los expositores. ¿No acabastes agora de confesar que no era menester para la teología, filosofía, latín ni griego?

MATA.—Eso yo soy testigo.

PEDRO.—¿Pues cómo entenderéis a Crisóstomo y Basilio, Jerónimo y Agustino?

JUAN.—¿Luego Sancto Tomás y Escoto no supieron filosofía?

PEDRO.—De la sancta, mucha.

JUAN.—No digo sino de la natural.

PEDRO.—Désa no por cierto mucha, como por lo que escribieron della consta. Pues latín y griego, por los cerros de Úbeda.

JUAN.—Ya comenzáis a hablar con pasión. Hablemos en otra cosa.

PEDRO.—¿No está claro que siguieron al comentador Averroes y otros bárbaros que no alcanzaron filosofía, antes ensuciaron todo el camino por donde la iban los otros a buscar?

MATA.—¿Qué es la causa porque yo he oído decir que los médicos son mejores filósofos que los teólogos?

PEDRO.—Porque los teólogos siempre van atados tanto a Aristóteles, que les parece como si dijese: el Evangelio lo dice, y no cale irles contra lo que dijo Aristóteles, sin mirar si lleva camino, como si no hubiese dicho mil cuentos de mentiras; mas los médicos siempre se van a viva quien vence por saber la verdad. Cuando Platón dice mejor, refutan a Aristóteles; y cuando Aristóteles, dicen libremente que Platón no supo lo que dijo. Decid, por amor de mí, a un teólogo que Aristóteles en algún paso no sabe lo que dice, y luego tomará piedras para tirarlos; y si le preguntáis por qué es verdad esto, responderá con su gran simpleza y menos saber, que porque lo dijo Aristóteles. ¡Mirad, por amor de mí, qué filosofía pueden saber!^[52]

Asistimos aquí a un choque de dos disciplinas, una de las cuales se gobierna por autoridad, la otra por razón y experiencia. Cuando Pedro se mofa de los médicos charlatanes que tratan a los enfermos ricos con metales preciosos y piedras finas, opone a las apariencias halagadoras un método experimental rudimentario si se quiere, pero sano:

PEDRO.—¡Como si el señor y el albardero no fuesen dos animales compuestos de todos cuatro elementos! Los metales y elementos ningún nutrimento dan al cuerpo, y si coméis una onza de oro, otra echaréis por bajo cuando hagáis cámara, que el cuerpo no toma nada para sí.

JUAN.—¿El oro no alegra el corazón? Decid también que no...

PEDRO.—Digo que no, sino la posesión dél. Yo, si paso por donde están contando dinero, más me entristezco que alegrarme, por verme que no tenga yo otros tantos. Y comido o bebido el oro, ¿cómo queréis que lo vea? ¿El corazón tiene ojos, por dicha? Cuando les echan en el caldo destilado, los médicos bárbaros, doblones, ¿para qué pensáis que lo hacen? Pensando que el señor tiene de decir: Dad esos doblones al señor doctor; que si los pesan, tan de peso salen como los echaron, no dejando otra cosa en el caldo sino la mugre que tenían.^[53]

Este llamamiento a la balanza, este espíritu físico o químico, este odio del charlatanismo tienen un vigor que en vano se buscaría en Erasmo, hombre ejercitado en pensar con justeza a propósito de los textos más bien que de las cosas. Hay aquí una incredulidad de especie más ruda, una desconfianza de artesano con respecto a lo inverificable. La vena satírica del viejo médico, severa con los charlatanes, se hace a la vez más libre y más indulgente para dar una lección de fisiología elemental a las ingenuas monjas de Santa Rosa de Viterbo, que distribuyen cordones para uso de las mujeres estériles.^[54]

Pero hay algo más que esta incredulidad en cierto modo profesional en la oposición de Laguna al dogmatismo supersticioso. Ya hemos visto cómo Pedro recuerda a Juan de Votadiós que existe una filosofía no disputadora, cuyo maestro ha sido Cristo, y que todo buen espíritu formado en el humanismo puede ir a bebería en sus fuentes, es decir, en los Evangelios y en los Padres de la Iglesia. Esto sí que es erasmiano, si el erasmismo es ante todo laicización de la teología. El tipo de laico capaz de dar lecciones al teólogo de oficio alcanza su perfección en nuestro médico humanista.

Escuchemos cómo Pedro habla sin miramientos de los confesores que se hacen todos de azúcar y de miel para no espantar a la clientela rica, en vez de hacer temblar a sus penitentes y obli-

garlos, quieran que no, a hacerse mejores. Escuchemos cómo Mátalascallando se burla de un predicador ridículo, que, incapaz de extraer de un evangelio la lección que contiene, se lanza arbitrariamente a figuras del Antiguo Testamento, pasa quién sabe cómo a la Pasión de Jesucristo y termina con gritos terribles que anuncian que el día del juicio se acerca. Bajo las historietas, reconoceremos la crítica incansable con que el erasmismo fustiga a un clero incapaz de cumplir su misión esencial. ¿Cómo podría cumplirla, si ignora la más indispensable retórica, que es, en definitiva, el arte de persuadir?

Los médicos, algunos hay que la saben, pero no la tienen menester; de manera que toda la necesidad della ha quedado en los teólogos, de suerte que no valen nada sin ella, porque su intento es persuadirme que yo sea buen cristiano, y para hacer bien esto han de hacer una oración como quien ora en un teatro, airándose a tiempos, amansándose a tiempos, llevando siempre su tono concertado y muy igual, así como lo guardan muy gentilmente en Italia y Francia, y desta manera no se cansarían tanto los predicadores.^[55]

Los clérigos no sólo son ineptos para hacer su oficio. Explootan indignamente la caridad y la credulidad públicas. Las mentiras de Juan de Votadiós y sus falsas reliquias le han valido utilidades y consideración. Encuentra duro renunciar a todo eso. Pero Pedro es juez inflexible:

PEDRO.—Más vale vergüenza en cara que mancilla en corazón.

MATA.—¿Y qué habíamos de hacer de todo nuestro relicario?

PEDRO.—¿Cuál?

MATA.—El que nos da de comer principalmente: ¿luego nunca le habéis visto? Pues en verdad no nos falta reliquia que no tengamos en un cofrecito de marfil; no nos falta sino pluma de las alas del Arcángel Sant Gabriel.

PEDRO.—Ésas dar con ellas en el río.

MATA.—¿Las reliquias se han de echar en el río? Grandemente me habéis turbado. Mirad no trayáis alguna punta de luterano desas tierras estrañas.

PEDRO.—No digo yo las reliquias, sino esas que yo no las tengo por tales.

MATA.—Por amor de Dios, no hablemos más sobresto; los cabellos de Nuestra Señora, la leche, la espina de Cristo, el dinero, las otras reliquias de los sanctos, al río, que dice que lo trajo el mismo de donde estaba.

PEDRO.—¿Es verdad que trajo un gran pedazo del palo de la cruz?

MATA.—Aun ya el palo de la cruz, vaya, que aquello no lo tengo por tal; por ser tanto, parece de encina.

PEDRO.—¡Qué! ¿Tan grande es?

MATA.—Buen pedazo. No cabe en el cofrecillo.

PEDRO.—Ese tal, garrote será, pues no hay tanto en Sanct Pedro de Roma y Jerusalem.

JUAN.—Todo se trajo de una misma parte. Dejad hablar a Pedro y callad vos.

MATA.—Pues si todo se trajo de una parte, todo será uno. ¿Y el pedazo de la lápida del monumento? Agora yo callo. Pues tierra santa harta teníamos en una talega, que bien se podrá hacer un huerto dello.^[56]

Estamos muy lejos de la endeble ironía del *Diálogo de las transformaciones*. El humor del Doctor Laguna renueva sin esfuerzo el tema de las falsas reliquias, caro a Erasmo y a Alfonso de Valdés. Y, con una sola palabra, encuentra la manera de poner aparte las verdaderas reliquias. En efecto, hay que repetirlo, Laguna es católico, pero a la manera de tantos hombres que combatían entonces contra el luteranismo, no sin concederle la razón en buen número de puntos. Su rudeza misma a propósito de las falsificaciones de la hipocresía es índice de una fe que se siente fervorosa, por bajo el espíritu criticón, siempre pronto a escandalizar a los mojigatos. En ningún pasaje aparece esto mejor que en las explicaciones de Pedro sobre el enorme rosario que completa su vestimenta de monje griego. Juan quiere saber cuántas veces lo rezaba cada día:

PEDRO.—¿Queréis que os diga la verdad?

JUAN.—No quiero otra cosa.

PEDRO.—Pues en fe de buen cristiano que ninguna me acuerdo en todo el viaje, sino sólo le trayo por el bien parecer del hábito.

JUAN.—Pues ¡qué herejía es ésa! ¿Así pagabais a Dios las mercedes que cada hora os hacía?

PEDRO.—Ninguna cuenta tenía con los *patres nostres* que rezaba, sino con sólo estar atento a lo que decía. ¿Luego pensáis que para con Dios es menester rezar sobre taja? Con el corazón abierto y las entrañas, daba un arcabuzazo en el cielo que me parecía que penetraba hasta donde Dios estaba; que decía en dos palabras: “Tú, Señor, que guiaste los tres reyes de Levante en Belem y libraste a Santa Susana del falso testimonio y a Sant Pedro de las prisiones y a los tres muchachos del horno de fuego

ardiendo,^[57] ten por bien llevarme en este viaje en salvamento *ad laudem et gloriam omnipotentis nominis tui*"; y con esto, algún *pater noster*; no fiaría de toda esa gente que trae *pater nostres* en la mano yo mi ánima.^[58]

Detengámonos en esta elocuente respuesta. Todo el erasmismo español está contenido, mezclados fervor e ironía, en esta oposición entre los padrenuestros hipócritas y la breve oración jaculatoria que penetra en el cielo como un arcabuzazo. En este libro de pasatiempo de su vejez, realizó Laguna la obra maestra de la literatura a la vez edificante, nutritiva y atrayente para el espíritu con que habían soñado los discípulos españoles de Erasmo. Libro sustancial, en que la erudición y la experiencia están transmutadas por la fantasía. El *Viaje* comienza con una cita de Homero y termina con una cita de San Pablo, pero, aparte este discreto homenaje al maestro de la narración de aventuras y al maestro de la fe inspirada, no hay libro menos atestado de "autoridades" ni más vivaz en su desarrollo. En la galería del erasmismo español, el Doctor Laguna, filólogo, hombre de ciencia, práctico, viajero, ocupa un lugar comparable al que tiene en el humanismo francés su colega Rabelais, a quien tal vez llegó a conocer en Roma (1548), y cuyo *Pantagruel* amó seguramente.^[59] Está emparentado con él por la franqueza de espíritu, por la facilidad con que integra una rica cultura en las sabrosas historias del folklore nacional. Pero el Rabelais castellano es, naturalmente, más sobrio, menos desbocado, más austero...

Falta todavía que conquiste en su propio país la atención que merece. Rabelais, a pesar de la condenación de sus libros por la Sorbona, ha sido amado y comprendido sin interrupción por grandes escritores de las generaciones siguientes, hasta que el siglo XIX lo consideró el autor inigualado y vio en él la más completa expresión del Renacimiento. El *Viaje de Turquía* ha permanecido, hasta nuestros días, no sólo anónimo, sino también inédito. Apenas se conocen de él tres o cuatro manuscritos, dos

de los cuales pertenecieron a la biblioteca del Conde de Gondomar y otro a la de Palomares.^[60] El prefacio a Felipe II que precede al libro nos propone un enigma insoluble por ahora. Ya hemos visto que ese prefacio tiene su parte de mistificación. Si Laguna, personaje conocido en la Corte, ofreció realmente y en persona su libro a Felipe II, el soberano no pudo ignorar que se trataba de una amable fantasía cuyo autor no había estado nunca entre los turcos. Pero en este caso, es sumamente inverosímil que el libro se haya destinado a la impresión. No se rendía públicamente homenaje al Rey de España con un libro tan poco “grave”, en que el Papa, las reliquias y algunos otros temas candentes se trataban de manera tan desenvuelta. Pero también cabe otra hipótesis. Bien puede ser que Laguna haya pensado imprimir su libro bajo la capa de un anonimato riguroso, y que el prefacio lo haya concebido para que le sirviera de pasaporte. Pero se comprende, entonces, que no haya encontrado editor en Amberes, y menos aún en España, en un momento en que las publicaciones anónimas eran terriblemente sospechosas. Nosotros nos inclinamos más bien a pensar que el prefacio se escribió, como el libro mismo, para placer del autor y de unos cuantos amigos muy íntimos. Fue una luz puesta bajo el celémín. Pero si la influencia del *Viaje de Turquía* fue nula, su valor es de primer orden y su significación histórica grandísima. Es, en estos momentos críticos en que España se encierra en sus fronteras, la *Odisea* del erasmismo español, que tanto había vagado por los caminos del mundo en la época de Carlos V; es su canción de regreso, su adiós a Europa.

VI

Pasaríamos por alto una importante consecuencia del erasmismo para los destinos de la literatura española si no dijéramos nada de su influencia sobre la evolución de la lengua. Una paradoja del movimiento humanístico del Renacimiento consiste, de manera general, en el gran papel que tuvo este movi-

miento, consagrado a la gloria de las lenguas antiguas, en el nacimiento de las literaturas modernas. Es evidente, en primer lugar, que la superstición del latín, del buen latín, tuvo consecuencias saludables. Antes que hablarlo mal, los hombres de estudio prefirieron a menudo no hablarlo en absoluto. El humanismo español reaccionó muy claramente contra el uso de un latín de conversación bastardo. A ciertos humanistas extranjeros, Clénard por ejemplo, les parecía que se hablaba bastante poco latín en las universidades castellanas.^[1]

Los reglamentos universitarios trataron de luchar contra esta tendencia antilatina. Pero los dos mayores humanistas que tuvo España después de Nebrija, el Comendador griego y el Brocense, sostuvieron atrevidamente la paradoja de que “El hablar latín corrompe la latinidad”.^[2] Por otra parte, todo el esfuerzo de vulgarización de la antigüedad que logró el humanismo ensanchó las posibilidades de expresión de las lenguas nacionales: traducir en la lengua materna a Cicerón, a Séneca o a Plutarco, era dar flexibilidad a esta lengua, y darle tanta más flexibilidad cuanto más fiel permanecía el traductor al genio de su tierra. Además, a cada progreso en el conocimiento de las lenguas antiguas y de sus peculiaridades tenía que corresponder, en los traductores, una exigencia más estricta en el empleo de la lengua materna. Erasmo, a despecho de todas las imperfecciones de su obra crítica, fue un maestro de precisión, tanto con su traducción personal del Nuevo Testamento como con sus glosas de los *Adagios*. Ilustrar los proverbios, los modismos de las lenguas antiguas, era atraer la atención sobre las riquezas de la misma especie que encerraban las lenguas modernas. Por eso no nos sentimos sorprendidos de observar, en los mejores erasmistas de España, un vivo afán de expresar en sus traducciones todo el pensamiento del texto que traducen, y, para esto, de huir del calco servil y buscar equivalentes que suenen lo más español posible. Esto es cierto lo mismo del Arcediano del Alcor que de

Bernardo Pérez o de Diego Gracián de Alderete. Todos ellos hicieron explícitas profesiones de fe a este respecto.^[3] Diego Gracián, en una de sus cartas, somete la primera traducción castellana del *Uxor Mempsigamos* a una severísima crítica que muestra hasta qué grado llevaba sus exigencias de exactitud y el respeto de su propia lengua.^[4]

Pero el erasmismo debía hacer nacer, por añadidura, una corriente de reflexiones sobre la lengua, sobre su dignidad, su genio propio y sus recursos. Aquí también, la paradoja se resuelve pronto en evidencia. Erasmo había pasado su vida escribiendo en latín. Pero su latín era una lengua mucho más flexible, más manejable que la prosa oratoria de que disponía la mayoría de las literaturas modernas a fines del siglo XV. Se acercaba más a la lengua hablada, a la que conmueve o persuade. Un Erasmo, reflexionando hacia el fin de su vida sobre las necesidades primordiales de la predicación, tenía que dar con esta verdad: que existe en cada país una tradición de buen lenguaje, en la cual deben apoyarse los que quieren alcanzar la verdadera elocuencia. Así, escribía en el *Ecclesiastes*:

La primera condición es frecuentar a quienes la hablan pura y elegantemente; la segunda, oír predicar a quienes son excelentes por la gracia del lenguaje; la tercera es leer los autores que han sido notables por la elocuencia en su lengua vulgar. Tales Dante y Petrarca, ensalzados por los italianos. No hay lengua tan bárbara que no tenga su elegancia y su fuerza particulares, si se la cultiva. Los que saben italiano, español o francés, afirman unánimemente que hay en estas lenguas, por muy corrompidas que estén, una gracia a que no puede llegar el latín. Otro tanto se asegura de la lengua inglesa, aunque sea compuesta, y de la lengua sajona.^[5]

Furió Ceriol, en su defensa de las traducciones vulgares de la Biblia, notará que las lenguas modernas pretenden no ceder en nada a las lenguas antiguas. Algunos dicen que el alemán es la más rica de todas; el italiano, el francés, el español, reivindicán la misma primacía. Él se inclina personalmente a dar la palma al italiano y al francés.^[6]

Cuando Erasmo escribe las líneas que acaban de leerse, ya Bembo ha publicado sus *Prose della volgar lingua* (1525); Joachim du Bellay no tardará en escribir su *Défense et illustration de la langue française* (1549).^[7] A un erasmista, Juan de Valdés, estaba destinado dar a España su primer examen reflexivo de la lengua castellana. Se sentía en España, antes de Villalón, que la *Gramática* de Nebrija no constituía un esfuerzo real para codificar el buen uso de la lengua. Su misma gramática latina había envejecido, la habían dejado atrás métodos más modernos y más rápidos. Ahora bien, su *Arte de gramática castellana* era más que nada arte de traducción española. Por añadidura, Nebrija era andaluz, y Castilla pretendía ser el depósito del mejor lenguaje. Por eso un Valdés, trasplantado a Italia, oye con tanta irritación cómo algunos españoles encomian a los italianos la autoridad de Nebrija, por lo que toca al vocabulario, y, por lo que toca al estilo, las gracias anticuadas del *Amadís*. El español estaba de moda, en aquel momento histórico en que se transformaba en lengua imperial, en que Carlos V iba a dirigirse públicamente al Papa en castellano.^[8] De las conversaciones de Valdés con sus amigos de Nápoles salió su *Diálogo de la lengua*, simpático esbozo de un tratado de filología española, que conserva toda la gracia y toda la naturalidad de una libre charla entre personas de buen gusto.

Valdés, con su clara mirada, se da cuenta de la filiación latina del español, si bien su amor por el griego lo lleva a creer que la antigua España habló griego antes de hablar latín.^[9] Otros erasmistas compartieron esta misma ilusión. Un Francisco de Vergara^[10] se complace también en redactar una lista de palabras o expresiones que le parecen de origen helénico, sin preguntarse si no habrían llegado a España por el canal del latín. Un Gracián, al traducir a Plutarco, descubre con placer que la frase castellana tiene más afinidades con la griega que con la latina.^[11] En todo caso, a partir de la conquista romana, Valdés se forma,

en términos generales, una idea justa de lo que fue la historia del español, lengua romana contaminada de árabe. Percibe bastante bien cómo la diversidad lingüística de la Península se explica por su historia política. Entrando en detalles, hasta trata de mostrar, un tanto aventuradamente, la manera de remontarse de ciertas palabras españolas a sus orígenes latinos o árabes.^[12] Pero lo esencial del diálogo está consagrado a exponer el buen uso en materia de ortografía, de vocabulario y de estilo.

Se comprenderá que nos detengamos sobre todo en estos dos últimos aspectos, y particularmente en el último. Valdés, en materia de historia de la lengua, no podía tener más que las intuiciones de un hombre inteligente, que disponía del italiano como término de comparación.^[13] En materia de buen uso, tenía toda la autoridad de un castellano de gusto refinado y difícil, y este gusto, como ya hemos observado al hablar de sus juicios literarios, representaba eminentemente el de la selecta minoría erasmizante.

¿Habrá que hablar de gusto aristocrático? Sí, si se quiere. Así como, según el *Enchiridion*, la práctica del verdadero cristianismo es obra de una minoría, que no coincide con ninguna categoría de la escala eclesiástica y social, así también la multitud de los espíritus “plebeyos y vulgares” es inmensa según Valdés, puesto que comprende “a todos los que son de bajo ingenio y poco juicio”, cualquiera que sea su nacimiento o su riqueza. Él se ufana de profesar en esta materia una filosofía muy castellana, y le tiene con mucho menos cuidado el asentimiento de sus interlocutores que el de “Garcilaso de la Vega, con otros dos caballeros de la Corte del Emperador”.^[14] Lo que demuestra hasta qué punto se fía del instinto popular en materia de lenguaje es su amor por los refranes, aunque, engañado por la majestad con que la lejanía reviste a las lenguas antiguas, crea que los refranes españoles son de esencia más vulgar que los de la antigüedad:

Los castellanos son tomados de dichos vulgares, los más dellos nacidos y criados entre viejas tras del fuego, hilando sus ruecas, y los griegos y latinos, como sabéis, son nacidos entre personas doctas y están celebrados en libros de mucha doctrina. Pero, para considerar la propiedad de la lengua castellana, lo mejor que los refranes tienen es ser nacidos en el vulgo.^[15]

Pero los refranes son para Juan de Valdés algo más que títulos de nobleza de los vocablos, de cuya antigüedad y vitalidad son prueba. Sin que lo diga expresamente, es visible, por el uso que de ellos hace, por su amor a la expresión proverbial, que encuentra en ellos un como esbozo de estilo, la realización popular de un ideal de sobriedad, de nitidez, de plenitud, que es la más elevada perfección a que puede llegar un escritor naturalmente dotado y de juicio seguro. Aquí el erasmismo se injerta en cierta tradición española con la cual tenía profundo parentesco. Nada más instructivo que notar las preferencias de Valdés y sus repugnancias. Por lo que sabemos, representan bastante bien el gusto dominante entre los erasmistas. Ya hemos señalado su elocuente silencio a propósito de Guevara. Podemos estar seguros de que el estilo del Obispo de Mondoñedo le era tan insoportable como las mentiras de su *Marco Aurelio*. Un Matamoros, obligado a dar su juicio acerca de este gran hombre, se muestra severo con su estilo hecho todo de antítesis, de figuras sabias; a fuerza de tender exclusivamente a la expresión rebuscada y magnífica, cae en lo ridículo; y Matamoros deplora esta superabundancia verbal que habría podido transformarse en elocuencia verdadera si se la hubiera refrenado y alimentado con más sustancia. Este estilo corrompido, estas falsas gentilezas, agrega, son herencia del *Amadís* y del *Esplandián*.^[16]

Ya Valdés había notado en el *Amadís* “no sé qué frías afetaciones” que contentan a su autor, y no menos le repugnaban sus negligencias, sus anacolutos, o, como él dice, sus “cláusulas eclipsadas”, en una palabra, todo aquello que, en su estilo, es insuficiencia del enlace lógico, alteración arbitraria del orden de las palabras.^[17] La *Celestina*, por la cual Valdés no oculta su ad-

miración, está manchada, a su juicio, por dos faltas: “la una es en el amontonar de vocablos, algunas veces tan fuera de propósito como *Magnificat* a maitines; la otra es en que pone algunos vocablos tan latinos que no s’entienden en el castellano, y en partes adonde podría poner propios castellanos, que los hay”; quitando esto, “ningún libro hay escrito en castellano donde la lengua sté más natural, más propia ni más elegante”.^[18] También a Juan de Mena lo echan a perder palabras groseras que manchan su obra, y más todavía el abuso de palabras tomadas del latín.^[19] Naturalidad, pureza, claridad, sencillez, son los méritos supremos a sus ojos. Una punta de artificio no le desagradaba en poesía. Es indulgente con los “motes”, las “invenciones”, las “preguntas”, las “glosas” de los *Cancioneros*. Pero ama las *Coplas* de Jorge Manrique, el estilo de los romances que fluye sencillamente y sin chocar con nada.^[20] El ideal de la prosa, para él, es la naturalidad de la lengua hablada. Pero ¡atención! no se trata de un estilo de conversación verboso y sin gobierno:

Todo el bien hablar castellano consiste en que digáis lo que queréis con las menos palabras que pudiéredes, de tal manera que, splicando bien el conecto de vuestro ánimo y dando a entender lo que queréis decir, de las palabras que pusiéredes en una cláusula o razón no se pueda quitar ninguna sin ofender o a la sentencia della o al encajecimiento o a la elegancia.^[21]

Ciertamente, no se pretende que España tuviera necesidad de la lección de los *Coloquios* de Erasmo para tender a este ideal de naturalidad y de sobriedad. El *Lazarillo*, en que no llegamos a distinguir la influencia de Erasmo, es un logro magnífico en este género. Y al revés, un Pedro Luxán es de gusto bastante ecléctico para reunir en sus diálogos la superabundancia guevaresca con la sobriedad erasmiana. Se ha dicho con razón que la historia de la literatura española está dominada por la lucha de dos tradiciones, una límpida y otra ampulosa.^[22] El ideal de transparencia que el erasmismo ha venido a confirmar tenía ilustres precedentes en la Edad Media, desde los tiempos del *Conde Lu-*

canor. Volverá a predominar en el siglo XVIII con hombres como Forner y Moratín. Pero seguramente no es un azar que los más vigorosos espíritus que honran al erasmismo español, desde los hermanos Valdés hasta el autor del *Viaje de Turquía*, hayan escrito de manera tan sobria, tan viva, tan directa, y que entre ellos se haya encontrado uno que formulase esta regla del bien escribir, que coincide con la del bien hablar. Es, por otra parte, el estilo mismo que convenía al espíritu libre, irónico, y sin embargo ferviente, cuya victoria momentánea fue el erasmismo. Juventud de la lengua y del pensamiento: tal es el secreto al cual tantos libros de esta época deben una gracia, un verdor, una mordacidad que no se encontrará ya en la España de Felipe II, y en el cual se puede reconocer seguramente cierto estilo Carlos V.

CAPÍTULO XIII

EL ERASMISMO CONDENADO

I. *Derrumbamiento del irenismo después de 1555. Paulo IV contra los “spirituali”. El Inquisidor General Valdés y Melchor Cano contra los “alumbrados”. Ginebra y el iluminismo español.* II. *La persecución de 1557-1558: su afán de rigor. Los Comentarios de Carranza y la literatura espiritual en el Índice.* III. *Erasmus y el Índice.* IV. *El erasmismo vuelve a la sombra. Proceso de Conqués. Las persecuciones contra Francisco Sánchez, el Brocense.*

I

ENTRE 1556, año en que Carlos V se retira a Yuste, y 1563, año de la clausura definitiva del Concilio de Trento, España cambia con gran rapidez, y profundísimamente, de clima espiritual. Sería grave error explicar esta metamorfosis por la elevación al trono de Felipe II, campeón de la Contrarreforma. Pensemos que, junto con el Emperador, envejece toda una generación. A sus hombres prematuramente desaparecidos, los hermanos Valdés, Juan Luis Vives, Fr. Alonso de Virués, Francisco de Vergara, Juan Díaz,^[1] se van reuniendo poco a poco sus compañeros. Juan de Vergara, después de romper todavía una lanza contra el Estatuto de limpieza de sangre^[2] que excluía a los cristianos nuevos de las dignidades eclesiásticas del cabildo toledano, se había retirado a los *templa serena* de la erudición.^[3] Muere en 1557.^[4] Enzinas murió en 1552;^[5] Mateo Pascual en 1553;^[6] Doña Mencía de Mendoza en 1554;^[7] el Doctor Egidio

en 1555. El Arcediano del Alcor muere en 1559,^[8] el Doctor Laguna y el Doctor Constantino en 1560.

Pero, sobre todo, Europa entera ha llegado a uno de esos momentos críticos en que se rompe un equilibrio inestable, en que los acontecimientos marchan de prisa. Desde la paz de Augsburgo, Carlos V ha renunciado al tenaz esfuerzo con que sostenía, desde hacía treinta años, el papel de arbitro entre Roma y la Alemania protestante.^[9] El protestantismo ha alcanzado un triunfo positivo que barre con todas las ilusiones del Interim. El imperio, cuyo heredero va a ser Fernando, deberá componérselas con las nuevas iglesias nacionales. El culto protestante comienza a organizarse en Francia como una confesión disidente. El anglicanismo va a consolidarse después de la breve restauración católica de María Tudor. Ginebra, donde Calvino ha hecho morir a Servet en la hoguera, se afirma como la metrópoli de una nueva ortodoxia.

El sueño irénico de una conciliación “a pesar de todo” pierde bruscamente el soporte temporal que había encontrado hasta entonces en la política imperial. El erasmismo había vivido de repudiar el cisma, de decir *no* a la intransigencia protestante y de mantener contra la intransigencia católica la exigencia de una doble reforma: la de la Iglesia y la de la fe. La intransigencia protestante había vencido. Era tiempo, para la intransigencia católica, de tomar más clara conciencia de sí misma. La Inquisición romana, desde la época de Julio III, había emprendido la represión de la herejía en tierra italiana, y hasta había tomado pie en el reino español de Nápoles, donde se perseguía al valdesianismo. Con Paulo IV, sube al trono pontificio el más inflexible de los inquisidores. Dos de los cardenales que habían sido sus colegas en el Santo Oficio van a expiar sus simpatías por una reforma erasmizante. Morone, culpable sobre todo de haber difundido el tratado valdesiano del *Benefizio di Cristo*, sufre persecución, y no saldrá de la cárcel sino después de la

muerte de Paulo IV. Pole y su secretario Priuli son más sospechosos aún. El Cardenal Pole muere sin haberse lavado de la sospecha de herejía que pesa sobre él. Carnesecchi es condenado por contumacia. Marco Antonio Flaminio muere a tiempo para salvarse de la hoguera; su hermano Cesare perece en su lugar en las llamas.^[10] No hay que olvidar estas persecuciones romanas contra los conciliadores y los *spirituali* si se quiere esclarecer debidamente la acción que la Inquisición española emprenderá muy pronto contra el “luteranismo” y el “iluminismo”.

No quiere esto decir que haya acción concertada entre la Inquisición romana y la de España. Ésta conserva su carácter autónomo. Y las relaciones entre la Corte de España y la de Roma nunca fueron más difíciles que durante el breve pontificado de Paulo IV. Felipe II es heredero de la vieja querrela de su padre, a quien el Papa trata abiertamente de hereje, acusándolo de haber favorecido el protestantismo para rebajar el papado y hacerse dueño del mundo.^[11] Una vez más se desencadena la guerra entre Roma y España, y los teólogos españoles se suman en masa para aprobar la actitud tomada por el Rey: entre ellos, Melchor Cano,^[12] que va a tener papel importante en la defensa de la ortodoxia española. Después de la victoria de San Quintín, todos esperan que las tropas del Duque de Alba entren a saco en la ciudad de Roma, como habían entrado veinte años antes los soldados del Duque de Borbón. Felipe II, para conseguir perdón, tendrá que dar al Vaticano pruebas de sumisión absoluta.^[13] Será necesaria la reconciliación franco-española de Cateau-Cambrésis para que quede liquidada la política de Carlos V, y para que Felipe II asuma, por una especie de necesidad externa más que por íntima vocación, el papel de campeón de la Contrarreforma.^[14]

No nos imaginemos, pues, a Felipe II y a Paulo IV como dominados desde su elevación al trono por un anhelo común de

extirpar la herejía y poniéndose de acuerdo para esta gran tarea. Pero sus Inquisiciones no podían ignorarse la una a la otra. Es evidente que, en el celo nuevo con que la Inquisición española va a tratar la herejía, tiene su parte el ejemplo romano. Se hallaba, es preciso decirlo, en manos de un Inquisidor General capaz, por muchísimas razones, de abundar en este sentido. Don Fernando de Valdés, arzobispo de Sevilla, era hombre de natural autoritario y ambicioso, que no pocas veces exageró su celo para salvar una situación personal amenazada.^[15] Sobre todo, podía tenerse la seguridad de que no demostraría para la espiritualidad nueva la peligrosa complacencia de que Manrique había dado pruebas con respecto al *Enchiridion* o al apostolado de un Juan de Ávila. La literatura de oración cuyo maestro es entonces Luis de Granada, la trata él desdeñosamente de “contemplación para mujeres de carpinteros”.^[16] Ha encontrado un consejero teológico muy a su medida en la persona del dominico Melchor Cano, enemigo jurado de la tendencia pietista que es por esos días tan vigorosa en su Orden. Cano reúne a una ciencia metódica y vasta una especie de instinto ortodoxo con respecto a los herejes que se disimulan o que se desconocen. “Los olía desde lejos como un can de caza”, dirá de él, haciendo un juego de palabras con su nombre, uno de sus admiradores.^[17] Cano mismo, además, empleó esta comparación para celebrar la seguridad de olfato con que un hombre avezado a la inquisición de la herejía luterana la descubrirá inmediatamente en un libro, mientras que otro, verdadero “tronco incapaz de oler”, no se sentirá siquiera tocado por una sospecha:

Tales son en nuestros días, añade, todas esas personas que, aunque manejan y citan cada día a Baptista de Crema, Enrique de Herph, Juan Taulero y otros autores de la misma harina, no perciben sus errores, su espíritu y su intención, ni por el olor, ni por la huella ni por el sabor.^[18]

¿Quiénes son esas personas? En primer lugar, los jesuitas. La clave del texto anterior, tomado del *De locis theologicis*, nos la da

una carta de Cano a Venegas, fechada el 28 de marzo de 1556:

También he oído decir lo que vuestra merced, que siguen a Juan Thaulero y a Henrique Herp, y los días pasados a Fray Baptista de Crema. A éste poco ha le condenaron en Roma la doctrina, porque fue alumbrado o dejado. Y Thaulero y Henrico en muchos lugares se descubren como hombres de aquella secta de Alumbrados y Dejados. No sé si lo fueron, que no soy juez de las personas, mas descontentáme su doctrina.^[19]

No se trata aquí de profundizar en el disentimiento que hace a Cano oponerse a los jesuitas. Sólo nos importa observar que un teólogo de este temple extiende hasta ellos su desconfianza de la ponzoña iluminista, y que en este terreno está de acuerdo con Paulo IV en persona. En la comisión que examina los estatutos elaborados por Ignacio para su Compañía, Domingo de Soto se levanta contra la tendencia antimonástica de una congregación en que se prescinde de la oración vocal en común, y el Papa acusa con vehemencia a la Compañía de Jesús diciendo “que respecto a eso se ponían de parte de los herejes”. La Compañía tiene que plegarse momentáneamente ante la voluntad de hierro de Paulo IV, que le impone la obligación del coro.^[20]

Oración vocal contra oración mental. *Monachatus est pietas!* Hacia 1556, cuando Fr. Juan de la Cruz acaba de publicar su *Diálogo*, la lucha contra la herejía aparece en una perspectiva nueva. Un Cano no puede engañarse en ello. La gran herejía del siglo desborda singularmente las tesis de Lutero. Éstas no son sino la expresión revolucionaria de una tendencia general hacia la religión interior e inspirada, tendencia que el catolicismo hace suya con muchísimo peligro. Su verdadero nombre es *iluminismo*. Los historiadores del siglo XIX entreveían este aspecto del XVI cuando trataban de explicar el protestantismo por una necesidad general de “libre examen”. Pero intelectualizaban excesivamente esta aspiración, y veían mal su amplitud: no comprendían que ella explica a la vez la reforma protestante y la espiritualidad católica de la misma época. Se trata menos de li-

bre examen que de libre inspiración, de una necesidad que tienen las almas de entrar en comunicación íntima con Dios. El lenguaje moderno nos extravía también aquí cuando bautiza de “individualista” semejante tendencia. Lo cierto es que ésta explica un sentimiento renovado de la comunidad cristiana: la participación común del “beneficio de Jesucristo” aparece desde entonces como un lazo más esencial que la afirmación común de un dogma o que la práctica común de ciertas ceremonias. Existe, entre esta religión de inspiración y las exigencias dogmáticas y ceremoniales del catolicismo, un antagonismo evidente. Tal vez Cano, teólogo antimístico, exageró este antagonismo. El catolicismo moderno tal vez no ha vivido sino saltando por encima de él. Pero ante todo se ha salvado haciéndose plenamente consciente de tal antagonismo, y para ello pocos hombres lo ayudaron tanto como Melchor Cano.

Pero, repitémoslo, la gran transformación que se realiza en España hacia 1558 está estrechamente unida a vastos encadenamientos europeos mucho más fuertes que la voluntad de algunos hombres. Una circunstancia decisiva fue la atracción ejercida por Ginebra y la utilización de las prensas ginebrinas para la propaganda evangélica en España. Por vez primera, el iluminismo peninsular aparecía claramente como copartícipe del protestantismo internacional, en el momento en que éste organizaba sus Iglesias. El proceso de Egidio, hacia 1550, había provocado una primera emigración sevillana, pero entonces se había encaminado todavía hacia París y Flandes.^[21] En 1555, según el fidedigno testimonio de Cipriano de Valera, siete sevillanos salieron de Sevilla y se marcharon a Ginebra, y entre ellos se encontraba sin duda Juan Pérez de Pineda.^[22] Ya en 1550 un refugiado desconocido, que había salido de España mucho tiempo antes, había publicado un *Catecismo* que era la traducción castellana del de Calvino, y ese librito, desde 1551, se había mandado en sobres sellados a gran número de personas de la aristo-

cracia española, entre ellas el Almirante de Castilla.^[23] Juan Pérez de Pineda concibió el proyecto de dar a España el alimento bíblico de que la Inquisición la privaba, utilizando las prensas de Jean Crespin. El nombre de este último se reemplazó con seudónimos como *Juan Philadelpho*, y Ginebra se disfrazó como *Venecia*. Y así fue como comenzaron a introducirse en la Península los *Comentarios* de Valdés sobre la *Epístola a los Romanos* y la *Primera a los Corintios*, el *Nuevo Testamento* y los *Salmos* traducidos por Juan Pérez, y el *Sumario breve de doctrina christiana* compuesto por este último. El *Sumario* se proclamaba “visto y aprobado por los muy reverendos Señores de la Inquisición de España”. Los *Salmos* y el *Comentario de la Primera a los Corintios* podían tranquilizar también con epístolas dedicatorias a la reina María de Hungría, regente de los Países Bajos, y a su marido, el Archiduque Maximiliano.^[24] Por otra parte, nada en estos libros señalaba una ruptura con la línea de conducta que hasta entonces había seguido el evangelismo sevillano: propaganda en favor de un sentimiento religioso compatible con las tendencias protestantes, y silencio en los puntos litigiosos. Pero en 1557, en el momento más agudo del conflicto entre Paulo IV y Felipe II, los refugiados españoles de Ginebra habían podido alimentar la esperanza de una total ruptura entre España y Roma. De ahí esos opúsculos atrevidamente antirromanos que son la *Carta a D. Felipe II* y la *Imagen del Antecristo*, traducción de Ochino adornada con un grabado en que se veía al Papa arrodillado ante el diablo.^[25]

II

Tal era la comprometedora mercancía que el valeroso Julián Hernández, llamado “Julianillo”, se encargó de llevar consigo hasta Sevilla,^[1] en el momento mismo en que doce frailes de San Isidro del Campo, cansados de las incertidumbres de su superior entre un evangelismo de esencia laica y una espiritualidad fundada en el ascetismo del claustro, se decidían a colgar la

cogulla y marcharse a Ginebra.^[2] Ya se sabe cómo la *Imagen del Antecristo*, llevada por error de dirección a un católico resueltamente ortodoxo, fue lo que dio la señal de alarma a la Inquisición. Julianillo fue aprehendido cuando se alejaba de Sevilla y pasaba ya la Sierra Morena. Se le tiene en la cárcel de Triana el 7 de octubre de 1557.^[3] El día 4 se ha arrestado a Don Juan Ponce de León, el aristócrata sevillano cuya complicidad le había facilitado su tarea y que, según parece, pensaba donar a los evangélicos de la ciudad una capilla para predicar.^[4] Sin duda por este mismo tiempo se toman las primeras medidas de rigor contra los libros del Doctor Constantino,^[5] el cual, sin embargo, seguirá en libertad hasta el 16 de agosto de 1558.^[6]

Por otra parte, en la jurisdicción inquisitorial de Valladolid afluyen denuncias, a principios de 1558, sobre una propaganda “luterana” oculta, que tiene múltiples centros en la propia Valladolid, en Salamanca, en Zamora, en Toro, en Palencia, en Logroño.^[7] Ahí, como en Sevilla, se trata sobre todo de un evangelismo que proclama la salvación por la fe sola y cuyos partidarios más decididos pertenecen a la aristocracia y a las órdenes monásticas. Hablar, como se hace a menudo, de “comunidades protestantes”^[8] es falsear la imagen de este movimiento. En vano se buscaría en él un culto reformado según las fórmulas luteranas. Se citan, es cierto, casos de comunión bajo las dos especies.^[9] Se ve asimismo cómo la doctrina de la justificación por la fe se completa con negaciones más o menos audaces a propósito del purgatorio, de la confesión, sobre el valor de los sacramentos y de las obras, sobre el poder del Papa y de la Iglesia. Es posible que, de no haber intervenido la Inquisición tan vigorosamente en 1558, estos grupos hubieran acabado por ser verdaderas comunidades protestantes, comparables con las que se estaban constituyendo en Francia por el mismo tiempo. Tales como aparecen en los documentos inquisitoriales, hacen pensar más bien en los “conventículos” de alumbrados que en 1525

habían alarmado a la Inquisición de Toledo. El espíritu del iluminismo castellano, trasplantado tiempo atrás a Nápoles con Juan de Valdés, regresa de Italia a Castilla con Carlos de Sesso.^[10] Ha cambiado de fórmula: el abandono a Dios cede su lugar a la fe en la justificación por el beneficio de Jesucristo. Pero el sentimiento profundo que lo anima sigue siendo el mismo. Entre los escritos con que se nutren los nuevos “alumbrados”, Calvino y Lutero van al lado de Taulero, Juan de Valdés, Ochino y Constantino Ponce de la Fuente. Carranza ocupa entre ellos lugar importante, no únicamente por sus *Comentarios*, sino también por una multitud de opúsculos manuscritos, en compañía de los cuales aparecen diversos tratados del Maestro Juan de Ávila, de Fr. Tomás de Villanueva y de Luis de Granada. Según la opinión del erudito que más minuciosamente ha escrutado los documentos relativos al movimiento de Valladolid, estos documentos aportan una “deslumbrante confirmación” a las opiniones de Gothein, según el cual “el *protestantismo español*, en la medida en que presentaba un carácter nacional y no era simple traducción del gran movimiento de Alemania, *era místico*”.^[11]

Ahora bien, la aportación reciente del luteranismo propiamente dicho no tiene en ello sino poca parte, y la Inquisición, aunque aplica a ese movimiento el epíteto de *luterano*, no se engaña acerca de sus verdaderos orígenes. El Inquisidor General Valdés, en septiembre de 1558, se expresaba así en un informe dirigido al Papa acerca de la acción represiva lanzada por la Inquisición española:^[12]

Considerado bien estos negocios, parece que no dejan de tener el principio de más lejos, y que las herejías de que el Maestro Joan de Oria fue acusado y los errores que hubieron los que les llamaban alumbrados o dejados, naturales de Guadalajara y de otros lugares del reino de Toledo y de otras partes, eran de la simiente destas herejías luteranas, sino que los Inquisidores que en aquel tiempo conocieron de aquellas causas no estaban prácticos destos errores luteranos para usar de la ejecución que conviniere hacerse con más rigor; lo cual, y el haber ido algunos de los culpados a Roma y haber hallado allí buena acogida y dispensado con ellos, les dieron ocasión de atreverse a ser pertinaces en sus errores y dejar sucesión dellos, como también se ha en-

tendido de haberse admitido el Doctor Egidio a reconciliación el año de cincuenta y tres por no alcanzar los jueces los inconvenientes que para adelante se representan con la espiriencia de las cosas desta cualidad, como está dicho, ha sucedido el daño que ahora se descubre en Sevilla, por ser los principales culpados de los que fueron apasionados y aficionados y secuaces del Doctor Egidio, de quien les quedó el lenguaje de sus errores y falsa doctrina.

Es muy posible que el Inquisidor General haya exagerado el rigor contra los “luteranos” de Sevilla y Valladolid porque esta acción lo salvaba de una desgracia inminente. Es muy posible que al perseguir a Carranza haya satisfecho un resentimiento personal. Hubo indiscutiblemente, en las represiones de 1558 y de los años siguientes, un carácter de atrocidad premeditada que contrasta con los métodos menos cruentos que la Inquisición había seguido hasta entonces. Pero hay que reconocer que la acción de Valdés obedece a la lógica misma de la función inquisitorial. Siendo el fin de ésta la extirpación de la herejía, Valdés se da cuenta de que los medios puestos en práctica desde hace más de treinta años han sido ineficaces: quien quiere el fin tiene que querer otros medios. Se trata ahora de un movimiento herético de carácter sedicioso en que están comprometidos hombres de calidad. Es imposible tratarlo con la misma clemencia que los delitos de judaísmo o de mahometismo cometidos por oscuros conversos.^[13] Es tanto más peligroso, cuanto que sus adeptos tienden a liberarse de las obligaciones y mandamientos de la Iglesia y el pueblo no pide otra cosa sino ir en pos de un movimiento liberador de esa especie. Pero sobre todo, si se vacila en condenar al fuego a culpables de ilustre cuna, la Inquisición guardará en su poder prisioneros y penitentes indóciles, sostenidos por su familia y su clientela.^[14] Por esta razón solicita Valdés del Papa instrucciones en que se ordene a los Inquisidores y a los consultores mostrarse sin piedad con los inculpados a quienes se considera peligrosos para la paz de la Iglesia o del reino, con todos aquellos cuyo castigo tiene que ser ejemplar, “aunque fuesen personas constituidas en cualquier

dignidad seglar o pontifical o eclesiástica, y de cualquier orden, hábito y religión y estado que sean”.

El mayor rigor que entonces se demuestra no significa de ninguna manera que los inculpados hayan sido “más luteranos” que un Egidio o un Vergara. Se quema en 1558 a hombres que, algunos años antes, hubieran pagado su culpa con penitencias de corta duración. Es que el nuevo método represivo, fundado en el terror del ejemplo, no permite ya salvar la vida de nadie con una retractación. De ahí tantas ilustres víctimas, algunas de las cuales afrontan el martirio y, como Francisca de Chaves o Julianillo Hernández, insultan a sus verdugos, pero otras se inclinan en vano ante la ortodoxia a la cual son inmolados. Don Juan Ponce de León se confiesa en la hora del suplicio; trata inútilmente de inspirar su arrepentimiento a Doña María Bohorques, que lo rechaza con indignación.^[15] El Doctor Agustín Cazalla se retracta. La única misericordia que la Inquisición tiene con estos arrepentidos consiste en darles garrote antes de quemarlos, en lugar de entregarlos vivos a las llamas. La retractación de Cazalla, escándalo para tantos historiadores, no debe desnaturalizarse con piadosas interpretaciones protestantes.^[16] Lo mismo hay que decir de la retractación de Egidio. Mártir a pesar suyo, Cazalla da testimonio, con su muerte, de la nueva severidad con que procede la Inquisición, severidad tanto más implacable cuanto que castiga a hombres colocados más en alto. Entre las personas que sabían a qué atenerse en este brusco agravamiento de las exigencias ortodoxas, su muerte fue siempre un recuerdo turbador, un caso trágico análogo al de Orígenes, en el cual la condenación de la Iglesia jerárquica no era quizá incompatible con un perdón divino.^[17] En cuanto a Constantino, para que haya muerto en su cárcel después de más de dos años de prisión es preciso que no haya buscado de ninguna manera el martirio.^[18]

El mismo afán de rigor ejemplar de que es víctima Cazalla explica en gran parte las persecuciones contra Carranza, recién consagrado Arzobispo de Toledo: ese rigor estaba muy conforme con las miras de Paulo IV, que no se hizo de rogar para delegar en Valdés sus poderes inquisitoriales “contra cualesquier obispos, arzobispos, patriarcas y primados”.^[19] No vamos a analizar aquí este proceso, que tantas controversias ha suscitado. Cualquiera que lo interroge con alguna atención, sin dejarse hipnotizar por la absurda cuestión de “si el Arzobispo de Toledo era protestante”,^[20] reconocerá sin duda que los cargos levantados contra Carranza eran del mismo orden que los que pesaban sobre un Egidio o un Constantino, ambos quemados en efigie. No hay que exagerar, pues, el papel desempeñado en su proceso por los celos^[21] y el *odium theologicum*. La piedra angular de la acusación, como muy bien lo dijo Menéndez y Pelayo,^[22] es la censura que hizo Cano de los *Comentarios sobre el catechismo christiano*. En esas páginas tal vez abusa Cano de aquel don que tenía de descubrir la herejía donde mejor se ocultaba. Pero este documento muestra más que ningún otro la amplitud y el alcance de la represión emprendida entonces contra el iluminismo. Es preciso que nos detengamos en él un poco para comprender cómo esta represión estaba dirigida en primer lugar contra la herencia espiritual del erasmismo, si bien el nombre de Erasmo casi no aparece en los procesos conservados de 1558 y de los años siguientes.

La primera acusación de Cano contra los *Comentarios* es que este libro “da al pueblo rudo en lengua castellana cosas de teología y Sagrada Scriptura dificultosas y perplejas”. Carranza, como se recordará, había partido de la distinción entre la Escritura simple y pura, cuya vulgarización es peligrosa, y el catecismo, enseñanza elaborada de la cual no pueden prescindir los fieles. Sobre esta distinción se fundaba, a su juicio, la legitimidad, la necesidad misma de un libro como sus *Comentarios*. De ella sa-

caba, por otra parte, una regla flexible en materia de lectura de los libros sagrados en lengua vulgar, concibiendo que se diese mayor libertad a las personas iluminadas por el Espíritu Santo, y remitiéndose, en todo ello, “a la discreción de los pastores y médicos espirituales”. Pero por la puerta así entreabierta. Cano ve pasar todo el erasmismo y todo el iluminismo. La Sorbona, gracias a Dios, ha condenado definitivamente esta complacencia al condenar las opiniones de Erasmo sobre la vulgarización de la Escritura. La Inquisición, a su vez, ha dado su sentencia. ¿Se va acaso a decir al pueblo que la Inquisición se ha equivocado? Además, contar con la iluminación del Espíritu Santo para comprender la Escritura sin saber latín ni teología, “por aquella vía tan extraordinaria que propiamente ni es vía ni camino”, es contar con un milagro que Dios no ha hecho más que con sus apóstoles y un puñado de elegidos. Por último, si las mujeres ignorantes tienen que ser guiadas en su lectura por un maestro sabio, se ven renacer infaliblemente los conventículos secretos, como en la época de los alumbrados del reino de Toledo.

Esta acusación de iluminismo es como el *leitmotiv* de la censura de Cano.^[23] Pero es evidente que el “iluminismo” de un Carranza no puede formularse en los mismos términos del Edicto de 1525. Entre los “dejados” y los nuevos iluminados está todo el erasmismo, están las controversias sobre la fe justificante. El iluminismo de los *Comentarios* de Carranza —ya lo hemos entrevisto— es una interpretación del cristianismo que acentúa vigorosamente la oposición de la razón y de la fe, y que tiene en poco el magisterio de los teólogos y de los filósofos. Esta fe, que está en el núcleo de la doctrina, no se define por cierto contenido dogmático. Es, a un mismo tiempo, la fe en la gracia divina y esta misma gracia. Don del Espíritu Santo, es una virtud que contiene en sí las demás virtudes. Es amor de Dios, es presencia de Dios en el hombre, pues “el ser que recibe

nuestra ánima por la unión del Espíritu Santo es el ser infinito del Espíritu criador”.

El hombre en quien mora semejante fe es justo: no peca. Un pecado mortal significaría que la fe lo abandona. Y el pecado venial no merece el nombre de pecado. Un hombre así no tiene otra voluntad que la voluntad de Dios: *Fiat voluntas tua*, tal es su única oración. Los buenos cristianos celebran un sábado espiritual ininterrumpido: descansan en Dios, dejando que su Espíritu obre en ellos. En la oración es donde el alma llama a sí el socorro divino: es una oración que ninguna necesidad tiene de las palabras. Más exactamente, la oración vocal y todas las ceremonias exteriores no tienen otra utilidad que dar al alma un punto de apoyo. Son como el garfio que el navegante arroja a tierra firme y sobre el cual tira con su cuerda: se diría que atrae hacia él la tierra, pero es él quien se mueve hacia ella. Los perfectos no han menester esta ayuda. El ayuno y la limosna son los grandes auxiliares de la oración. Pero hay que cuidar de no convertir los medios en fines y no confundir con estas obras pías sus contrapartes: el ayuno es de valor nulo si es hipócrita como el ayuno de los ricos; y si perjudica a obras mejores, tales como la predicación, la confesión, la enseñanza oral o escrita, entonces tiene que serles sacrificado. De la misma manera, si la limosna se practicara dentro de un espíritu verdaderamente cristiano, “habían de ser... todas las casas de los cristianos unos públicos hospitales para hospedar pobres e peregrinos”; pero el farisaísmo de las fundaciones piadosas está muy lejos de esto. Y las limosnas con que se han enriquecido excesivamente las iglesias y los monasterios han hecho más mal que bien. Una Iglesia desprendida de los bienes terrenos es la única que conviene a un cristianismo interior.

Tal es, a grandes rasgos, el iluminismo que Cano denuncia en los *Comentarios*, y que le parece ser el terreno maldito en que se juntan no sólo los begardos, los alumbrados de 1525 y los lu-

teranos de 1558, sino también Calvino, Erasmo, Carranza y Luis de Granada. Él levanta resueltamente el catolicismo, con sus instituciones y su tradición íntegra, contra ese cristianismo de inspiración. Varias veces se ha condenado la concepción de la fe que anima a ese cristianismo. La condenaron, por ejemplo, el Edicto de 1525 y la censura de la Sorbona que denuncia el error de Erasmo sobre la unidad de la fe y de la caridad.

Si se deja rienda suelta a esta exigencia de interioridad, se viene encima toda la revolución religiosa que conmovió a la Iglesia: la teología escolástica se derrumba, con la razón escarnecida: “e si esto es verdad..., cerremos los libros, e aun ciérrense los generales, perezcan las universidades, mueran los estudios, e démonos todos a la oración”. La sociedad misma se desquicia, desde el momento en que se borra la distinción entre una minoría que se consagra a la vida interior y la gran mayoría ocupada en la vida activa, “porque es imposible humanamente y a lo ordinario cumplir con lo uno y con lo otro”.

La crítica del valor de las ceremonias arrastra la muerte del culto. Si los preceptos relativos al ayuno pierden su fuerza imperativa, los confesores, los predicadores, los hombres que “escriben libros de doctrina cristiana sin ningún término” los quebrantarán bajo piadosos pretextos, y el pueblo, a ejemplo de ellos, sacudirá el yugo de los mandamientos de la Iglesia. Si se reprocha a los ricos la hipocresía de su ayuno, entonces dejarán de ayunar. En cuanto a la práctica de la limosna, sería verdadera locura querer llevarla hasta extremos revolucionarios. Por último, criticar las riquezas de la Iglesia y de los monasterios es ir directamente a las secularizaciones luteranas; y, “en tiempo do los eclesiásticos ni hacen milagros, ni tienen la vida y espíritu de los Apóstoles”, se arruina el respeto de que la Iglesia ha menester si se la despoja de sus riquezas y de su poder temporal.^[24]

Pocas crisis hay más conmovedoras en la historia del catolicismo. En estos cuarenta años que hace que la Iglesia se enfren-

ta a la Reforma, los mejores de sus hijos tratan de salvar la institución sin renegar del espíritu en que funda su grandeza y en cuyo nombre la condenan los Reformados. Y he aquí que un médico brutal —los Reformados dirían “cínico”— pone a esa minoría selecta en el trance de elegir entre el espíritu fautor de la herejía y la institución misma. La opinión de Cano va a ser seguida rigurosamente por la Inquisición. Pero la minoría selecta cuyas aspiraciones intelectuales quedan entonces cruelmente mutiladas no se resigna sin lucha. Carranza hace esfuerzos desesperados para salvar sus *Comentarios*, y, entre los muchos teólogos que encuentra de su parte desde el primer momento, figuran no sólo los dominicos a quienes Menéndez y Pelayo llama “carrancistas”,^[25] sino también un jesuita ilustre: Salmerón.^[26] Una vez aprehendido, el Arzobispo será nada menos que un hereje: sus defensores irán disminuyendo; pero un Azpilcueta seguirá siempre de su lado.^[27] Fr. Luis de Granada es atacado a su vez por Melchor Cano, acusado de ser uno de esos peligrosos iluministas que reducen la oración vocal a un papel accesorio y que invitan a todos los hombres a la oración mental. Fray Luis vuela a socorrer el *Libro de la oración* y la *Guía de pecadores* con el sentimiento de defender la causa misma de la oración. Trabajo perdido. Sus gestiones serán tan vanas como las de su amigo Meneses.^[28] El Duque de Gandía, Francisco de Borja, no salva tampoco sus *Obras del cristiano*,^[29] ni el Maestro Juan de Ávila sus *Avisos y reglas cristianas sobre el verso Audi filia*.^[30]

De Constantino a San Francisco de Borja, todo un mundo de fuerzas espirituales se defiende para no morir. Ese complejo mundo se llama, con su verdadero nombre, “Reforma católica”. Esto no se puede negar, a no ser que estemos predispuestos a ver en esa reforma un movimiento único, coherente, seguro en su oposición al protestantismo. Es fácil, entonces, distinguir entre aquellos a quienes la reacción de 1558 trata de herejes o de sospechosos, una gran masa justamente calificada de “protestan-

te” y algunos ortodoxos cuyas obras, prohibidas momentáneamente por precaución, reaparecerán muy pronto, brillando con inmaculado esplendor gracias a modificaciones insignificantes. Pero para quien ve las cosas como historiador, la frontera es mucho menos fácil de trazar. Carranza y Constantino concibieron la fe de una manera que se acercaba muchísimo a la de Melanchthon. Sin embargo, ambos tuvieron conciencia de permanecer en la ortodoxia. Y, mucho más que con Melanchthon, Carranza está en comunión espiritual con Luis de Granada. Las amistades de Constantino con los ortodoxos se han borrado cuidadosamente, porque, muerto en pleno proceso, quemado en efígie, el calificativo infamante no tuvo para él apelación. Pero se adivinan esas amistades, ya sea del lado de Luis de Granada,^[31] ya del lado de los jesuitas.^[32] Con esto se entiende por qué íntimos desgarramientos pasaron los reformadores católicos cuando les fue preciso, un día, abjurar de todo cuanto los hacía solidarios con la reforma protestante, a riesgo de renegar de sus amigos y de embotar los pensamientos que habían sido el alma de su propaganda. Doloroso parto de una ortodoxia, más bien que batalla de una ortodoxia completamente armada contra el luteranismo: tal es la crisis en que hay que situar la prohibición que se lanza por fin contra la obra de Erasmo, amenazada desde hacía tanto tiempo.

III

A partir del Índice español de 1551, Italia había dado señales de una severidad nueva. Desde la época de Julio III, el Índice publicado en 1554 en Milán había prohibido, además de los *Coloquios* y la *Moria*, las *Anotaciones sobre el Nuevo Testamento* y los *Escolios sobre San Jerónimo*, Ese mismo año, el Índice de Venecia se había mostrado más riguroso todavía: a la lista anterior había agregado el *Enchiridion*, las *Paráfrasis del Nuevo Testamento*, el *De sarcienda Ecclesiae concordia*, el *Modus orandi*, la *Exo-*

mologesis, la *Christiani matrimonii institutio* y el *Prefacio a las Obras de San Hilario*.^[1]

Mientras que la ortodoxia italiana llevaba así sus trincheras hasta las líneas fijadas por la Sorbona, la Universidad de Lovaina, donde el erasmismo había hecho grandes progresos desde la muerte de Erasmo, parecía muy poco dispuesta a seguir ese ejemplo. En 1545, el Obispo de Lieja no había podido obtener de ella un juicio sobre las obras de Erasmo. En 1552, es verdad, Hentenius, prior de los dominicos de Lovaina e Inquisidor de la fe en la jurisdicción de Lieja, examina para la Universidad los nueve volúmenes en folio de la edición de Basilea: pero la lista de los pasajes que debían suprimirse permanece inédita y sin efecto. Felipe II, al suceder a su padre como soberano de los Países Bajos, invita a los *Lovanienses* a completar su Índice de 1550. Entonces es cuando publican el de 1556, donde no figura Erasmo más que con el *De sarcienda Ecclesiae concordia*, y esto en las traducciones francesa y alemana. Los ortodoxos de la Universidad, y a su cabeza el canciller Ruard Tapper, se agitaban no obstante para alcanzar una prohibición más amplia. Trabajaban en Roma por que la Santa Sede hiciera presión sobre Felipe II. Pero Felipe II, por lo que se puede ver, no cedió a esta presión, y consultó sistemáticamente al consejo de Brabante, donde Erasmo contaba con defensores decididos, en particular Granvela. La *Apoteosis de Ruard Tapper*, libelo publicado por los erasmistas después de la muerte del canciller (1559), arroja una curiosa luz sobre la batalla trabada en los Países Bajos en torno a la obra de Erasmo.^[2]

Pero Roma, con Paulo IV, no se contentaba ya con cosas a medias. Aun antes de que se promulgase el Índice establecido por su orden, se había notificado a los libreros la decisión que condenaba los libros de Erasmo al fuego. Y si se retrocedió ante la promulgación de la lista que estaba ya impresa, el Índice de 1558, que atenuó un poco sus rigores, mantuvo a Erasmo entre

los autores heréticos *primae classis*, por haber errado en cierto modo *ex professo*, y se condenaban todos sus libros, “aun aquellos que no trataban de religión”. Con este Índice llegó a su culminación la severidad ortodoxa. Ciertos jesuitas, como Nadal y Canisio, lo juzgaron deplorablemente draconiano.^[3] Sabemos que en el colegio de los jesuitas de Nápoles se quemaron muchas obras de Erasmo y especialmente dos o tres ejemplares de los *Adagios*, y que los padres se apresuraron a hacer gestiones para alcanzar autorización de rescatar ese libro tan precioso para la gente de estudio.^[4]

El Índice romano de 1558 no estuvo nunca en vigor en España,^[5] porque la Inquisición española conservaba su independencia en esta materia como en muchas otras. El que Valdés promulgó a fines del verano de 1559 aumentó considerablemente la lista de 1551; en lo que se refiere a Erasmo, no llegó hasta la prohibición total. Un curioso documento nos introduce en el secreto de los trabajos preparatorios de donde salió este Índice. Es un largo memorial del Maestro Francisco Sancho,^[6] profesor de teología en Salamanca, que expone a la Suprema las incertidumbres en que estaba todavía respecto a muchos libros prohibidos por el Índice anterior; la Suprema contesta punto por punto:

Muchos libros hay malos, los cuales tienen pocos errores, como son *Armonía evangélica*, *Phrasis Sacrae Scripturae*, *Methodica Juris*,^[7] *Pomponio Mela* con comento de Vadiano, *Paradoxa* Leonardi Fuchsii, *Ecclesiastes* Erasmi y otros semejantes, los cuales, en lo demás, quitados los pocos errores que tienen, son tenidos por libros provechosos y curiosos. Y por eso son deseados de muchos, y quieren saber si se les podrán permitir quitados los dichos errores.

La Suprema mantiene su prohibición sin reservas. Otros autores, sin estar prohibidos con sus nombres, podían caer bajo el golpe de la prohibición general que abarcaba los libros que tuviesen “algo” contra la fe y la Iglesia: había en este número teólogos o Padres de la Iglesia como Ricardo de Armagh, Durand,

Cayetano, el Maestro de las Sentencias, Orígenes, *Teofilacto*, Tertuliano, Lactancio, escritores de la antigüedad pagana como Luciano, Aristóteles, Platón y Séneca. A este propósito, la Inquisición precisó que sólo el Teofilacto traducido por Ecolampadio o algún otro hereje debía retirarse de la circulación. En general, los “libros de humanidades” prologados y anotados por herejes^[8] como Melanchthon podían devolverse a sus dueños una vez suprimidos prefacios y notas. Algunos pensaban que podían poseer las pocas obras prohibidas de Erasmo si se hallaban incluidas en algún volumen de las obras completas, o que la prohibición de los *Coloquios* no se aplicaba a la edición escolar expurgada, impresa en Portugal con aprobación del Santo Oficio.^[9] Pero en todo el asunto se mantuvieron rigurosamente las disposiciones del Índice de 1551.

La prohibición de las Biblias permanecía, también, regida estrictamente por los edictos anteriores, y, en materia de traducciones de la Biblia en lengua vulgar, la tolerancia se limitaba a las recopilaciones de *Epístolas y Evangelios* litúrgicos y a los libros de *Horas* no especificados por el Índice. Una lista de los libros condenados al fuego por la Suprema el 2 de enero de 1558^[10] muestra que por estos días las prohibiciones nuevas se dirigen sobre todo contra las impresiones ginebrinas introducidas clandestinamente en Sevilla y contra algunos libros del Doctor Constantino. El único libro de Erasmo que figura en ella es el *Ecclesiastes*. En cambio, se observa una traducción española de las *Antigüedades judaicas* de Josefo,^[11] el *De inventoriis* de Polidoro Virgilio y el *Chronicon* de Carión se condenan tanto en latín como en romance.

En el Índice de 1559, la prohibición toma una amplitud muy diversa. Se extiende, como ya hemos visto, hasta Luis de Granada, el Beato Juan de Ávila y San Francisco de Borja. Comprende las traducciones españolas de Taulero, de Serafino de Fermo y del *Comentario* de Savonarola sobre el *Pater Noster*,

y unos manuales de comunión frecuente, persiguiéndose con especial rigor la espiritualidad del beneficio de Jesucristo. En su decidida reacción contra los libros de espiritualidad en lengua vulgar, sobre todo cuando se apoyan en el texto de la Escritura, el nuevo Índice prohíbe hasta las recopilaciones de *Epístolas y Evangelios* litúrgicos, hasta la traducción de la *Cristiada* del obispo Girolamo Vida, hasta las poesías devotas de Jorge de Montemayor.^[12]

No se puede menos de admirar, en estas condiciones, la moderación relativa con que se trató la obra de Erasmo. Los libros prohibidos en latín y en romance son la *Moria*, los *Coloquios*, el *Modus orandi*, la *Exomologesis*, el *Enchiridion*, la *Lingua*. Algunos se prohíben sólo en español: tal es el caso de los comentarios sobre el *Pater Noster* y sobre los salmos *Beatus vir* y *Cum invocarem*.^[13] Tal es también, detalle muy notable, el caso de la *Paraclesis* y de los *Silenos de Alcibiades*. Las obras no traducidas que se prohíben en lengua latina son bastante pocas: el *Ecclesiastes*, prohibido desde 1551, el *Catechismus*, la *Epitome Colloquiorum*, el prefacio a las *Obras de San Hilario*, discutido antaño en Valladolid, el *De sarcienda Ecclesiae concordia*, cuyas tendencias irénicas no eran seguramente actuales, la *Christiani matrimonii institutio*, la *Epístola de interdicto esu carnum*, la *Censura super tertiam regulam Augustini* y la *Ratio sive Methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*. Si se añaden a esto dos obras de polémica antierasmiana, la traducción española del libro del Príncipe de Carpi y la *Dulcoratio* de Carvajal, se tendrá todo aquello que, en el terrible Índice de Valdés, concierne a Erasmo: la *Defensio* de Alonso Enríquez, prohibida por el Índice de Paulo IV,^[14] no figura siquiera aquí. Un punto capital era seguramente la prohibición del *Enchiridion*, manual por excelencia del cristianismo en espíritu, libro al cual los religiosos espirituales habían perdonado el *Monachatus non est pietas*, concordes como estaban con él acerca de lo esencial de la piedad.

Sin embargo, por omisión tal vez, se dejaban circular aun en lengua vulgar expresiones tan típicas de la piedad erasmiana como la *Praeparatio mortis* y el *Sermón del niño Jesús*, sin hablar de los opúsculos morales traducidos por Cordero^[15] y de los *Apo-tegmas*. Por otra parte, la prohibición lanzada contra las obras latinas lastimaba bastante poco a éstas. Erasmo se repitió tanto, y es a tal punto un mismo pensamiento el que inspira todos sus libros, que su obra no quedaba gravemente mutilada para el público de los clérigos. No solamente el *Antibarbarorum liber*, sino también los *Adagios* quedaban en manos de los humanistas españoles, más afortunados que sus colegas de Italia. Palmyreno exclamaba: “Dios le dé mucha vida al Inquisidor Mayor que ha sido en ese y otros libros más liberal con los estudiosos que no el Papa, porque si los *Adagios* de Erasmo nos quitaran, como el Papa quería en su catálogo, bien teníamos que sudar”.^[16] Sobre todo, el pensamiento religioso de Erasmo permanecía fácilmente accesible en toda su obra de comentador del Nuevo Testamento —el *Novum Instrumentum* con la *Paraclesis* y todas las *Paráfrasis*^[17]—, en sus muchas obras polémicas —*Apologías*, *De libero arbitrio*, *Hyperaspistes*— y en su correspondencia. Y hasta se dejaban pasar obras en otro tiempo reputadas como peligrosas, como el *Encomium matrimonii*.

El Índice de Valdés, no cabe duda, modifica de manera profunda las condiciones de la vida espiritual española.^[18] Pero, al menos en el punto preciso que nos ocupa, obra menos por la extensión de sus prohibiciones que por el rigor nuevo con que se empeña en hacerlas respetar. El Inquisidor General ha alcanzado sin trabajo del Papa un breve que anula las dispensas de que gozaban gran número de teólogos.^[19] La posesión de los libros prohibidos se hace un delito sin excusa, y su búsqueda se organiza metódicamente. A partir del otoño de 1558^[20] la imprenta y la librería se someten a normas severas. Importar libros en lengua española sin real permiso es un crimen que se puede

castigar con la muerte y la confiscación de los bienes. Los libros destinados a la impresión deben tener una “licencia”, y los ejemplares impresos no pueden ponerse a la venta sino después de una rigurosa confrontación con el manuscrito revisado y apostillado en cada página. Hasta se ha previsto el caso de las copias que corren a escondidas: queda prohibido a quienquiera “que tenga ni comunique ni confiera ni publique a otro libro ni obra nueva de mano que sea de materias de doctrina de Sagrada Escritura y de cosas concernientes a la religión de nuestra santa fee católica”, so pena de muerte y confiscación de bienes. Los arzobispos, obispos y prelados quedan encargados de organizar, con ayuda del brazo secular, la inspección de las librerías y bibliotecas, públicas o privadas, eclesiásticas o seglares. Las universidades tienen que concurrir a esta inspección:^[21] en particular, una veintena de estudiantes se reparten la tarea de visitar las librerías. Las hogueras prendidas en Sevilla y en Valladolid dan gran fuerza a las nuevas prohibiciones.

No es esto todo. Se diría que España entera se congrega tras una especie de cordón sanitario para salvarse de alguna terrible epidemia. Cuando Felipe II, hacia el 1.º de julio de 1559, se decide a salir de Flandes y encaminarse a la Península, no quiere dejar en pos de sí súbditos españoles expuestos al contagio de la herejía. Encarga a su confesor, Fr. Bernardo de Fresneda, de notificar a todos los que estudian en Lovaina la orden de regresar a España en un plazo de cuatro meses: cada uno de ellos tendrá que hacer consignar por testigos su vuelta a España, donde ha de levantar acta del hecho la Inquisición en cuya jurisdicción se encuentren, sin duda para quedar así sometidos a una vigilancia especial como presuntos “portadores de gérmenes”. Monseñor de Arras, el hijo de Gran vela, cuidará de que ninguno de ellos se quede en los Países Bajos, donde ya fermenta la rebelión.^[22]

Pero el régimen de terror instituido por Paulo IV en Roma y por Valdés en España no podía mantenerse por mucho tiempo en el mismo grado de rigor. A Paulo IV sucede Pío IV, y en seguida Pío V: éste es el antiguo Inquisidor Ghisleri, a quien el terrible Caraffa juzgaba demasiado bondadoso. El Cardenal Espinosa sucede a Valdés (1566). Los humanistas y los espirituales respiran. El Índice del Concilio de Trento, promulgado por Pío IV, es bastante clemente con la obra de Erasmo: sólo hay prohibición absoluta contra los *Coloquios*, la *Moria*, la *Lingua*, la *Christiani matrimonii institutio*, el *De interdicto esu carniuum* y la traducción italiana de la *Paráfrasis de San Mateo*. Muy pronto iba a aparecer, bajo el cuidado del impresor pontificio Paulo Manucio, una edición expurgada de los *Adagios*. Todas las otras obras que tratan de cuestiones religiosas no se prohibían sino provisionalmente, mientras se hacía la expurgación a que las sometería la Facultad de Teología de París o la de Lovaina.^[23]

La violencia de la rebelión de los Países Bajos, los rápidos progresos que aquí hacía el calvinismo, convertían a Lovaina y Amberes, por fuerza de las circunstancias, en baluartes del catolicismo, baluartes que Felipe II no dejó por mucho tiempo desprovistos de españoles. Ya hablaremos del papel que tuvo Arias Montano en la publicación de la Biblia Poliglota de Amberes. Este gran sabio nos interesa ahora por otros servicios que prestó por este mismo tiempo a la causa católica en los Países Bajos. El Duque de Alba le concedió vara alta para la expurgación de los muchos libros que, como los de Erasmo, se reconocían parcialmente utilizables. Ya en 1569 aparecía en las prensas de Plantin un índice de los libros prohibidos, en cuya redacción había tenido parte importante Arias Montano. La expurgación era un quehacer minucioso. Debía ser tal, que permitiera poner en manos de los teólogos “las obras de San Agustín y San Jerónimo y Tertuliano y otros autores graves” cuyas ediciones se habían hecho sospechosas a causa de las notas. Montano hizo que el

Duque de Alba aprobase un plan que repartía el trabajo entre un centenar de teólogos: la coordinación quedaba asegurada por un colegio de censores presidido por el Obispo de Amberes y en cuyo seno Arias Montano representaba al Rey. Al cabo de dos meses de reuniones que duraban desde la madrugada hasta mediodía y desde las dos de la tarde hasta el anochecer, se logró imprimir, en los talleres de Plantin, el *Index expurgatorius librorum qui hoc saeculo prodierunt* (Amberes, 1571): este libro no se pondría a la venta, sino que se distribuiría entre los expurgadores. Montano estaba no poco orgulloso de esta obra, que se anticipaba a las listas expurgatorias que entonces se preparaban en Roma, y que podía influir favorablemente en ellas:

El Índice que Su Excelencia ha mandado hacer no hará daño a los Cardenales y Doctores que en Roma tienen este cargo, porque antes les dará luz para que vean todos los lugares que ofenden en aquellos libros de Erasmo y de Munstero, y podrá ser que viéndolos tan bien repurgados dejen estos autores con los demás, y si no los dejarren, o los quitarren del todo, a lo menos este provecho habrá hecho el Duque, que de aquí a que salga el edito del Papa, andarán aquellos auctores repurgados, y los que los leyeren no ternán lo malo en ellos, y aprovecharse han de lo bueno.^[24]

Arias Montano confesaba en una carta a Ovando: “Los que más nos han dado que hacer han sido, entre los teólogos, Erasmo, y entre los juristas, Carolo Molineo [Charles du Moulin]”.^[25] La expurgación de las obras de Erasmo, en efecto, constituía al final del Índice una especie de apéndice de veintitrés páginas. En este punto, el colegio de los censores había tomado como base la censura de Hentenius, revisándola cuidadosamente. Los tijeretazos eran muchísimos, tanto más cuanto que se había querido salvar mayor número de obras de la supresión total. El *Enchiridion* quedaba a salvo con cuatro mutilaciones, una sola de importancia: se sacrificaba la célebre página acerca del judaísmo de las ceremonias y el final de la Regla V. La *Exomologesis*, el *Ecclesiastes*, el *Modus orandi*, la *Ratio verae theologiae*, los *Adagios* sufrían buen número de amputaciones. La *Paraclesis*, por el contrario, tenía la misma suerte que los *Coloquios*, la *Mo-*

ria, la *Lingua* y la *Christiani matrimonii institutio*: se suprimía por completo.

Arias Montano se esforzaba en “salvar de Erasmo lo que fuere posible”.^[26] En este esfuerzo había tenido en cuenta los cánones del Concilio, utilizando toda la amplitud que el Índice de Trento dejaba para la expurgación de los libros peligrosos. Se adivina que esta gran inteligencia, formada en el medio erasmista de Alcalá, conservaba una secreta afición por muchos de los libros que censuraba. ¿Quién sabe si no reclamó para sí la vigilancia de esta tarea, temeroso de que la hiciesen manos no tan liberales como las suyas? Pero Arias Montano no es toda España. En su puesto avanzado de los Países Bajos, robustecido con la confianza del Duque de Alba y la amistad de Christophe Plantin, el sabio enviado real ejerce un poder espiritual sin lazos con la Inquisición española. Tiene ésta su específica inercia, que no se deja mover por iniciativas oficiosas como el inventario de los errores de Erasmo elaborado por el franciscano Fr. Antonio Ruvo,^[27] y tampoco cede con facilidad a las influencias de fuera. Así como en 1559 la Inquisición de España no había llegado, ni con mucho, a los rigores erasmófobos del Índice de Paulo IV, así tampoco basta que Pío IV promulgue el Índice de Trento (1564) para que revise las prohibiciones lanzadas en sus edictos; ni bastará que Sixto V (1590) abrace de nuevo la erasmofobia más radical para que España lo siga por este camino. En 1583 y 1584 el Inquisidor General Quiroga publica el primer Índice español completado con un índice expurgatorio: el *Modus orandi*, la *Exomologesis*, el *Enchiridion*, el *Ecclesiastes*, la *Expositio Symboli* siguieron figurando en el catálogo de los libros terminantemente prohibidos, y en el mismo se incluyeron los Adagios, con excepción de las ediciones expurgadas por Paulo Manucio.^[28] Habrá que llegar a 1612 para que esto cambie. El Índice de Sandoval, ampliamente expurgatorio, se inspirará en fin de cuentas en el trabajo de Arias Montano por lo que atañe al

Enchiridion, la *Exomologesis*, el *Ecclesiastes*, la *Methodus*, la *Expositio Symboli*, la *Praeparatio ad mortem*. Agrava la expurgación en lo que se refiere al *Modus orandi* y a la *Correspondencia*. Expurga la *Querela pacis* y el *De immensa Dei misericordia*, libros en que Montano no había encontrado nada que suprimir.^[29] Estas precauciones eran ya bastante superfluas, puesto que el erasmismo no era casi más que un recuerdo.

En resumidas cuentas, asistimos, en el curso del medio siglo que sigue al Índice de 1559, a una desaparición gradual del nombre de Erasmo, si no de su pensamiento.^[30] En efecto, no toda su herencia cae en la sombra. Pero pasa al rango de los autores a quienes nunca se cita. Nada más típico, a este propósito, que la precaución tomada por Azpilcueta cuando se resuelve a publicar en latín su vigoroso *Comento en romance* sobre la oración: Erasmo, trátase del *Modus orandi*, discutido por el Doctor Navarro, o de los *Adagios*, alabados por él, queda relegado a un vago anonimato: se hace *quidam*.^[31]

IV

Cano, que juzgaba quizá con menos severidad el erasmismo que el “iluminismo” de los apóstoles de la oración, había asignado a Erasmo su lugar en la zona peligrosa que rodea la herejía propiamente dicha. Desde hacía mucho tiempo se habían suspendido los infructuosos esfuerzos para hacer caer a Erasmo bajo los anatemas lanzados contra Lutero. Ya no eran posibles, por otra parte, las incertidumbres de un Alonso de Castro. En este punto, como en tantos otros, el *De locis theologicis* de Cano señala el coronamiento de los esfuerzos de hombres como Carvajal, Castro y Martín Pérez de Ayala, e inaugura una nueva era en la definición de la ortodoxia.

Hay, dice Cano,^[1] proposiciones que, sin derrumbar el edificio de la fe, lo sacuden; son erróneas y vecinas de la herejía: tales los ataques contra la legitimidad de las órdenes mendicantes.

Otras hay que tienen un “sabor” de herejía sin ser abiertamente heréticas; no pueden explicarse católicamente. “Proposiciones de este género abundan en Erasmo, en Juan Carión y en otros escritores de este siglo”. Afirmar, por ejemplo, que es ridículo pasear el Santísimo Sacramento en procesión solemne, es cosa que huele a luteranismo y a la cual no se puede dar ninguna interpretación piadosa. Hay otras proposiciones que son malsonantes u “ofensivas de las orejas pías”. Cano sabe muy bien que no hay que abusar de estas calificaciones: como la época de Cristo, dice, “nuestro tiempo tiene sus fariseos, sus turbas groseras, sus multitudes embrutecidas por falsas opiniones, y finalmente cierto número de discípulos a quienes parece muy dura la palabra de la verdad. Si condenáis los abusos que pululan en el culto y el adorno de las imágenes, en la fundación de capillas, iglesias, monasterios, sepulcros y misas perpetuas; si afirmáis que en semejante materia se tiene en más algunas veces —y aun demasiado a menudo— la vanidad que la religión, y se honra más al Demonio que a Cristo, estas personas dirán tal vez que estáis penetrados de opiniones luteranas y que habláis un lenguaje intolerable”. No corresponde a la multitud decidir si una opinión es malsonante: hace falta en esto un espíritu teológico, prudente y piadoso. Cano enumera buen número de proposiciones que ofenden a las orejas pías; una de ellas es el *Monachus non est pietas*. Otras proposiciones hay que se califican mejor de temerarias, y en este número se ponen aquellas que se lanzan para contradecir decisiones de alguna Universidad famosa: los artículos parisienses, sin ser artículos de fe, tiene derecho al respeto. Otras, por último, pueden llamarse escandalosas, no en el sentido vulgar que las confunde con las malsonantes, sino en el sentido preciso de “propias para hacer caer a los flacos”. Por ejemplo, la enumeración, en que se complacía Erasmo, de los inconvenientes de la confesión auricular. O bien esas fábulas in-

ventadas y aun esos relatos verídicos que suponen o descubren en los frailes vicios ocultos.

Ya Ignacio de Loyola había añadido a sus *Ejercicios* (1548) unas *Regulae ad orthodoxe sentiendum*, donde ponía entre los criterios de ortodoxia la adhesión sin reservas a todas las instituciones que el erasmismo había sacudido.^[2] Poco después de la publicación del *De locis theologicis*, los decretos del Concilio vinieron a dar la más solemne sanción a estos esfuerzos de restauración. El Concilio había lanzado anatema contra todo aquel que negara que la confesión sacramental fuese “de derecho divino”, ya sea en su institución, ya en su lazo necesario con la salvación;^[3] contra “cualquiera que diga que el estado de matrimonio es preferible al estado de virginidad o de celibato”;^[4] la invocación de los santos, la veneración de sus reliquias, el culto de las imágenes, todo esto se había definido^[5] en términos que seguramente no hubiera aceptado Erasmo con mucha facilidad; pero todo el edificio de la devoción ceremonial, si se limpiaba debidamente, quedaba consolidado por siglos. Y, al declararse la Vulgata el único texto autentico de la Biblia para todos los usos públicos,^[6] la piedad de los humanistas y de sus discípulos debía abstenerse en adelante de escrutar públicamente las Escrituras en los textos originales o en las versiones modernas.

La atmósfera se iba haciendo casi irrespirable para los hombres que representaban el espíritu erasmista en toda su amplitud, en su aspiración a la interioridad al mismo tiempo que en sus tendencias críticas, en sil amor por San Pablo lo mismo que en su afición a Luciano. El cambio de clima a que aludíamos es fatal para esta forma del humanismo. Ya en 1584 se podía observar en la correspondencia del Inquisidor de Zaragoza una advertencia como esta: “Vuestra Señoría Reverendísima crea que entre letrados que se precian de muy latinos o griegos y de grandes librerías hay libros sospechosos, y quien estos tiene no está católico”.^[7] Varios años antes que la Inquisición lanzara sus

persecuciones contra los “luteranos” de España, un helenista como Pedro Juan Núñez se ve reducido a gemir ante la sospecha de que es víctima el humanismo crítico: “Y lo peor es desto que querrían que nadie se aficionase a estas letras humanas, por los peligros, como ellos pretenden, que en ellas hay de, como emienda el humanista un lugar de Cicerón, así emendar uno de la Escritura, y diciendo mal de comentadores de Aristóteles, que hará lo mismo de los Doctores de la Iglesia”.^[8]

La Inquisición, en 1558 y en los años siguientes, persigue a un mismo tiempo humanismo y “luteranismo” con rigor mucho más severo que en la época del proceso de Vergara. Desgraciadamente esta nueva persecución nos es peor conocida aún que la represión de 1533. Recientemente hemos encontrado un documento extraviado que demuestra que el Abad de Valladolid Don Alonso Enríquez, uno de los supervivientes de la época heroica del erasmismo, fue perseguido por la Inquisición de Toledo junto con varios pajes o criados de su casa.^[9] Su proceso ha desaparecido, y probablemente ha ocurrido lo mismo con muchos otros. Uno de los raros documentos que ilustran acerca de las tribulaciones del erasmismo en esta época tan cruel es el proceso del valenciano Jerónimo Conqués,^[10] amigo de Pedro Juan Núñez.

Conqués, aunque no había recibido más que las órdenes menores, disfrutaba de una prebenda en la catedral de Valencia. Era un eclesiástico del linaje de López de Cortegana, Vergara y Constantino. Fue aprehendido el 10 de marzo de 1563. Lo mismo que el teólogo sardo Sigismundo Arquer, estaba comprometido por su amistad y su correspondencia con Don Gaspar Centellas, noble valenciano acusado por esos días de luteranismo. Centellas es uno de aquellos que prefieren el suplicio a renegar de su fe. Fue quemado el 17 de septiembre de 1564.^[11] No menos iluminada era la fe de Arquer: esto se siente cuando se leen sus cartas. Entre sus papeles se encontraron poesías de-

votas corregidas de su puño y letra, en las cuales se canta el martirio como la verdadera imitación de Jesucristo. También él murió en la hoguera después de un largo proceso interrumpido por dos evasiones.^[12]

Mosén Conqués no es un hereje de ese temple. Pero es un espíritu libre, ávido de saber. Vástago de una familia de mercaderes, “ha estudiado, fuera de Leyes y Cánones, todo lo que se ha podido estudiar en Universidad, siempre en Valencia”: gramática, retórica, lenguas, dialéctica, teología tomista, escotista y nominalista, teología positiva, matemáticas, astronomía judicial, cosmografía, medicina. El Doctor Ximeno, médico, es a la vez uno de sus maestros de retórica y su guía en el estudio de la geometría de Euclides. Otro médico, el Doctor Pere Jaume, su profesor de anatomía y de materia médica, es también uno de sus maestros de griego. Ha cursado hebreo con “el Maestro Munyoz” y el Doctor Ferruz. Ha aprendido siríaco por sí solo.

[13]

Sus cartas a Don Gaspar Centellas, escalonadas entre 1554 y 1562, son el principal fundamento de la acusación que pesa sobre él. Estas cartas nos introducen muy en lo hondo del espíritu humanista español de la época. Conqués, por su situación en Valencia, era un correspondiente precioso para el gentilhomme retirado entonces en Pedralba. Le daba noticias de la gran ciudad y del ancho mundo. Y, además, estaba al acecho de todas las novedades que anunciaban las librerías de París y Basilea: le servía de intermediario en sus compras. Las listas que le comunica son del más extraordinario interés. Pausanias y Paulo Jovio se codean en ellas con Clemente de Alejandría y con Taulero, y también, detalle significativo, con el *Antididagma* de Juan Gropper, el célebre canónigo erasmista. La exégesis bíblica ocupa en ellas un lugar importantísimo. En una lista de libros importados de Lyon en 1556 por mediación de cierto Maestro Cautín, “componedor músico”, Erasmo está representado por el *De libe-*

ro arbitrio y el *Hyperaspistes*; y Conqués espera también el *Pantagruel*, libro francés, con el cual, dice a Centellas, creo que se holgará si allega en mi poder”.^[14] Ya se ve cuán variadas son las curiosidades de estos humanistas a quienes el nuevo Índice de 1559 va a someter a tan rudas privaciones.

Durante algunos años Conqués ha jugado con la prohibición. Queriendo conseguir para su amigo el comentario de Artopaeus sobre el Salterio, que le parece el mejor de todos, hace que el librero se lo deje en diez sueldos, diciéndole “que se lo haría prohibir y no era autor seguro”.^[15] En agosto de 1559 Don Gaspar se alarma por el anuncio de una nueva reglamentación más severa: Conqués lo tranquiliza y lo exhorta a reconfortar y recrear su espíritu con tan “buenos amigos y consoladores” como son los libros.^[16] Después de la publicación del Índice de Valdés, entrega los volúmenes prohibidos, pero se guarda mucho de hacer alarde de celo entregando a la Inquisición los que son dudosos. ¿Para qué privarse tan pronto del *Nuevo Testamento* de Clario, libro que no se le devolverá si tiene la imprudencia de entregarlo?^[17] Hasta olvida que posee el de Robert Estienne.^[18] Se encuentra entre sus papeles, cuando se le arresta, un cuaderno lleno de extractos del *Ecclesiastes* de Erasmo, junto con algunos folios arrancados del ejemplar que anteriormente había llevado a la Inquisición al mismo tiempo que los *Coloquios*; él se justifica diciendo que aquello parecía admisible a teólogos tan ortodoxos como Salaya. Confiesa haber tomado libertades semejantes con el Índice en lo que atañe a libros de Erasmo Sarcerio, de Hermann Bodius, de Münster, de Artopaeus y de Dolel. Ha contravenido igualmente las prohibiciones del “catálogo de 1560” guardando en su poder una traducción valenciana que él mismo había hecho del libro de Job, y que estaba a punto de publicar cuando se prohibieron las traducciones de la Biblia en lengua vulgar.^[19] Aprenderá, a su costa, que la Inquisición exige una estricta obediencia de las reglas que promulga.

Conqués es erasmista, más aún que por su afición a la exégesis, por su piedad anticeremonial con moderación. Se rebela contra el abuso supersticioso de los cirios el día de difuntos.^[20] Colabora con Don Gaspar Centellas en curar a Don Francisco Fenollet de la devoción del rosario, consiguiéndole un breviario:

Es bien, dice, qu'estas cuentas moriscas no parezcan en los cristianos a la vista de los hombres que poco saben, y así perderse ha la devoción del avenus, azabeja y otros géneros de madera de que se hacen, y quedará el espíritu más atento y desocupado y encendido en la spiritual devoción.^[21]

Cambia con Don Gaspar hermosas citas de los Padres de la Iglesia y se maravilla de cuán acertadas son para los tiempos presentes. Acumula textos de San Jerónimo contra “las supersticiones judaicas y nuestras”: los ornamentos que agradan a Dios no son las filacterias, sino la prudencia, la justicia, la templanza y la fortaleza. Los fariseos escribían el decálogo en tiras de pergamino con que se ceñían la frente, en vez de llevar en su corazón los divinos preceptos: “Los armarios y arcas contienen los libros y no tienen conocimiento de Dios. Entre nosotros hacen los mismo unas supersticiosas mujercillas con pequeños Evangelios y un *Lignum crucis*...”. Y añade Conqués, triunfante: “¡Esto no lo dice Hierónimo Conqués, mas el sancto Doctor de la universal Iglesia!”.

Los ornamentos y ceremonias santas son útiles, dice también a Don Gaspar, y ningún hombre de buen sentido las rechaza si son comprendidas y observadas según el espíritu. Pero sin esto se les tiene por obras de muerte, porque entonces no justifican ni sirven de nada, puesto que solamente se ofrecen para que las miren los hombres. Santa institución es la Iglesia, pero detestable es el abuso de los eclesiásticos, contra el cual nos rebelábamos hace un momento.^[22]

Conqués se siente en desacuerdo con el medio eclesiástico de Valencia, sospechoso a los Inquisidores, a quienes él llama “sátrapas”.^[23] Se vuelve a encontrar en sus cartas la vena de las *Epistolae obscurorum virorum* cuando habla de los majestuosos

teólogos que ocupan los lugares más pomposos, y en particular de Joan de Salaya, “Doctor Parisiensis” que tiene que ser “secretario de Dios, si Dios le tiene”.^[24] Se divierte extraordinariamente con la comedia representada por una posesa que da pasto a la crónica local, comedia bajo la cual se esconde un asunto de herencia. La Inquisición ha nombrado a Salaya para exorcizar al alma o demonio que habita en esa mujer, y él cumple concienzudamente su misión, mientras Conqués, que sospecha la farsa de la posesa, aconseja en vano curarla con azotes.

Uno de los temas predilectos de sus cartas es la solemne y presuntuosa necesidad de los predicadores más admirados en Valencia, el Maestro Sabater^[25] y el Maestro Lluniela. Nos sentimos tentados a creerlo cuando dice a los Inquisidores que ha pensado escribir un tratado de predicación, y que para este objeto ha conservado tan copiosos extractos del *Ecclesiastes* de Erasmo. Concede la misma importancia que Erasmo a la reforma del púlpito. Un domingo de enero de 1556 se encuentra en el coro de la catedral al lado de un canónigo y cuatro maestros en teología que critican el sermón del día, porque el predicador lo ha hecho tomando como tema un evangelio que no es el de la misa. Conqués, sin saber de qué se trata, los interrumpe con vehemencia: “Válame Jesucristo, que se scandalizan Vuestras Reverencias de haber predicado otro evangelio que hoy ha cantado la Iglesia, ¿y no os scandalizáis de las fábulas y cuentos que decís vosotros cada día en el púlpito? Que un mesmo autor hizo el un evangelio y el otro, el cual no es autor de vuestras predicaciones”. Sus interlocutores se quedan con la boca abierta.^[26] El año siguiente, en la fiesta de la Encarnación, el Maestro Sabater predica en Santa Catalina y comenta el descendimiento de Dios a la tierra empleando el lenguaje de la danza: “Dios, dice, bailó ese día una *baixa*; hizo cinco *seguits*; los *seguits* no son pasos, y estos pasos se designan claramente con las palabras que canta la santa Iglesia: *passus sub Pontio Pilato*”. Le cuesta mucho trabajo

a Conques desengañar a una devota que regresa encantada del sermón. “Ella quedó algo scandalizada, dice, y yo me di muy poco, porque siempre me tuve al Evangelio y a Jesucristo”. El día de San José asiste a un sermón de Lluniela, que celebra la virginidad del esposo de María: “Luchó Sant Josef con la muerte a brazo partido, dijo el predicador, e hizo parar la muerte y no pudo pasar adelante porque era virgen muerto y no quedaban hijos en quien pasase”. Y como el vecino de Conqués, gran admirador de Lluniela, juzga que ha hablado “divinamente”, nuestro erasmista responde colérico: “Antes muy bestialmente. ¿No veis que honra a las stériles y a las bestias en decir que el virgen empide que la muerte no pase adelante?”. Y como el pobre hombre no lo comprende, se explica: “Si en hacer parar la muerte y que no pase en los descendientes está la honra y gloria de Sant Josef..., muchas mulas hay tan honradas como él porque no tienen descendientes y muchas adúlteras y muchas que viven en mancebía que nunca concibieron y así hicieron parar la muerte”.^[27]

“Desgarraréis esta carta, y la haréis pedacitos, a causa de las blasfemias”...: tal era la recomendación con que terminaba Conqués, en un post-scriptum redactado en latín por mayor prudencia. Desgraciadamente, Don Gaspar había guardado las cartas de su amigo. Sus libertades de lenguaje eran más que suficientes para hacerlo sospechoso de luteranismo, tanto más cuanto que en una de ellas Conqués confesaba: “Pasé muy mozo las obras de Martín Lutero sin saber la prohibición dellas”.^[28]

El acusado se defendió hábilmente. Obtuvo deposiciones favorables de gran número de testigos, entre los cuales hay que señalar a Lorenzo Palmireno, “catredádico de griego en el Estudio General, desta ciudad vecino y morador, casado y de edad de 38 años”. El humanista se hace garante de la ortodoxia de Conqués, a quien “ha visto algunas veces arrimado a su parecer y libre en él, aunque no en cosas de la fe”. Por él sabemos que

nuestro beneficiado no había querido recibir nunca las órdenes mayores “por no ser digno para ello”. Después de dieciocho meses de prisión Conqués fue condenado a abjurar *de vehementi* en un auto de fe, “descalzo, en cuerpo, sin bonete, con una soga al pescuezo y una vela verde en la mano”. Tuvo que sufrir dos años de reclusión en el convento de agustinos de Nuestra Señora del Soto, situado extramuros. Aquí este gran amigo de los libros, este despreciador del rosario hizo penitencia no leyendo más libros que su breviario y una biblia, rezando cada día las tres partes del rosario de Nuestra Señora, o sea ciento cincuenta avemarías y quince padrenuestros. Este escritor de epístolas de tan fácil pluma no debía, durante su reclusión, escribir ni recibir ninguna carta sin licencia de los Inquisidores. Este reformador de la predicación se veía para siempre impedido de subir al púlpito y de recibir las órdenes mayores. El 23 de septiembre de 1566, dos años y un día después de su entrada en Nuestra Señora del Soto, pide su libertad y la obtiene “atendido que ha sido buen penitente”...

Hacer penitencia y callarse... Tal es la suerte reservada a los humanistas que más profundamente habían comprendido la lección de Erasmo, que habían soñado con ser a su vez, para España, maestros de libre juicio y de piedad ilustrada. En Sevilla Juan de Mal Lara ocupaba el cargo de profesor de humanidades que habían ocupado antes de él Nebrija y Núñez Delgado. Admirador de Constantino, había tenido la imprudencia de cantar en verso su elevación a la canonjía magistral. En 1561 circularon por la ciudad ciertas poesías heréticas. Mal Lara, sospechoso de ser su autor, fue echado a la cárcel inquisitorial de Triana, donde se le tuvo encerrado varios meses.^[29] Esta dolorosa aventura lo hizo circunspecto. Su obra literaria, con ser tan vasta y diversa,^[30] permaneció en gran parte inédita. El único libro de Mal Lara que permite apreciar sus talentos, tan ponderados por los contemporáneos, es su *Philosophia vulgar*, recopilación de

refranes españoles glosados con la abundancia y variedad a que debían su éxito los comentarios de Erasmo sobre los *Adagios*. Mal Lara no cita el nombre de Erasmo sino con prudencia suma, aun en las páginas en que lo pone ampliamente a contribución, como son los *Preámbulos* de su libro, “programa elocuente de folklore”.^[31]

En 1569 los funerales de Isabel de Valois daban al Maestro Juan López de Hoyos, catedrático de humanidades de la villa de Madrid, ocasión de publicar una *Relación* que es el primer libro en que el nombre de Cervantes aparece en letras de molde: en efecto, López de Hoyos incluye en ella varias poesías de circunstancias escritas por Miguel de Cervantes, su “amado y caro discípulo”, en particular una elegía sobre la muerte de la Reina dirigida al Cardenal Don Diego de Espinosa “en nombre de todo el Estudio”. Nuestro humanista había recibido hacía poco el cargo de este Estudio. Compone una hermosa epístola al Ayuntamiento para alabar a Madrid y asegurar su afecto a sus conciudadanos, afecto que divide entre el colegio en que enseña humanidades y los púlpitos de las iglesias en que explica el Evangelio. Ahora bien, escuchemos cómo aduce a Erasmo^[32] a propósito de la importancia capital de la enseñanza para el progreso cultural y moral:

Sólo una cosa diré: que entre todos los dichos de los filósofos recopilados por Erasmo Roterodamo, en un libro que llamó *Antibarbarorum* (que quiere decir libro contra bárbaros), hallo yo que reprehende a los que tienen el gobierno de la República dos cosas: la primera, los que consienten malos vinos, porque éstos corrompen y dañan los cuerpos humanos, y con sus adobos engendran piedra y dolor de ijada y otras muchas indisposiciones, de adonde se viene a destruir la salud de la República y acortarse la vida de los hombres. El segundo yerro es de los que consienten en sus repúblicas malos preceptores, porque éstos destruyen y corrompen las buenas costumbres de los ánimos tiernos de sus discípulos. Y no solamente se pierde el tiempo y la hacienda, pero que tan habituado a vicios el estudiante, que, en breve tiempo, de ruin niño va a vicioso mancebo, y de ahí sube poco a poco a ser verdugo de sus padres con justo juicio y premisión de Dios. Pues un labrador rústico, para encargar un par de mulas y su carro a quien se le administre, le busca con toda diligencia que sea discreto, cuidadoso, honesto, diligente y ejercitado en aquel negocio, y con ser im-

portancia de doscientos ducados, cuando mucho, se pone este cuidado; y para dar ayo o maestro a un príncipe, para criar un caballero, para ser preceptor, y, por mejor decir, padre universal de la República, *cualquier cosa basta*.

Con esta fórmula anodina reemplaza López de Hoyos las pullas del *Antibarbarorum liber* contra los πτωχοτύραννοι, contra los frailes ignorantes y presuntuosos que las órdenes mendicantes suministran como preceptores a los grandes de la tierra. Pero hay algo mejor: en vano se buscaría en el libro aducido la comparación con los malhechores públicos que adulteran el vino. Por el contrario, Erasmo habló de esos hombres nefastos, en los mismos duros términos que emplea López de Hoyos, en un pasaje de su *Exomologesis*. ¿Será esto simple falla de memoria del humanista madrileño? En ese caso se acomoda providencialmente a las prohibiciones del Índice, puesto que el *Antibarbarorum liber* se toleraba en España, al paso que la *Exomologesis* era libro prohibido. Así el erasmismo embota su punta y toma sus precauciones ante la policía espiritual.

Corría sin embargo, por el mundo de los humanistas y de sus discípulos, un dicho siempre vivo: “Quien dice mal de Erasmo o es fraile o es asno”. Los que habían conocido tiempos de mayor libertad no perdían ocasión de repetirlo. Era fatal que, en las Universidades, la enseñanza de algunos ancianos testigos de aquellos buenos tiempos causara un poco de escándalo por ciertas audacias de juicio y de palabra. Tal es la explicación de los procesos que, treinta años después de la fundación del Colegio Trilingüe de Salamanca, turbaron la vejez de Francisco Sánchez de las Brozas, el Brocense.^[33] Éste, clérigo laico y casado, como Mal Lara, era mero profesor de humanidades clásicas. Si tenía en común con su colega el hebraísta Martín Martínez ciertos rasgos de espíritu crítico y antiescolástico, era ajeno al movimiento biblista. Pero había conservado, de sus primeros estudios,^[34] algunos conocimientos de teología. Y había permanecido siempre fiel a la teología de Erasmo.

Su primer proceso, en 1584, lo provocaron unas ocurrencias lanzadas ante sus discípulos, algunos de los cuales eran sacerdotes, con ocasión de ciertas “cédulas” o preguntas por escrito que proponían al maestro algunos oyentes del curso. El 21 de diciembre de 1583, mientras daba en su casa la lección de Plinio ante unos veinte estudiantes, uno de éstos “le echó” una cédula a propósito de la representación de la circuncisión del Señor que se hacía en la catedral de Salamanca. Espectáculo magnífico para el populacho: San Simeón en persona, con su mitra en la cabeza y su cuchillo en la mano, realizando la sangrienta ceremonia entre una multitud de sacerdotes y levitas portadores de cirios, al son de tambores y campanillas... Pero ¿qué pensaba el maestro de todo eso? El maestro se encogió de hombros. ¿En qué lugar dice el Evangelio que Cristo haya sido circuncidado por San Simeón? Admitamos que Nuestra Señora lo circuncidó sencillamente en su casa, y no hablemos más del asunto... Pero era una buena ocasión, para Francisco Sánchez, de decir todo lo que pensaba de esa ingenua imaginería que se superpone audazmente a la tradición evangélica. ¿A qué viene esta multitud de imágenes? En el fondo, la Iglesia las mantiene únicamente para llevar la contra al luteranismo que las suprime; ha dado ya señales de su próxima supresión al prohibir las imágenes vestidas; y por cierto que algunas tenían túnicas muy poco castas, parecidas a los vestidos que usan las ramera. Pero el día de Corpus las imágenes se llevan en procesión por las calles, y los bobos se arrodillan al paso de santos y santas que “son un poco de palo y yeso”. ¿Sabe Dios, por otra parte, qué equívocos son a menudo el origen de las leyendas hagiográficas! La historia de las once mil vírgenes es, con toda evidencia, una de esas absurdas leyendas: una *M.*, abreviatura de *Martyres*, se tomó sin duda por abreviatura de *Mille*.^[35]

El Brocense era un gran aficionado a estos pequeños excursos críticos. Otro día,^[36] un estudiante le había echado una cédula a

propósito de la imagen de Santa Lucía, a quien se representa con sus ojos en la mano: ¿se los habían sacado, o bien se los había arrancado ella? El anciano maestro se había desbocado una vez más contra los pintores que pintan todo como se les ocurre. La leyenda del martirio de Santa Lucía, explica, nació seguramente de que su nombre, derivado del verbo *lucere*, la había designado al culto popular como abogada de los ojos. Pero ¿por qué asombrarse, si la iconografía^[37] hace lo que le viene en gana con los mismos Evangelios, si representa al Niño desnudo en el pesebre, si pone a los Magos con coronas de reyes, si los pinta ante Cristo recién nacido, siendo así que vinieron a adorarlo dos años después, cuando el Niño “andaría jugando a la chueca con los otros muchachos”? El Brocense no deja escapar ocasión de tronar contra la ingenua idolatría que tiene en más las imágenes de los santos que su santidad, que las tiene en más que la misma Cruz. Como el Erasmo del *Modus orandi*, él quiere que el padrenuestro no se ofrende indistintamente a todas la imágenes, sino que se busquen otras oraciones para la Virgen y para los santos.^[38] Tenía también exabruptos de lenguaje que herían a toda la escolástica en la persona del Ángel de las Escuelas: “Muchos frailes dominicos piensan que la fe de Cristo está fundada en Santo Tomás; si esto es así... ¡mierda para Santo Tomás!”.^[39]

Todas estas palabras se denunciaron a la Inquisición, y fueron, como es de suponer, calificadas de heréticas. El fiscal pidió que se encarcelara al anciano humanista. Pero la Suprema ejerció una acción moderadora, y Sánchez tuvo que ir simplemente a justificarse ante el tribunal. Se excusó de lo que dijo sobre las intolerables ingenuidades de las imágenes populares, afirmó la ortodoxia de sus intenciones, se declaró pronto a retractarse y a someterse al juicio de la Iglesia. La conclusión de este primer proceso fue una reprimenda junto con una amonestación para que vigilara su lenguaje, so pena de más severo castigo.

Estaba el Brocense tan lejos de ser considerado hereje peligroso, que en 1587 se le hizo entrar en una comisión encargada de revisar el índice expurgatorio.^[40] Pero era incapaz de gobernar su humor crítico. El año de 1588 causaba cierto escándalo con su tratado *De nonnullis Porphyrii aliorumque in Dialectica erroribus* a causa de sus audaces críticas de la filosofía de las Escuelas. ¿Acaso no se alababa en el prefacio de no haber creído nunca cosa de cuantas sus maestros le enseñaron en tres años que gastó estudiando en la Facultad de Artes? ¿Y acaso no consideraba esta incredulidad como una gracia del cielo?^[41] Los ortodoxos puntillosos declararon que el autor era “temerario, muy insolente, atrevido, mordaz, como lo son todos los gramáticos y erasmistas”. El Brocense, que había oído de labios de un canónigo de Salamanca el refrán satírico “Quien dice mal de Erasmo o es fraile o es asno”, lo repetía a boca llena y lo comentaba diciendo que si no existieran los frailes ningún libro de Erasmo estaría prohibido.^[42]

Entre 1593 y 1595 se entabla contra él un nuevo proceso que dura hasta 1600 y que termina con la confiscación de sus libros y papeles. Se le cita ante el tribunal de Valladolid. Está tan viejo y su salud es tan precaria, que su mano, al firmar, se agita con temblor senil. Se le asigna como prisión la morada de su propio hijo, establecido en la ciudad como médico. Declara, una vez más, que se somete a la autoridad de la Iglesia, pero no reniega nada de la libertad de juzgar que ha sido la ley de su vida intelectual. En las verdades de fe siempre ha subordinado a la fe su entendimiento, pero, en cualquier otra materia, quiere atenerse a las conclusiones de su examen personal. “A Platón y Aristóteles, si no es que le convenzan con razón, no quiere creerlos”. Recuerda el juramento que se hizo a sí mismo, siendo estudiante, de no creer nunca con los ojos cerrados a sus profesores: “para que uno sepa, es necesario no creerlos sino ver lo que dicen”. Los únicos maestros dignos de respeto son aquellos

que, “como Euclides y otros maestros de matemáticas..., no piden que los crean, sino que con la razón o evidencia entiendan lo que dicen”.^[43] Hay algo aquí que sobrepasa al erasmismo. Indudablemente, Erasmo fue para el Brocense un maestro de libertad intelectual. Pero el erasmismo, en conjunto, fue un movimiento fideísta: opone a la autoridad de la razón teológica, no la razón simplemente, sino la sumisión a Cristo, cuya ley se resume en pocas palabras, cuya gracia da la libertad interior. Se ve apuntar en el Brocense un racionalismo nuevo, ávido de evidencia, que hace presentir a Descartes, y que Erasmo no hizo más que preparar con su independencia crítica respecto a la tradición. El anciano humanista muere quince días después de esta declaración tan firme, el 5 de diciembre de 1600. Los calificadores que examinan sus papeles llegan a la conclusión, indulgente para su memoria, de que se mostró demasiado libre en sus interpretaciones de la Escritura, de que se atuvo en exceso a su ciencia de humanista contra la opinión recibida, pero que no se le puede juzgar por notas personales en que no da una expresión definitiva de su pensamiento.^[44]

ÚLTIMOS REFLEJOS DE ERASMO
LOS NOMBRES DE CRISTO Y DON QUIJOTE

- I. *El biblismo. Arias Montano. Fr. José de Sigüenza.*
II. *La literatura espiritual. Fr. Diego de Estella. Los Nombres de Cristo de Fr. Luis de León.* III. *El clasicismo naciente. El humanismo pagano de los jesuitas. Un nuevo humanismo cristiano: el estoicismo. Quevedo.* IV. *El erasmismo de Cervantes.*
-

I

SI SE QUIERE VER cómo se sobrevivió a sí mismo el pensamiento de Erasmo en la época de Felipe II, no hay que detenerse únicamente en los maestros de humanidades que, con mayor o menor prudencia, mantienen el fuego del libre espíritu que Erasmo había encamado. Hay que ir directamente a los grandes hombres de la “Contrarreforma” para descubrir ciertos rasgos distintivos del erasmismo en una nueva faz de la España religiosa. Uno de estos rasgos esenciales es el biblismo. Y uno de esos grandes hombres que transmiten a la época siguiente una parte de la herencia de Erasmo es Arias Montano.^[1]

Misteriosa figura que pasa, extrañamente semejante a sí misma, de la solitaria Peña de Aracena al Concilio de Trento, de la oficina de Christophe Plantin a la biblioteca del Escorial. Sus relaciones con el erasmismo de Alcalá son demasiado evidentes. Después de los estudios comenzados en Sevilla, recibe, en 1548, el grado de bachiller en Artes en Alcalá, donde, el año siguiente, toma el de licenciado.^[2] En 1552 se le otorga, también en Alca-

lá, el título excepcional de poeta laureado, lo cual no es obstáculo para que continúe sus estudios de teología.^[3] Arias Montano es por entonces amigo y casi camarada de los maestros cuyo recuerdo grabará más tarde en los versos de su *Retórica*.^[4] Pedro Serrano, el Canciller Luis de la Cadena, García Matamoros. Entre ellos es donde se forja su ideal literario, ideal impregnado de pureza clásica, que repudia a esos “monstruos” que son los libros de caballerías, desecho de la literatura y perdición de la moral.^[5] Pero también es discípulo de Fr. Cipriano de Huerca en la clase de Biblia. Espera con impaciencia la conclusión de sus estudios de teología escolástica para retirarse a su rincón de la Peña de Aracena y consagrarse al estudio exclusivo de la Sagrada Escritura.^[6] Cuando, el año de 1562, Martín Pérez de Ayala lo arranca de esta soledad para llevarlo al Concilio de Trento, nuestro ermitaño es ya el biblista que seguirá siendo durante toda su vida, el hombre que expone la fe ortodoxa en un latín de impecable elegancia y que quiere apoyar esta fe únicamente en la Biblia, en nombre de la cual la combaten los herejes.^[7]

Su firme propósito de prescindir de la escolástica lo hace afín al erasmismo. Pero su biblismo, con ser tan radical, no se parece al de Erasmo. Desconoce a los Padres antiguos casi tanto como a los Doctores de la Edad Media. Con plena conciencia de irritar a la vez a los sostenedores de la escolástica y a quienes buscan en la Escritura sublimes sentidos místicos, alegóricos, tropológicos o anagógicos. Arias Montano se atiene, en sus comentarios, a la exégesis más literal. Hay en él un agnosticismo metafísico que está claramente en la línea erasmiana y valdesiana: él también teme que haya demasiada curiosidad y demasiada audacia en ciertas cuestiones relativas a la presciencia de Dios o a la predestinación. En los prefacios de sus *Commentaria in 12 Prophetas*^[8] desprende de la Biblia una especie de filosofía cristiana casi tan sencilla como la que resume en su *Dictatum*

christianum.^[9] Dejando a un lado los dogmas de fe definidos por el Concilio, él se afana de preferencia en definir la piedad: ésta consiste principalmente en el temor, la penitencia y un amor que va acompañado de las obras. Y por penitencia entiende Montano, de manera generalísima, la guerra que hace el hombre contra sus pasiones.

Ahora bien, esta filosofía tan elemental y al alcance de todos tiene como lujo, si así se puede decir, fundamentos de ciencia bíblica de una majestad babilónica. Aquí nuestro biblista deja muy atrás a Erasmo. Arias Montano, capellán del Rey, es sin duda quien inspiró a Felipe II el designio de autorizar con su nombre la Biblia Poliglota de Amberes, resucitando el mecenazgo de Cisneros, cuya obra quería reeditar Plantino con maravilloso alarde de recursos tipográficos. Es él quien asumió el colosal trabajo de dirigir la edición de la Biblia Regia, que estaba muy lejos de ser simple reproducción de la de Alcalá. A la de Montano se añadía la versión siríaca publicada en Viena por orden del emperador Fernando, tío de Felipe II; y esta versión, en el Nuevo Testamento, se imprimía dos veces, en caracteres siríacos y en caracteres hebreos. El primer proyecto de Plantino sustituía la Vulgata latina por la traducción de Santes Pagninus. La Vulgata se restableció en el lugar que le tocaba. Pero no se sacrificó la versión moderna: revisada por Montano con ayuda de algunos otros sabios, constituyó un segundo volumen del *Apparatus*, el cual se engrosaba desmesuradamente en comparación del de la Biblia de Alcalá. En efecto, un último volumen comprendía importantísimos tratados de Montano acerca de cuestiones especiales, como la interpretación de la lengua santa, el lenguaje del gesto, las medidas hebraicas, la geografía bíblica, la disposición del templo, las vestiduras sacerdotales y los ornamentos del culto, y finalmente la topografía de Jerusalén.^[10]

Se había hecho colaborar a toda la ciencia de los católicos, de los herejes y de los rabinos para levantar este monumento. Si

Erasmus quedaba muy atrás, no menos atrás quedaban los cánones del Concilio de Trento, afanosos de mantener el prestigio de la Vulgata. Pío V se había asustado y había hablado de negar su aprobación, y hasta todo privilegio, a esa Biblia que iba acompañada de una versión moderna lo mismo que la de Erasmo, que añadía al texto sagrado unos tratados inspirados en sabe Dios qué tradiciones cabalísticas, y que aducía en sus páginas la autoridad de un luterano como Sebastián Münster. Habían sido necesarias la muerte de Pío V y toda la diplomacia de Montano para alcanzar de Roma la aprobación de la obra terminada.^[11]

Así, fortalecida con el real apoyo, la ciencia escritural marchaba hacia adelante sin dejarse frenar por las exigencias de la ortodoxia nueva, aunque no sin suscitar las recriminaciones del tradicionalismo estrecho. Al mismo tiempo, en Salamanca, ciudadela de la Contrarreforma, una iniciativa del mismo género, aunque infinitamente más modesta, levantaba un conflicto más trágico. Nos referimos al proceso de los hebraístas, provocado por la revisión de la “Biblia de Vatable”. También aquí se trataba de la versión de Santes Pagninus, pero completada por el editor parisiense Robert Estienne con las notas del célebre filólogo francés. Andrea de Portonariis la había reimpresso en 1555 en Salamanca haciendo notar que la revisión se debía a Domingo de Soto: era una de las Biblias prohibidas por el Índice de Valdés.^[12] En 1569 el editor aprovechaba disposiciones más benignas de la Inquisición para obtener licencia de imprimir de nuevo la “Biblia de Vatable” previa corrección de los teólogos de Salamanca, y entraba en pláticas con Plantino para comprarle ciertos caracteres nuevos destinados a esta reimpresión.^[13]

La empresa no había de verse coronada hasta quince años después. En efecto, ya en el seno de la comisión encargada de la revisión, el espíritu científico de los hebraístas había chocado contra la hostilidad conservadora de León de Castro, discípulo

y sucesor del Comendador griego. Este humanista, que sabía griego pero no hebreo, defendía intrépidamente la versión de los Setenta y la Vulgata contra Gaspar de Grajal, catedrático de biblia, Martín Martínez de Cantalapiedra, catedrático de hebreo, y Luis de León, catedrático de teología y humanista trilingüe. Éstos, en varias ocasiones, habían sostenido que se podían aducir nuevas interpretaciones de la Escritura, que no iban contra las interpretaciones antiguas de los santos, sino que las completaban. Recurrían al texto hebreo como a la fuente más pura. Pero varios de ellos eran de origen judío. Nada más tentador que acusarlos de parcialidad judaica. Era fácil, sobre todo, oponerles el espíritu del Concilio Tridentino, la obligación de dejar intacta la autoridad de la Vulgata y de la tradición católica. Tal fue la base principal del proceso entablado por la Inquisición contra estos tres hombres, honra y prez de la Universidad de Salamanca.^[14]

Ya nos volveremos a encontrar con Fr. Luis de León. Sin detenernos en las peripecias del triple y sonado proceso, sólo notaremos aquí que León de Castro trató de herir a Arias Montano con acusaciones semejantes, denunciando en el *Apparatus* de la Biblia Regia un atentado a la majestad de la Vulgata y un triunfo de los rabinos. La Inquisición comisionó al Padre Juan de Mariana para que examinara la Biblia de Amberes, y si el célebre historiador jesuita se atrevió a decir que “el Rey no había ganado mucha honra en haberse puesto su real nombre en esta obra”, si manifestó “deseo de que el Doctor Arias hubiera tenido mayor cuidado del que muestra y dar toda autoridad a nuestra edición vulgata”, le gustó poco el espíritu estrecho de las censuras de León de Castro: era lo bastante inteligente para comprender que la aprobación dada por el Concilio a la Vulgata no podía proteger los manuscritos de la Vulgata hasta en sus divergencias.^[15] La decisión tridentina no podía matar la crítica

bíblica en la Iglesia católica, aunque la exponía a graves persecuciones.



LÁMINA XXII

Benito Arias Montano.

Grabado por Philippe Galle.

Los hebraístas de Salamanca fueron cruelmente afligidos en su libertad y en su honra. Las persecuciones emprendidas contra Montano permanecieron en el estado de amenaza: él y su Biblia salieron ilesos de ellas. Montano estaba dotado de una rara seducción, que consistía principalmente en una grandísima ciencia sumada a una extraordinaria modestia y a un desinterés de asceta. La admiración que inspiró a Francisco Cano, capellán de la Reina Madre de Portugal,^[16] sólo se puede comparar con la que despertó en Plantino.^[17] Su anchura de espíritu es enciclopédica. En 1559 es huésped, en Llerena, de su amigo Francisco de Arce, médico, y cuatro meses le bastan para asimilarse todo lo esencial de la ciencia médica.^[18] El *Opus magnum*, que es la obra predilecta de sus últimos años, encierra en sí no sólo un *Alma*, es decir, la historia del alma humana, de su caída y de su redención, sino también un *Cuerpo*, es decir, una historia natural. Y si en esa obra derrama el fruto de sus observaciones personales (por ejemplo, cuando habla acerca de las conchas, de las cuales reunió una buena colección en Portugal), difunde también, de manera bastante inesperada en semejante tema, esa ciencia de la Biblia que él había convertido en sustancia de su vida interior.^[19]

El biblismo de Montano iba a hacer escuela en el monasterio mismo que Felipe II había construido para ser su habitación, su biblioteca, su museo, en ese Escorial desde donde reinaba sobre la Europa católica y el Nuevo Mundo. Escuela esotérica que no causó mucho ruido en España; los nombres que la ilustraron son sobre todo los de Fr. José de Sigüenza y Fr. Lucas de Alaejos, que ocuparon sucesivamente el puesto de bibliotecario de San Lorenzo, ilustrado en un tiempo por Montano. Sigüenza es tan importante como escritor, tiene atrevimientos tan sorprendentes, que su caso merece considerarse con atención si se quieren comprender las relaciones del biblismo que florece en torno

a Felipe II con el erasmismo que reinaba en la corte de Carlos V.

Sigüenza es, como Constantino, como Luis de Granada, un admirable prosista formado en el ejercicio de la predicación. Pero su descubrimiento de la verdadera manera de predicar es tardío, y tiene algo de una conversión. Cuarenta y cinco años tiene cuando, en 1589, Montano le revela un nuevo método de exposición del cristianismo: “Dejó, dice su piadoso biógrafo, el modo de predicar flores y gallardías que hasta allí había usado, con que se ceba el vulgo”.^[20] No se nos dice con qué lo reemplazó, pero esto lo sabemos gracias al proceso que no tardó en conmover su existencia.^[21] Envidiado, según parece, a causa del nuevo favor que sus sermones le valían ante Felipe II, lo mismo que por su nombramiento de bibliotecario que probablemente debió también a Montano, Sigüenza tiene la imprudencia de criticar la elocuencia de sus hermanos en religión, sin perdonar al prior de San Lorenzo. A su retórica demasiado ingeniosa, que saca temas del Antiguo Testamento o de la mitología pagana como de un doble tesoro de fábulas, él opone una predicación puramente cristiana, inspirada en el Evangelio, afanosa de edificar las almas. El monasterio del Escorial y el Colegio de San Lorenzo entran muy pronto en efervescencia. Una averiguación, hecha del 13 al 17 de abril de 1592 por los visitadores de la Orden, provoca gran número de deposiciones hostiles a Sigüenza. Se le presenta como enemigo de la teología escolástica y partidario del estudio del hebreo; se dice que critica las interpretaciones alegóricas de los santos y que demuestra admiración sin límites por la exégesis literal de Montano. “Ninguno, dice, ha entendido a San Pablo como Arias Montano”. “Como me dejen a Arias Montano y la Biblia, dice también, no se me da nada que me quiten los demás libros”. Aconseja a un fraile que deje en paz los libros de oración y que se ponga a leer los Evan-

gelios. A los sermones esmaltados de “fábulas y poesías” opone la predicación del “Evangelio desnudo”.^[22]

Era fácil presentar todo esto como herético. El principal cate-drático de teología del Colegio de San Lorenzo, encargado de calificar las opiniones de Sigüenza, descubre en ellas luteranismo, wiclefismo, judaísmo. No tarda en señalar los estragos de este espíritu funesto entre los religiosos del Colegio y conjura al Rey a que secunde los esfuerzos del prior para poner remedio.

Sigüenza, a quien se informó al punto de las acusaciones que pesaban sobre él, se había anticipado solicitando personalmente el juicio de la Inquisición. Unos cuantos días después, el 23 de abril, se presentó al Tribunal de Toledo. Se le asignó como cárcel el monasterio de la Sisle. Su proceso se desarrolló según las fórmulas prescritas. Pero se le trató con miramientos especiales, explicables a la vez por la deferencia de que había dado pruebas a la justicia inquisitorial y por el favor personal de Felipe II. La requisitoria del procurador fiscal, implacable como siempre, no impidió que el proceso terminase el 22 de octubre con un perdón unánime que la Suprema confirmó el 25 de julio de 1593.

[23]

¿Se puede hablar de erasmismo a propósito de las tendencias biblistas que la influencia de Montano desarrolló con toda seguridad en Sigüenza? La analogía de los dos movimientos es demasiado evidente. Pero ¿cuál es la actitud de Sigüenza respecto a Erasmo? Dejemos a un lado su proceso, insuficientemente conocido a pesar del análisis de Lea y de la reciente publicación de su defensa. Interroguemos, no acusaciones Y apologías, sino obras. No podemos menos de sentirnos impresionados por el contraste que hay entre una obra impresa —la *Vida de San Jerónimo*—, en que se ataca vivamente a Erasmo, y una obra inédita —la *Historia del Rey de los reyes*—, en que se expresan no sin atrevimiento ideas típicamente erasmianas. Tenemos que detenernos en este asunto porque, para quien sabe cuán inclinado

estaba el siglo XVI español a utilizar a Erasmo sin mencionarlo, es tentador poner en duda la sinceridad de las invectivas de Sigüenza contra Erasmo. Américo Castro, a quien se debe el haber destacado con toda claridad este contraste,^[24] se inclina muy visiblemente a considerarlas insinceras. Basándose en las observaciones del P. Villalba sobre la prudencia “oficial” con que Sigüenza procede en su tarea de cronista de su Orden, “acallando verdades indiscretas”,^[25] sugiere que el jerónimo pudo compensar con su antierasmismo agresivo una libertad secretamente erasmista. Pero tal vez no sea ésta la única interpretación posible de los hechos.

Al escribir después de Erasmo una *Vida de San Jerónimo*, nuestro autor ataca a su predecesor con una viveza cuyo ejemplo no le da ciertamente Arias Montano.^[26] ¿Es sorprendente este hecho? Toda la vida y toda la obra de Sigüenza son las de un religioso convencido de la excelencia de la institución a que pertenece. Necesariamente tenían que enojarle los esfuerzos de Erasmo por oponer a la vida monástica moderna una vida monástica primitiva, a la vez más ardiente y más libre, sin reglas y sin votos. Se asombra, al leer la *Vita Hieronymi* —llena, a sus ojos, de impiedad y de malicia—, de que la haya respetado el *Índice expurgatorio*. Se irrita al encontrar en un sabio de la talla de Erasmo un espíritu mortal para la vida de la Iglesia tal como él la concibe. Erasmo contiene en germen la revolución protestante; odia la jerarquía eclesiástica lo mismo que “aquellos a quien él puso los huevos”. Así resulta que Sigüenza, para referirse a Erasmo, vuelve a hablar con el lenguaje de los teólogos conservadores de principios del siglo.^[27] Toda la cuestión está en si la violencia un tanto excesiva del ataque consiste en que conoce demasiado bien a Erasmo y desea disimularlo, o en si lo conoce demasiado mal para saber las cosas que le reprocha.

En el erasmismo secreto de la *Historia del Rey de los reyes* es en lo que tenemos que concentrar nuestra atención. El sabio

agustino que exhumó el manuscrito de esta obra ha demostrado ya todo lo que debe a Montano.^[28] Recuerda, por la amplitud de su composición, el *Opus magnum* en que el ermitaño de la Peña de Aracena quería abarcar todo el universo, alma y cuerpo, Dios y materia, creación y redención. En sus detalles, la *Historia del Rey de los reyes* no es, a menudo, sino traducción más o menos libre del *Opus magnum* o de los *Comentarios sobre Isaías*. También se manifiesta en ella la influencia de Montano por un declarado propósito escritural junto al cual el evangelismo de Erasmo, tan nutrido en los Padres de la Iglesia, aparece singularmente ecléctico: no hay una sola cita de la obra que no se haya sacado de la Biblia. La exégesis de la nueva escuela escritural trabaja con una literalidad mucho más severa que la de Erasmo, tan inclinada a libres interpretaciones “espirituales” no bien se trataba del Antiguo Testamento, o que la de Fr. Luis de León, tan platónica en su afición a los símbolos. Sin embargo, la diferencia no es tan profunda como se podría creer, puesto que, aquí como allá, los libros proféticos y morales del Antiguo Testamento se interpretan según la tradición cristiana y conforme a un cristianismo esencial. Es difícil decir hasta qué punto, en el espíritu de Sigüenza, acentuaba este cristianismo el contraste entre el libre otorgamiento de la gracia y las obras de la ley, puesto que la *Historia del Rey de los reyes* queda suspendida en el momento en que los pastores llegan a adorar al Niño Dios. Pero en el comienzo de la segunda parte del libro hay algunas páginas en que vuelve a aparecer la gran oposición erasmiana de lo exterior y lo interior, tratada con más vigor directo que en Fr. Luis de León, apoyada en los mismos textos de Isaías que en Erasmo y en Fr. Luis de Granada.^[29]

Sigüenza no teme aplicar a los tiempos presentes el clamor del Profeta contra el error del pueblo de Israel acerca de la ley: ^[30] los hombres han descuidado la parte de la ley que tendía a la reforma de sus acciones y de sus pensamientos, y se han deteni-

do en la observancia externa de las ceremonias, esa máscara exterior de santidad que son los sacrificios, las vestiduras, los alimentos particulares, los ayunos, abluciones y templos “que se instituyeron para símbolo o para seña de la santidad de dentro”. Han creído, de ese modo, ser agradables a Dios y ganarse derechos a su benevolencia. Y lo único que han conseguido es causarle horror.

Audite verbum Domini —les decía Isaías— *principes Sodomorum, percipite auribus legem Dei nostri, populus Gomorrhæ.*^[31] Honrosos títulos les pone a estos grandes observantes de la ley. ¡Plegué al Señor no nos cuadren en estos miserables tiempos! *Quo mihi multitudo victimarumstrarum? dicit Dominus: Plenus sum. Holocausta arietum, et adipem pinguium, et sanguinem vitulorum et agnorum et hircorum, nolui. Cum veneritis ante conspectum meum, quis quaesivit haec de manibus vestris, ut ambularetis in atriis meis? Ne offeratis ultra sacrificium frustra: incensum abominatio est mihi,* ^[32] Y de esta suerte prosigue en aquel capítulo, que nos toca bien en lo profundo de las entrañas, que por nuestros pecados no se quedó aquello dentro de aquel pueblo antiguo, que esta Iglesia santa está ahora llena de esto, y para entonces y para ahora dijo Dios que le teníamos harto, ahito, enfadado y cansado con nuestras santidades y purificaciones de fuera, y que estando lo de dentro tan feo, sucio y asqueroso en sus ojos, le atosigábamos con estas hermosuras y aplauso de las cosas exteriores. Y lo mismo tomó a repetir por el mismo profeta: *Clama, ne cesses, quasi tuba exalta vocem tuam, et annuntia populo meo scelera eorum, et domui Jacob peccata eorum. Me etenim de die in diem quaerunt, et scire vias meas volunt: quasi gens, quae justitiam fecerit, et iudicium Dei sui non reliquerit: rogant me iudicia justitiae: appropinquare Deo volunt. Quare jejunavimus et non aspexisti; humiliavimus animas nostras, et nescisti? Ecce in die jejunii invenitur voluntas vestra et omnes debitores vestros repetitis. Ecce ad lites jejunatis, et percutitis pugno impie. Nolite jejunare sicut usque ad hanc diem.*^[33] Y todo lo que sigue es admirable para que nos desengañemos y abramos los ojos y no quedemos reprobados y ciegos como aquel pueblo, de quien iremos tratando.

Los gentiles no tenían ningún conocimiento del verdadero Dios. Los judíos sacrificaron lo esencial de la ley divina a su apariencia exterior, “añadiendo mil invenciones y doctrinas suyas para pulir y afeitar la parte superficial de las ceremonias”. Para hacerse entender mejor, Sigüenza recurre a un ejemplo de actualidad: el de un hombre que “por haberse hecho... cofrade de las Llagas y haber mandado pintar una Nuestra Señora de la Quinta Angustia que salga en una procesión, y disciplinándose el Viernes Santo”, queda convencido de que da a Dios más de

lo debido “aunque se esté el propósito de venganza y el rencor y el amancebamiento y el logro y la usura en medio del corazón”. “Y a este compás más y menos podríamos traer millones de ejemplos en este triste tiempo, aunque nos haya Dios desengañado y descubierto tan claro esta llaga por Sí y por sus profetas”.

Como se ve, Sigüenza no es mucho menos categórico que Erasmo en su reprobación del judaísmo de las prácticas supersticiosas. Es más agresivo aún contra la teología escolástica cuando, a propósito de mezclas monstruosas y estériles, declara: “Lo que llaman teología es ingenio de Platón y Aristóteles mezclado con la palabra divina, y así ni parece uno ni otro, sino un mulo, contra el precepto de Dios”. No es esto más que una ocurrencia, si se quiere, pero tanto más significativa cuanto que se injerta en una glosa adaptada del *Opus Magnum*, donde Montano daba a su discípulo el ejemplo de manera muy diversa, procediendo por alusiones inteligibles solamente para quien sabe leer entre líneas.^[34]

El editor de la *Historia del Rey de los reyes* observa con mucho acierto que la crítica de la religión puramente ceremonial y la crítica de la escolástica son dos tendencias conexas, y ve en todo ello, evidentemente, corolarios del evangelismo aprendido de Arias Montano. Pero también se sabe que esas tendencias constituyen dos aspectos fundamentales del erasmismo. ¿No es algo paradójico que se revistan de forma más agresiva en Sigüenza, quien reprueba abiertamente a Erasmo, que en Montano, tan empeñado en salvar lo más posible de su obra, gracias al *Índice expurgatorio* de Amberes? Esta paradoja, como tantas otras, podría muy bien estar en el orden natural de las cosas. Quizá sea, ante todo, simple asunto de generaciones. Montano se formó antes de 1558. Conoció el tiempo en que la herencia erasmiana era defendida todavía por una selecta minoría católica deseosa de hacer entrar lo esencial de ella en el campo de la ortodoxia,

que veía en ella una prenda de renovación para la Iglesia. La aspiración a la interioridad, la voluntad de nutrir de sustancia evangélica la enseñanza cristiana, eran cosas que había hecho suyas esta minoría. Montano trabajó a su vez por hacerlas triunfar. Es imposible que no haya tenido clara conciencia de lo que todo eso debía a Erasmo, y sin duda no se hacía el ánimo a hablar de este gran hombre sin miramientos. Su prudente moderación es la de un hombre que ha vivido con intensidad los años en que la ortodoxia se estrecha inexorablemente, y que ha desempeñado un papel de primer orden en su consolidación. Sigüenza, adolescente en la época de la gran crisis, tentado por la vida monástica antes de haber reflexionado en los problemas con que se debate el cristianismo, se hace religioso en el momento en que el Concilio de Trento acaba de zanjar estos problemas. Está bañado en el catolicismo de la Contrarreforma. Y, como había sucedido al propio Erasmo, está en su plena madurez cuando descubre un cristianismo más profundo. Encuentra en Montano un maestro que, mucho más que enseñar, lo que hace es sugerir. ¿Qué tiene de asombroso el que el ardiente discípulo saque a plena luz ciertos aspectos de la doctrina que permanecían velados adrede? Montano es para él lo que Erasmo había sido para tantos españoles hacia 1527: lo introduce a la Biblia, le revela su sentido profundo. Con esta preparación, Sigüenza era ya muy capaz de medir, sin ayuda de nadie, el abismo que hay entre la religión puramente ceremonial y el espíritu de los profetas, de Cristo y de San Pablo, entre la enseñanza del Evangelio y la de la escolástica. Ninguna necesidad tiene de Erasmo, que lo lastima en su amor a la regla monástica, cuando por azar recurre a sus libros; de Erasmo, cuya ciencia toda le parece viciada por un afán de justificar la subversión luterana. Montano le basta, con la Biblia.

Es preciso, pues, superar la apariencia de una contradicción entre un Sigüenza acusador de Erasmo y un Sigüenza continua-

dor de su espíritu. De ninguna manera hay que suponer al uno menos sincero que al otro, ni siquiera suponer entre ambos una lucha intestina. La lucha es entre el espíritu de Montano y una ortodoxia estrecha, hostil al biblismo, como lo había sido al erasmismo. Cuando se tiene en cuenta esta hostilidad, la *Historia del Rey de los reyes* aparece en su luz verdadera. El estudio de los manuscritos induce a creer que la obra está no sólo inconclusa, sino mutilada al fin de la primera parte, en el lugar en que el autor debía tratar del pecado original. Compuesta por Sigüenza durante los últimos años de su vida, no la alcanzó un proceso que es diez años anterior a ella.^[35] El libro demuestra, por el contrario, que ese proceso no había embotado los ánimos de su autor. Felipe II y Arias Montano habían muerto en 1598. Fray José, rector del Colegio de San Lorenzo, después prior en dos ocasiones del monasterio del Escorial, proseguía paralelamente su obra de cronista oficial de la Orden y del monasterio, y su obra de filósofo cristiano, continuador de Montano con menos prudencia. ¿Escribiría para sí solo la *Historia del Rey de los reyes*? Es poco probable. ¿Acaso hay alguien que escriba para sí solo? En el peor de los casos, se dirige uno a un público compuesto de unos cuantos amigos, de unos cuantos discípulos, o bien a la posteridad. Sigüenza trabajó sin duda en su gran obra sin pensar demasiado en el día en que habría que pedir para ella unas aprobaciones y un privilegio: cuando murió, en 1606, la dejó inconclusa a sus discípulos. Gracias a ellos se poseen varias copias, desigualmente completas. ¿Se habrán tomado ellos mismos el trabajo de expurgarla? ¿Habrá tenido Sigüenza que habérselas con la Inquisición en un segundo proceso póstumo? Otras tantas hipótesis que los manuscritos sugieren sin permitir escoger entre ellas. Observemos, en todo caso, que si hubo expurgación, ésta respetó dos pasajes singularmente atrevidos sobre las ceremonias supersticiosas y sobre la teología escolástica.

La antorcha del biblismo, recibida por Fr. José de Sigüenza de manos de Arias Montano, brilla todavía durante algún tiempo en el Escorial en la celda de su discípulo Fr. Lucas de Alaejos, su sucesor en la biblioteca y en el Colegio, heredero ferviente de su gran empresa. Celebra a su vez al Rey de los reyes según la pura erudición bíblica en un tratado que intitula al principio, en 1610, *Grandezas de Cristo, Rey y Padre Eterno*, y que reelabora después a lo largo de quince años, llamándolo *Reino de Cristo*, obra enorme que concibe repartida en nueve tomos y cincuenta y tres libros. Alaejos murió en 1631, dejándola inconclusa en el libro XXXIX.^[36] Sus manuscritos fueron a dormir en la biblioteca cuyo ordenador había sido él después de Arias Montano y de Sigüenza, y en donde el siglo XVI español permanece embalsamado como en un suntuoso hipogeo. El testamento espiritual del heredero de los biblistas sigue allí esperando un lector.

II

Pero ya es tiempo de salir de esta España un tanto esotérica para llegar a la literatura espiritual con que se alimentaban los súbditos de Felipe II. Una primera observación se nos impone. Como la espiritualidad española del siglo XVI ha sido estudiada en general con relación a Santa Teresa y a San Juan de la Cruz, la floración de literatura ascético-mística que se hace tan abundante hacia 1555 se ha tratado naturalmente como una fase preparatoria que anuncia, y no más, la gran producción dominada por la escuela carmelitana. Ahora bien, si se hace un cuidadoso inventario de esta literatura, se da uno cuenta de que su producción, tan intensa en el momento de la ascensión al trono de Felipe II, se enrarece casi inmediatamente después, bajo la influencia del Índice de 1559. No morirá, ciertamente; alcanzará, en medio de un ambiente hostil, alturas que no había alcanzado en tiempos de mayor libertad, pero no llegará a liberarse de la sospecha que había pesado sobre ella. No faltará, ya en

1601, un dominico, Fr. Alonso Girón, que reclame la prohibición total de los libros en lengua castellana que tratan de los misterios de la fe, de las recopilaciones de sermones, de los libros que vulgarizan las cosas divinas y comentan la Sagrada Escritura.^[1] La reforma carmelitana es, en realidad, un refugio que Santa Teresa y sus compañeros edifican para la oración mental amenazada. Aun en los asilos del Carmelo reformado, aun garantizada por una ascesis exigente, la oración de Santa Teresa, de San Juan de la Cruz y de sus discípulos permanecerá expuesta a la sospecha de iluminismo.^[2] Sus libros no se publicarán sino después de su muerte. Y así como Fr. Luis de León, editor de Santa Teresa, tiene que hacer un alegato en 1588 en favor de sus obras, cuya publicación parecía peligrosa,^[3] así también Fr. Basilio Ponce de León, sobrino de Fr. Luis y profesor como él en la Universidad de Salamanca, tiene que escribir, más de treinta años después, una defensa de San Juan de la Cruz, recién publicadas sus obras.^[4] Pero, dicho esto para situar la reforma carmelitana en la verdadera perspectiva de la época, ya no tenemos que ocuparnos de la corriente propiamente mística que se desarrolla en los claustros, y cuya interioridad no debe nada a la interioridad erasmiana, salvo quizá indirectamente, a través de un autor como Luis de Granada.

La corriente humanista de oración, enriquecida por Erasmo en sus últimos años y por Luis Vives en beneficio de los laicos cultos, no fue nunca más que un arroyuelo secundario. Uno de los libros que atestiguan su persistencia bajo Felipe II es el *Manual de oraciones* compuesto en 1573 por el Maestro Jerónimo Campos, predicador del ejército español de Flandes. Se encuentran en esta obra, al lado de algunos fragmentos de los evangelios traducidos al español, unas oraciones tomadas de muchos Padres de la Iglesia, tanto antiguos como modernos. Entre los modernos, Canisio aparece junto a Taulero, Luis de Blois, Lansperg, Juan Faber, Estanislao Hosius, Ferus y Luis Vives. Al-

gunas de las oraciones son del propio recopilador. En el tratadito de la oración que sirve de prefacio a la compilación, se lee una curiosa evocación de la primitiva Iglesia, “tiempo dorado y tiempo de amor”, en que Dios era el constante pensamiento de todos los hombres, en que la oración era íntimamente asociada al trabajo por el labrador que empuja el arado, por el jornalero que maneja el pico, por el piloto y el remero, amarrados el uno a su timón y el otro a su remo, por el esclavo que trabaja para su amo.^[5] Hay en todo esto una como proyección en el pasado de la edad de fervor soñada por Erasmo en la *Paraclesis*; al propio tiempo, la oración se pone en vez de la Escritura como panacea de todos los males del presente. El *Manual* de Campos gozó de cierta fama, en primer lugar en los Países Bajos, y en seguida en España. Finalmente, fue saqueado en 1584 por Marco Antonio Ramírez, hijo de un impresor de Alcalá, que reimprimió una parte junto con un *Consuelo y oratorio spiritual* de autor desconocido, libro prohibido por el Índice de Quiroga por estar fuertemente impregnado de iluminismo.. Campos obtuvo en 1586 una orden de prohibición contra el volumen publicado por Marco Antonio Ramírez. Al mismo tiempo se condenaba el *Ramillete de flores espirituales* de Pedro de Padilla, el poeta que acababa de entrar en el Carmelo reformado.^[6]

Debemos detenernos, sobre todo, en obras de mayor envergadura, aunque destinadas también a la vulgarización de la oración entre los laicos: a la literatura cuyo maestro indiscutido, en 1558, era Luis de Granada. Y puesto que esa literatura era la que primordialmente tenía en cuenta el Índice de 1559, debemos ver de qué manera logró sobrepasar esta crisis. Los jesuitas supieron liberarse muy pronto de la sospecha de iluminismo que suscitaba la exaltación de la fe y de la gracia. Salmerón había estado a punto de comprometer a la Compañía en el proceso de Carranza. Laínez la salvó de esta torpeza, al precio de un poco de ingratitud.^[7] Se abandonó a Enrique de Herph y a

Taulero para atenerse a los *Ejercicios*. ¿Acaso no se completaban éstos con aquellas *Reglas* en que Ignacio de Loyola, desde 1548, había hecho sostener por anticipado el memento de la ortodoxia tridentina? Las reglas 14.^a invitaban a la prudencia en todos los temas cuya predicación podía desviar de las buenas obras, fuera la predestinación, la fe o la gracia. La 18.^a recomendaba no olvidar el temor de Dios, aunque sea muy laudable servirlo por puro amor.^[8]

Los jesuitas se adaptaron tan bien al nuevo estado de cosas, que Baltasar Álvarez, cuyas relaciones con Santa Teresa son conocidas, no tardará en hacerse sospechoso en el seno de la Compañía. Sus hermanos y superiores levantarán contra él “el espantajo del iluminismo”,^[9] que había servido veinte años antes contra la Compañía entera. Ésta no producirá la floración de espiritualidad que parecían prometer sus tendencias iniciales denunciadas por Cano. Hay que esperar la época de Felipe III para ver aparecer el *Ejercicio de perfección* de Alonso Rodríguez y las grandes obras de Luis de la Puente, discípulo y biógrafo de Baltasar Álvarez.

Juan de Ávila, al reformar entre 1560 y 1565 su *Audi filia*, toma en cuenta la opinión de “los que se les antoja en estos tiempos que la Fe es el coco y espantajo”.^[10] Análoga resolución tomó Luis de Granada para reimprimir su *Libro de la oración* y su *Guía de pecadores*. Los dos estados del texto son conocidos: basta acudir a la edición crítica de sus obras para ver cuáles son las supresiones que hace. Limitémonos a decir que suprime la mayor parte de los pasajes en que hemos creído distinguir reminiscencias erasmianas o una espiritualidad cercana a la de Juan de Valdés. Pero la transformación que sus libros sufrieron dista mucho de ser una mutilación voluntaria. Fray Luis de Granada posee el arte de salvar su pensamiento añadiéndole correcciones. Muy típicas son las largas glosas introducidas en el *Libro de la oración* para restablecer en su dignidad “las sagradas cerimo-

nias y obras exteriores”; para recordar también el respeto que se debe a los doctores y predicadores de la Iglesia, la necesidad de practicar las virtudes activas, de cumplir ante todo las obligaciones del estado de cada cual; para hacer un lugar al ayuno y a la limosna al lado de la oración mental:^[11] cosas, todas éstas, que el primer *Libro de la oración* había olvidado un poco en su celo por la interioridad.

Luis de Granada utilizará, en su *Memorial*, más de una página que ha suprimido de la Guía. No escribirá ya, en la segunda parte de su carrera, manual de piedad que se acerque tanto al *Enchiridion* como la *Guía de pecadores*. El gran libro de su ancianidad, la *Introducción del símbolo de la fe*, no ofrece a primera vista muchos puntos de contacto con la piedad erasmizante de sus años de madurez. Pueden señalarse algunos pasajes que recuerdan la religiosidad típica de los tiempos de Carlos V, por ejemplo acerca de la fe informe y la fe formada, de la necesidad de la gracia para el cumplimiento de la ley, de la excelencia de las Epístolas de San Pablo para iniciar al cristiano en el misterio de la Redención y en la imitación de Jesucristo por la mortificación del hombre viejo. Citemos sólo estas líneas sobre San Pablo:

Los santos Evangelistas no hacen más que contar con palabras simples, amigos de la verdad, la historia de la vida y pasión de nuestro Salvador, sin encarecer la grandeza de aquel misterio y beneficio. Mas sobre este canto llano envió Dios este órgano del cielo, este divino cantor, que con una voz de ángel echase un contrapunto sobre este canto llano; con lo cual hace una tan suave música y melodía, que sumamente deleita y suspende con una maravillosa dulzura las ánimas purgadas y dispuestas para sentir la grandeza destos misterios.^[12]

En su conjunto, la *Introducción del símbolo de la fe* brilla con resplandor más exterior que el *Libro de la oración* y la *Guía*. Sea que evoque las maravillas de la creación o las proezas de los mártires —esas “caballerías” verídicas—, Granada rivaliza con la literatura de esparcimiento; y es ésta una nota completamente nueva en la espiritualidad española. Sin embargo, no hay que

perder de vista que la amena filosofía natural de la primera parte no es más que un prólogo destinado a engolosinar al lector, quedando la obra toda centrada en torno al misterio de la Redención. Esta grandiosa apología del cristianismo, junto con los primeros libros del autor que prosiguen su gloriosa carrera y se difunden por toda Europa, contribuye poderosamente a modelar la piedad de la llamada Contrarreforma.^[13]

Entre los escritores de la época de Felipe II que continúan con mayor maestría la literatura ascético-mística de la época anterior, hay uno que merece atención particular: es el franciscano Fr. Diego de Estella. Sus libros necesitarían un estudio profundo, pues, lo mismo que los de Luis de Granada, llevan en sus arrepentimientos y en sus refundiciones la señal de un éxito no privado de tempestades. Como ellos, también, tuvieron un público no sólo español, sino europeo.^[14] El autor de la *Introducción a la vida devota* pone a “Stella” al lado de Granada entre los maestros que recomienda a su amada Filotea.^[15]

Su primera obra importante fue el *Libro de la vanidad del mundo*, publicado en Toledo en 1562, aumentado después considerablemente en la edición publicada por Matías Gast, en Salamanca, en 1574. No tenemos gran cosa que decir de este libro, que es un moderno *Contemptus mundi* no exento de fuerza ni de elegancia, a no ser que en él se distinguen huellas de refundición, explicables por la sospecha que en esos días pesaba sobre la literatura mística.^[16] Más interesante para nosotros es su hermosa recopilación de las *Meditaciones devotísimas del amor de Dios* (1576), admirable tratado de la más elevada espiritualidad, que acentúa vigorosamente “la contrariedad que hay entre el amor de Dios y el amor propio”.^[17] Se lee en él, desde las primeras páginas, esta fuerte máxima de puro amor: “El que dice que te ama y guarda los diez mandamientos de tu ley solamente o más principalmente por que le des la gloria, téngase por despedido della”. Es ya el pensamiento del célebre soneto

“No me mueve, mi Dios, para quererte...”.^[18] El amor divino que celebra Estella es el amor místico, que “transforma al amante en el amado”.^[19] Pero es también el amor del iluminismo valdesiano que “se manifiesta en las obras” a la manera del fuego, “el cual nunca está ocioso, antes siempre obra en la materia dispuesta”.^[20] Y, lo mismo que en el *Enchiridion* (Regla IV), las obras no son meritorias sino en la medida en que el amor de Dios las inspira:

Si ofrezco, Señor, a tu Divina Majestad lágrimas, oraciones, ayunos, limosnas u otra cualquier obra buena, es menester que se pesen en el peso del amor, porque según los granos que cualquier moneda tuviera de amor, tendrá el peso y mérito ante tu divino acatamiento.^[21]

Por último, las más bellas de estas *Meditaciones* se refieren al “beneficio de Jesucristo”:

¡Oh amoroso Señor y puro fuego de amor! La cabeza tienes inclinada para oírnos y darnos beso de paz, con la cual convidas a los culpados, siendo tú el ofendido; tienes los brazos tendidos para abrazarnos; las manos agujereadas para darnos tus bienes; el costado abierto para recibarnos en tus entrañas; los pies enclavados para esperarnos y para nunca poderte apartar de nosotros. De manera que mirándote. Señor, en la Cruz, todo cuanto ven mis ojos me convida a tu amor. El madero, la figura, el misterio, las heridas de tu cuerpo y, sobre todo, el amor interior me da voces que te ame y que nunca te olvide.^[22]

Este tema del beneficio de la Redención, tema favorito de los contemplativos erasmistas y valdesianos, es uno de aquellos sobre los cuales Diego de Estella habló una y otra vez con visible predilección, tanto en sus *Meditaciones* como en su *Libro de la vanidad del mundo* y en sus *Comentarios sobre San Lucas*.

Sus tendencias y sus afinidades, por otra parte, nos las confirma el estudio de sus obras latinas, destinadas a los clérigos y más especialmente a los predicadores. Su *Modus concionandi*, publicado en Salamanca en 1576, hace esencialmente del predicador un intérprete de la Escritura. Exige de él, sin duda, la formación escolástica: la Escritura es una reina a quien todas las ciencias deben hacer cortejo.^[23] Pero Estella se rebela contra to-

das las fantasías que violentan el texto sagrado, y, a este propósito, recuerda a un predicador bastante conocido que, en Salamanca, invocaba el *Génesis* —“Congregationes aquae appellavit Maria” — para probar la enorme antigüedad del nombre de María. Quiere sobre todo, como Erasmo, como Sigüenza, que la predicación haga a un lado las discusiones de la Escuela y que se abstenga hasta de las cuestiones metafísicas, como la predestinación o la inmortalidad del alma. Se debe predicar para utilidad de los fieles, no para que el predicador haga relucir su ingenio. El ideal de Estella es una predicación familiar, que sepa hablar con toda justeza el lenguaje de los oficios cuando toma de ellos sus comparaciones, pero que huya de toda violencia vulgar, evitando palabras como “bellaco” o “bellaquería”, aunque se lancen contra los herejes, y que, por otra parte, se aleje de toda polémica, aunque sea contra Lutero.^[24]

La obra más importante de Fray Diego —y la que tuvo también las más serias dificultades con la Inquisición— es su *Comentario* latino sobre el Evangelio según San Lucas. El autor había tomado la precaución de hacer que varios doctores de la Universidad de Alcalá aprobaran la doctrina de su libro, y ellos la juzgaron “muy católica y provechosa, y en particular para los predicadores”. No obstante, los Inquisidores de Sevilla, cuando el libro cayó en sus manos, se alarmaron al conocer ciertos pasajes y secuestraron todos los ejemplares recibidos en la ciudad, en espera de instrucciones de la Suprema. En la misma Alcalá, donde se había obtenido la primera aprobación un poco por sorpresa, sin el permiso del Canciller, muchos teólogos se escandalizaron de treinta y siete o treinta y ocho proposiciones, algunas de las cuales parecían francamente heréticas. La Universidad recibió el encargo de examinar el libro, y redactó un índice expurgatorio de su contenido. El propio Fr. Diego de Estella, por otra parte, pidió que se suprimiera todo cuanto podía ser “ocasión de error”. Se apresuró a hacer imprimir en Alcalá una nue-

va edición “corregida y aumentada”. Pero murió sin ver el final de las tribulaciones de su libro. No sólo se sometió la edición definitiva de Alcalá a dos expurgaciones sucesivas, sino que se juzgó a la de Salamanca casi imposible de expurgar. A los frailes del monasterio de San Francisco de Salamanca les pareció que aquellos volúmenes en que tantas frases estaban tachadas, en que las supresiones abarcaban algunas veces columnas enteras, harían pesar una enojosísima sospecha de herejía sobre la memoria de su hermano desaparecido. Entonces propusieron que se reimprimieran las páginas más gravemente lastimadas por la censura. Unos seiscientos ejemplares secuestrados en Sevilla esperaban que se les corrigiera. Por sí solos, valían la pena de esa reimpresión parcial. Por fin se hizo ésta, no sin habilidad, con caracteres semejantes a los de la edición primitiva, pero en papel menos fino: las ochenta fojas condenadas se cortaron de manera que quedara una cartivana, sobre la cual se pegaron las fojas nuevas. Y así transformados, estos dos volúmenes en folio de las *Enarrationes in Lucam*, edición de Salamanca, constituyen quizá el más curioso monumento del delirio expurgatorio que tantos estragos hizo en los libros en la época de la Contrarreforma.^[25]

Afortunadamente, existen algunos ejemplares expurgados con tinta, en los cuales un ojo experto llega a leer casi todos los pasajes tachados. Esta tarea ya se ha hecho,^[26] y permite que nos formemos una idea exacta de las tendencias sospechosas de la obra de Estella. Hay, en primer lugar, cierta concepción de la exégesis que se puede llamar literal, y que hace a Estella muy afín a Montano y sus discípulos. Fray Diego no rechaza la tradición católica de la cuádruple interpretación: lo que no quiere es que los sentidos alegóricos, que a menudo son tan arbitrarios, usurpen el lugar del sentido literal. Su regla por excelencia es el buen sentido. En vez de escudriñar cada palabra para buscar en ella profundos misterios, lo que debe guiar al exégeta es el senti-

do general, el contexto. El pasaje más largo de los suprimidos por los censores está consagrado a discutir diversas interpretaciones de la parábola del hijo pródigo.^[27]

Pero hay también en estos comentarios, que tienden principalmente a la edificación, un pensamiento religioso bastante bien definido. Se disciernen en ellos, siempre vivos, en la medida compatible con las definiciones de Trento, ciertas tendencias fundamentales de los irenistas erasmianos que, treinta años antes, se aferraban desesperadamente a la justificación por la fe. Estella, es cierto, se separa categóricamente de Lutero en la cuestión de la inutilidad de las obras para la salvación.^[28] No obstante, emplea algunas veces fórmulas que irritan a los censores, como: “*Fides totum christianorum bonum est*”. “De la misma manera, dice, que todos los miembros de nuestro cuerpo sacan sus fuerzas del corazón, así también todas nuestras obras sacan alguna fuerza útil para la salvación espiritual de la fe, como de raíz que es de la vida espiritual”.^[29] En varios lugares habla largamente de los caracteres de esta fe, que no es únicamente creencia, sino confianza; que es viva y no muerta.^[30] Sin duda, hay que repetirlo, se rebela contra la concepción luterana de una fe que se pierde por un pecado mortal. Pero emplea fórmulas que se acercan peligrosamente a las de Lutero: “El pecado, que es muerte espiritual, priva al hombre de todos los bienes espirituales”. “Yo me inclino a creer que nadie puede persistir durante mucho tiempo en un pecado mortal sin estar vacilante en la fe o sin deslizarse a la herejía”.^[31] La gracia, para Estella como para los erasmistas, es necesaria para el cumplimiento de la voluntad de Dios.^[32] En cuanto a su concepto de la penitencia, pone vigorosamente el acento en la contrición;^[33] se rebela contra los teólogos modernos que creen que un dolor cualquiera es suficiente para un pecado cualquiera: “La remisión de los pecados, dice, es pesada por juicio divino y no humano. Como nosotros ignoramos la cantidad de lágrimas que basta para lavar

los pecados, conviene que no nos sintamos nunca seguros por la sola confianza de que ya hemos gemido por nuestros pecados”. Sólo la íntima conciencia del pecado nos hace dignos de la misericordia divina. Y sobre la vaciedad de la penitencia que espera la hora de la muerte, Estella piensa más o menos como el Erasmo de la *Praeparatio ad mortem*.^[34]

Si tal es para Estella lo esencial de la vida religiosa, se concebirá que las ceremonias tengan, a su juicio, una importancia subordinada:

En una ciudad bien constituida, la sustancia de esta ciudad es la paz y tranquilidad de los ciudadanos, mientras que los oficios mecánicos, como zapatería, carpintería y otros, son accesorios; pero estos oficios, aunque accesorios, son sumamente útiles para la sustancia de la ciudad. Así también en la vida espiritual del alma, la sustancia de ésta es la fe, la esperanza y la caridad; sobreañadidos y accesorios son los sacramentos, los sacrificios, los ayunos, las oraciones, las limosnas y las demás obras pías y santas, con todas las ceremonias que la Iglesia observa... Pero, así como la sustancia no puede conservarse sin los accidentes, así también son necesarios los sacramentos, sin los cuales no puede en modo alguno permanecer en pie la caridad.^[35]

Estella critica la vanidad de las pompas del culto.^[36] Se indigna, sobre todo, contra el tiránico farisaísmo de los “prelados”. No vacila en comparar su minuciosa tiranía con la de los escribas:

Pero encontraréis en nuestra época, dice, muchos prelados semejantes a estos escribas, que abruman a sus administrados con multitud de reglas y de leyes de las cuales se liberan ellos mismos con la mayor facilidad. Humillan a sus administrados; atan a las almas con tal número de excomuniones y de censuras, y multiplican a tal grado los preceptos, que se creería ver resucitar la ley de Moisés; pero ellos viven en el fasto y la opulencia, y se entregan en cuerpo y alma a todos los vicios. Si por casualidad alguno de sus subordinados comete la menor falta, las leyes promulgadas y establecidas prevén para ellos la cruz; le hablan con dureza, lo amenazan con las penas más severas. En una palabra, se diría que son, no pastores y guardianes, sino más bien tiranos llenos de soberbia.^[37]

Tal vez se adivina, en la amargura de Estella, un poco de resentimiento personal contra los superiores con quienes había tenido que batallar.^[38] Pero no es esto lo único: su *Comentario* todo respira la misma amargura, la misma indignación contra una

Iglesia corrompida por la hipocresía, como estaba la Sinagoga en tiempos de Cristo, invadida como ella por el farisaísmo.^[39] Parece que nunca terminará cuando se pone a hablar de los pastores que traicionan su deber pastoral, que se descargan de la cura de almas en hombros de mercenarios, y que, además, se ufanan de la multitud de sus dignidades (¡como si un pastor pudiera estar en varios lugares a un mismo tiempo!), al paso que la Iglesia abunda en hombres sabios y virtuosos que no tienen siquiera pan.^[40] Recuerda a los obispos de su tiempo, con áspera insistencia, que son los sucesores de los Apóstoles, y que deben predicar por sí mismos si quieren satisfacer tanto las exigencias del Concilio de Trento como las de San Pablo.^[41] No menos severo es cuando habla de los predicadores indignos, que son como perros que ladran y que la gente hace callar echándoles un hueso,^[42] o de los religiosos que olvidan que han muerto para el mundo y se ocupan de mil intereses temporales, frecuentan las cortes y los palacios y corren sin cesar de un lado a otro “como centauros y sátiros”.^[43]

Pero no sólo la Iglesia, toda la sociedad civil la ve Fray Diego entregada a la codicia y a la ambición: ladrones son los poderosos y los nobles que despojan a los pobres a fuerza de impuestos y de censos; ladrones los alguaciles, los jueces y los abogados; ladrones los comerciantes, artesanos y taberneros que engañan en la cantidad de la mercancía. Calles y plazas están llenas de ladrones.^[44] El dinero es el amo de todo, ya sea que se quiera medrar, ya que se quiera obtener justicia en la corte.^[45] Estella recuerda a la Iglesia el espíritu de pobreza evangélica: “Cristo y sus Apóstoles, en el Nuevo Testamento, no dijeron una sola palabra de los diezmos”. A los ricos, se atreve a decirles que Dios no es su padre: “Dios es padre de los indigentes, no de los ricos, de los que tienen abundancia de todo”.^[46]

Si se quiere tener en cuenta todos los aspectos de este libro tan amargo, se reconocerá tal vez en él, a pesar de la diferencia

de los tiempos, un libro hermano de los primeros grandes libros de Erasmo, el *Enchiridion* o las *Anotaciones sobre el Nuevo Testamento*; uno de esos libros sin miramientos para con “el mundo tal como anda”, que infatigablemente recuerdan a este mundo todo lo que lo separa del verdadero cristianismo, y que lo fustigan, si es necesario, recordándole lo que tiene de común con el judaísmo de los fariseos.

Quisiéramos, para terminar, esclarecer ciertos aspectos comparables a éstos de los *Nombres de Cristo* de Fr. Luis de León, es decir, del libro que se levanta por encima de toda la literatura espiritual de la época de Felipe II. No insistiremos en el capítulo de las dramáticas persecuciones que sufrió Fray Luis. No hay episodio más conocido en la historia de la Contrarreforma. Pero todavía no se ha situado bien al hombre y a su obra en el desarrollo de la espiritualidad española. Hay que prevenir, ante todo, una posible confusión: Fr. Luis de León no es un biblista de la escuela de Arias Montano, aunque haya tenido con éste relaciones de amistad. Es un hombre de la generación de Montano; posiblemente fue condiscípulo suyo; en todo caso, ambos fueron discípulos de Fr. Cipriano de Huerga,^[47] catedrático de Biblia en Alcalá. Por lo demás. Fray Luis regresa muy pronto a Salamanca, donde sin duda había empezado sus estudios helénicos. Aquí se hace amigo de los hebraístas, cuyas investigaciones comparte antes de compartir sus persecuciones. Haría suya esta invectiva de Martín Martínez de Cantalapiedra contra los ignorantes y analfabetas en materia de lenguas:

Juzgan reprobable y estiman completamente inútil su estudio y el trabajo de consultar los originales, alegando, como pretexto, que los libros de los hebreos se hallan corrompidos y inútiles, cuando en realidad dicen esto para cubrir su propia holgazanería e ignorancia: en lo cual imitan a aquella vulpeja de que habla Esopo, que, teniendo la cola cortada, exhortaba a las demás raposas a que se cortaran la cola como cosa inútil y que para nada servía.^[48]

Fray Luis ha practicado asiduamente el estudio de la Biblia en los originales. Pero todo este estudio tiende en él a un enriquecimiento de la espiritualidad; no es ciencia abstrusa, sino que de buena gana lo inclinaría a la traducción de la Escritura en lengua vulgar. Uno de los capítulos de acusación de su primer proceso era que había traducido al castellano el *Cantar de los cantares* y que había comentado “a lo divino” este canto de amor para la monja Isabel Osorio. Al transgredir la prohibición inquisitorial en favor de una religiosa entregada a la oración, había dado pruebas de la misma amplitud de miras que recomendaba en otro tiempo Carranza. En sus comentarios parte de la interpretación literal, cara a los erasmistas y a los biblistas, pero es para levantarse más seguramente hacia un sentido espiritual, y desarrollará este contenido místico con amplitud incomparable en su comentario latino del *Cantar de los cantares*.

[49] Y lo que más distingue a Fray Luis de los biblistas puros, como Sigüenza, es el lugar anchísimo que su espiritualidad deja a los antiguos Padres de la Iglesia al lado del texto bíblico. Desde este punto de vista, aparece claramente como el continuador de una tradición que el *Enchiridion* había contribuido a fundar, y que Luis de Granada representa de manera eminente. Sabemos, por otra parte, que este amigo de los hebraístas era también admirador de Luis de Granada: el *Libro de la oración* lo acompaña durante su prisión.^[50]

Pero cuando comenzamos a hojear los *Nombres de Cristo*, nos encontramos en presencia de una obra de calidad más rara. Su perfección, su complejidad, su profundidad anuncian a un genio literario y religioso absolutamente excepcional. ¿No deberá en parte Luis de León a su sangre impura de “cristiano nuevo” ciertas secretas afinidades con el espíritu de los profetas y del Salmista? Tal vez. Demuestra una sensibilidad no menos aguda ante las lecciones de armonía de Platón.^[51] Se evoca siempre el recuerdo de los diálogos platónicos en presencia de estas charlas

que están lejos de los *Coloquios* de Erasmo. Sería justo quizá reconocer en ellas también el recuerdo de las graves *Collationes* de Casiano, y de los *Diálogos* que el dominico Fr. Juan de la Cruz había compuesto a su ejemplo. Pero hay aquí una luminosa belleza, una música sabia, un arte de conmover por medio de la elocuencia o del silencio mismo, cuya aleación es algo único en la literatura española. Fray Luis, inspirándose en la estética de la novela pastoril, agrega a su obra también el encanto de los versos. Pone en el punto culminante de sus diálogos algunas admirables adaptaciones de los Salmos, utilizando unas veces una especie de dístico compuesto de un hendecasílabo y un heptasílabo, y otras la *terza rima*. Así la poesía bíblica, cuyos primeros ensayos, en tiempos de Montemayor, habían sido sospechosos a la Inquisición, y que Montano, Sigüenza y Alaejos cultivaban en el Escorial en la intimidad de un círculo sabio,^[52] se hace oír del gran público español gracias a los *Nombres de Cristo*.

Nos limitaremos a observar únicamente, en esta obra maestra del humanismo cristiano,^[53] aquello que se podría llamar su erasmismo secreto. El designio mismo del libro —exponer los misterios de los nombres de Cristo— parece responder, después de más de medio siglo de espera, a un deseo que el *Enchiridion* había lanzado a través de España más o menos por el tiempo en que Luis de León venía al mundo. Erasmo^[54] había invitado a buscar los misterios escondidos bajo la letra de la Escritura, y a apoyarse, en esta búsqueda, en los antiguos maestros de la teología mística, San Pablo, Orígenes, San Agustín, el pseudo-Dionisio, autor del *De divinis nominibus*. Tal es, poco más o menos, la empresa que acomete Fr. Luis de León.

Ya el prefacio, con su valerosa amargura, es algo así como la transposición en otro tono de la *Paraclesis*, condenada en esos días. Hay que resignarse. La Escritura, destinada primitivamente a ser “común a todos”, compuesta en el común lenguaje de sus primeros lectores, traducida a todas las lenguas vulgares a

medida que el conocimiento de Cristo iba conquistando a los gentiles, la Escritura, pan cotidiano del cristianismo de los primeros siglos, se ha convertido en ponzoña por las calamidades de los tiempos. “Y así los que gobiernan la Iglesia, con maduro consejo, y como forzados de la misma necesidad”, han prohibido la circulación de la Escritura en lengua vulgar.^[55] En vez de lanzar denuestos contra esta dolorosa situación, más vale ver sus causas. Se resumen en dos palabras: ignorancia y soberbia:

La ignorancia ha estado de parte de aquellos a quien incumbe el saber y el declarar estos libros, y la soberbia de parte de los mismos y de los demás todos, aunque en diferente manera; porque en éstos, la soberbia y el pundonor de su presunción, y el título de maestros que se arrogaban sin merecerlo, les cegaba los ojos para que ni conociesen sus faltas ni se persuadiesen a que les estaba bien poner estudio y cuidado en aprender lo que no sabían y se prometían saber; y a los otros, aqueste humor mismo no sólo les quitaba la voluntad de ser enseñados en estos libros y letras, mas les persuadía también que ellos las podían saber y entender por sí mismos. Y así, presumiendo el pueblo de ser maestro, y no pudiendo, como convenía, serlo los que lo eran o debían de ser, convertíase la luz en tinieblas.^[56]

No hay que vacilar en subrayar, como lo hacemos, estos reproches que hace Luis de León a los predicadores indignos. Fray Luis aumenta más todavía su virulencia erasmiana cuando deplora que los prelados, que han podido tan fácilmente quitar las Escrituras a los ignorantes, no puedan con la misma facilidad “ponerlas y asentarlas en el deseo y en el entendimiento y en la noticia de los que las han de enseñar”. Pero éstos

no sólo no saben aquestas letras, pero desprecian o, a lo menos, muestranpreciarse poco y no juzgar bien de los que las saben. Y con un pequeño gusto de ciertas cuestiones contentos e hinchados, tienen título de maestros teólogos y no tienen la teología; de la cual, como se entiende, el principio son las cuestiones de la escuela, y el crecimiento la doctrina que escriben los santos, y el colmo y perfección y lo más alto de ella las letras sagradas, a cuyo entendimiento todo lo de antes, como a fin necesario, se ordena.

Y después de un vigoroso ataque contra la literatura profana e inmoral que corrompe al pueblo quitándole el gusto de la buena doctrina, Fray Luis dirige un urgente llamado a los cléri-

gos alimentados en la Biblia para que escriban “algunas cosas que, o como nacidas de las sagradas letras, o como allegadas y conformes a ellas, suplan por ellas, cuanto es posible, con el común menester de los hombres”.^[57] Los *Nombres de Cristo* se ofrecen al lector como uno de esos libros. Pocos hay que estén tan nutridos de savia bíblica. Debió de ser para muchos españoles lo que el *Enchiridion* traducido por el Arcediano del Alcor había sido para sus abuelos: la más viva antología de las Epístolas, de los Evangelios, de los Salmos, de la literatura de los primeros siglos cristianos. Y, al mismo tiempo, una llave que abría los misterios de todos esos textos, la revelación de un cristianismo lo bastante esencial para servir a la vez de introducción a la dogmática, a la mística y a la ética cristianas.

El Cristo cuyos nombres despliegan aquí todos sus tesoros escondidos es el mismo Cristo espiritual que los alumbrados descubrían con arrobamiento en Erasmo: el Cristo paulino que “está presente en nosotros, y tan vecino y tan dentro de nuestro ser como Él mismo de sí; porque en Él y por Él no sólo nos movemos y respiramos, sino también vivimos y tenemos ser”.^[58] “Cristo, nuestra cabeza, está en sus miembros, y los miembros y la cabeza son un solo Cristo”.^[59] Si se llama *Padre del siglo futuro*, es porque Él es para los cristianos el principio de un segundo nacimiento.^[60] Nosotros nacemos en Él,^[61] o, si se prefiere. Él nace en nosotros.^[62] Fray Luis no se cansa de volver una y otra vez sobre estos temas fundamentales de la cristología paulina, cuya primera vulgarización en España había estado confiada a los libros de Erasmo. Cristo, *Príncipe de la paz*, nos toca con su espada, que “no se templó con acero... ni es hierro visible, sino rayo de virtud invisible, que pone a cuchillo todo lo que en nuestras almas es enemigo de Dios”.^[63]

Esta espada, este rayo, es la gracia. Porque Cristo “halló una nueva manera de ley, estrañamente libre y ajena” a los inconvenientes de la antigua, no solamente enseñando a los hombres a

ser buenos, “mas de hecho haciéndolos buenos”.^[64] Se reconoce aquí la distinción que Valdés nos ha hecho familiar desde hace tanto tiempo. Pero el platonismo cristiano de Fray Luis se extiende con predilección especial cuando habla de los efectos de Cristo en el alma. Jesús, en hebreo, significa salud:

Porque su obra propia de Cristo es ser salud y *Jesús*, conviene a saber: componer entre sí con Dios las partes secretas del alma, concertar sus humores e inclinaciones, apagar en ella el secreto y arraigado fuego de sus pasiones y malos deseos.^[65]

Nada tiene de extraño que Fr. Luis de León, al llegar a este nombre de *Jesús*, se encuentre con Erasmo y distinga vigorosamente esta íntima santidad, que es obra de la gracia, y la santidad externa que consiste en las ceremonias:

Que el componer por defuera, dice, el cuerpo y la cara y el ejercicio exterior de las ceremonias, el ayunar, el disciplinar, el velar, con todo lo demás que a esto pertenece, aunque son cosas sanctas si se ordenan a Dios, así por el buen ejemplo que reciben dellas los que las miran como porque disponen y encaminan el alma para que Cristo ponga mejor en ella aquesta secreta salud y justicia que digo, mas la sanctidad formal y pura, y la que propriamente Cristo hace en nosotros, no consiste en aquélla.^[66]

Toda doctrina que no se oriente en primer lugar hacia la salud interior de las almas no puede ser enseñanza digna de Cristo.

Aquí, con su arte soberano de sugerir, Luis de León sabe detener nuestra atención haciendo el diálogo un poco más enigmático. “No hay en esta edad de la Iglesia, observa Sabino, enseñamiento de la cualidad que decís...”.

—Por cierto lo tengo, Sabino —respondió Marcelo—; mas halos habido y púdeolos haber cada día, y por esta causa es el aviso conveniente.

—Sin duda conveniente —dijo Juliano— y necesario, porque si no lo fuera, no nos apercibiera Cristo en el Evangelio, como nos apercibe, acerca de los falsos profetas; porque falsos profetas son los maestros destos caminos, o, por decir lo que es, esos mismos enseñamientos vacíos de verdad son los profetas falsos, por defuera como ovejas en las apariencias buenas que tienen, y dentro, robadores lobos por las pasiones fieras que dejan en el alma como en su cueva.

—Y ya que no haya agora —tomó Marcelo a decir— mal tan desvergonzado como ése, pero sin duda hay algunas cosas que tiran a él y le parecen. Porque decidme,

Sabino, ¿no habréis visto alguna vez, a oído decir, que para inducir al pueblo a limosna algunos les han ordenado que hagan alarde y se vistan de fiesta, y con pífano y atambor, y disparando los arcabuces en competencia los unos de los otros, vayan a hacerla? Pues esto, ¿qué es sino seguir el humor vicioso del hombre, y no desarraigarle la mala pasión de vanidad, sino aprovecharse della y dejársela más asentada, dorándosela con el bien de la limosna de fuera?^[67]

Este solo ejemplo basta para evocar, a la memoria del lector alerta, los mil errores vulgares que “canonizan”, según Erasmo, a mil doctores hábiles en “torcer la Escritura Divina hasta conformarla con las costumbres del tiempo”, en “favorecer las enfermedades del ánimo... y no melecinarlas”.^[68]

Ciertamente, Luis de León no puede, como no había podido Luis de Granada, hacer suya la gran oposición erasmiana entre lo exterior y lo interior, sin reprobar vigorosamente “a los herejes que condenan contra toda razón aquesta muestra de sanctidad exterior”. Pero con no menos vigor advierte a los fieles “que no está en ella el paradero de su camino”:

Sería negocio de lástima que, caminando a Dios, por haber parado antes de tiempo o por haber hecho hincapié en lo que sólo era paso, se hallasen sin Dios a la postre, y proponiéndose llegar a Jesús, por no entender que es Jesús, se hallasen miserablemente abrazados con Solón o con Pitágoras, o, cuando más, con Moisés.^[69]

Bajo esta advertencia solemne, y un tanto misteriosa, se transparenta, a no dudarlo, una reminiscencia de la célebre página en que Erasmo se rebela contra el “nuevo judaísmo” que consiste en colocar la cima de la religión en las cosas visibles.^[70] Y, por lo demás, no es éste el único recuerdo de la Regla V del *Enchiridion* que se observa en este capítulo de los *Nombres de Cristo*:

Aunque haya aprovechado en el ayuno, sepa bien guardar el silencio y nunca falte a los cantos del coro; y aunque ciña el cilicio y pise sobre el velo desnudos los pies, y mendigue lo que come y lo que viste paupérrimo, si entre esto bullen las pasiones en él, si vive el viejo hombre y enciende sus fuegos, si se atufa en el alma la ira, si se hincha la vanagloria, si se ufana el propio contento de sí, si arde la mala codicia; finalmente, si hay respetos de odios, de envidias, de pundonores, de emulación y ambición: que si esto hay en él, por mucho que le parezca que ha hecho y que ha aprove-

chado en los ejercicios que referí, téngase por dicho que aún no ha llegado a la salud.
[71]

Como se ve, ni siquiera el *Monachatus non est pietas* deja de reaparecer en este monje, bajo la forma de una vigorosa distinción entre el formalismo monástico y la imitación interior de Jesucristo, entre las maceraciones del cuerpo y la mortificación del alma.

Este erasmismo velado de los *Nombres de Cristo* no es más que un aspecto de obra tan rica. Pero no es un aspecto secundario o desdeñable. Estamos aquí en el núcleo mismo del pensamiento religioso de Fray Luis y nos hallamos muy cerca del iluminismo erasmiano. El *Enchiridion* había exaltado el “espíritu” gracias al cual el hombre es divino, el espíritu “que da la vida verdadera a nuestra alma”.^[72] Los *Nombres de Cristo* son un libro escrito en loor de la gracia:

La gracia es una como deidad y una como figura viva del mismo Cristo, que, puesta en el alma, se lanza en ella y la deifica, y si va a decir verdad, es el alma del alma.^[73]

Fray Luis se encuentra asimismo con Erasmo cuando se empeña en conciliar con esta omnipotencia de la gracia el esfuerzo humano hacia lo mejor, aunque, en este punto, sus reiteradas explicaciones^[74] no traicionan ninguna influencia precisa del De libero arbitrio. Y no se limita a esto la profunda conformidad de tendencias entre el antiguo agustino de Steyn y el agustino de Salamanca. Reaparece en la crítica de los gobernantes arbitrarios que “reinan para sí, y por la misma causa no se disponen ellos para nuestro provecho, sino buscan su descanso en nuestro daño”.^[75] Reaparece sobre todo en la apasionada exaltación de la paz,^[76] si bien Fray Luis, a diferencia de Erasmo, insiste menos en la paz entre los hombres que en la paz interior y en la gran paz cósmica que se comunica al alma en el espectáculo de la noche serena. Enriquecida, renovada por una medita-

ción platónica sobre el hombre y sobre el universo, la *philosophia Christi* de las primeras décadas del siglo habla en los *Nombres de Cristo* un magnífico lenguaje.

Aquí queda acabado su proceso fecundante, que hemos seguido a través de la espiritualidad española. En esta obra impeccedera le permanece incorporada, es su riqueza perdurable. Esa victoria del genio tiene algo de asombroso. Cuando se piensa que el “espantajo del iluminismo”^[77] se levantaba en todos los derroteros de la vida espiritual española, que el *Comentario* latino de Estella sobre San Lucas era censurado, que la reforma carmelitana se veía rudamente atacada, que Juan de la Cruz era acusado de iluminismo, que el jesuita Baltasar Álvarez, veinte años después de haber confirmado a Santa Teresa en las vías de la oración, veía su propia oración condenada por sus superiores, se mide mejor la importancia de este manual de cristianismo en espíritu, ganado a viva fuerza para la literatura religiosa de lengua castellana. El libro, por lo demás, difícilmente podía producir los efectos revolucionarios que había producido en otros tiempos el *Enchiridion*, La atmósfera había cambiado. Además, la manera de Fr. Luis de León no era la manera de Erasmo, directa y familiar. Los *Nombres de Cristo* no eran plenamente inteligibles sino para aquellos que sabían leer entre líneas. No faltó quien reprochara a Fray Luis por escribir en español cosas que no están hechas para todos los que saben leer su lengua materna:

¡Como si todos los que saben latín —exclama el autor—, cuando yo las escribiera en latín, se pudieran hacer capaces dellas, o como si todo lo que se escribe en castellano fuese entendido de todos los que saben castellano y lo leen...! [78]

Esto era arremeter atrevidamente contra el prejuicio del latín lengua espiritual, y colocar al mismo tiempo su obra por encima de la sospecha que pesaba sobre la espiritualidad en lengua vulgar. El Inquisidor General Quiroga estimó, sin duda, que Fray Luis tenía razón. El libro tuvo cuatro ediciones en trece

años. No gozó, es cierto, de la enorme fama europea de Luis de Granada. Pero al menos pudo seguir su camino en medio de aquellos que eran capaces de amarlo.

Fr. Luis de León es, con Arias Montano, el hombre que mejor nos hace comprender el secreto de la Contrarreforma. Si ésta fue tan fuerte, lo debe en parte solamente al aparato inquisitorial de que se rodeó: lo debe sobre todo a lo que supo conservar del espíritu en que había estado en el principio el éxito de la revolución religiosa, de ese espíritu que Erasmo había predicado antes que Lutero y que había querido salvar después de su condena. Así se explica sin duda, en los comienzos del reinado de Felipe II, la paradójica actitud del autor del *Carrascón*^[79] He aquí a un fraile que abandona el catolicismo para abrazar la iglesia anglicana, y que emprende la tarea de confundir a los papistas *utilizando sobre todo a los autores de la Contrarreforma española...* Ora se trate de defender la libre lectura de la Biblia, ora de demostrar las imperfecciones de la Vulgata y la superioridad del texto hebreo, de criticar la ignorancia que se cubre con el nombre de fe implícita, la idolatría del culto de las imágenes, la explotación de los milagros, el uso del latín como lengua del culto o la mentira de la perfección monástica, Texeda se complace siempre en citar a Arias Montano, a Luis de Granada y a Luis de León, a Azpilcueta, a Estella, a Torres, al jesuita Luis de la Puente. Admira particularmente al “divino Arias Montano”^[80] y a “los dos ya alegados Luises, que, como luces, comenzaron a alumbrar y lucir en medio de las tinieblas más que egipcíacas del papismo español”.^[81] Desgraciadamente, dice a propósito de Montano,

costumbre es de los romanistas, mayormente de los españoles, poner y proponer premisas verdaderas, de verdades al papismo contrarias; y, por miedo de la Inquisición, dejarse en el tintero las consecuencias.^[82]

Este juicio tan sumario podría extenderse, con la misma exactitud —y con la misma injusticia—, al propio Erasmo y a

todo el erasmismo español. Sería necesario poder sondear los riñones y los corazones para saber cuál fue el imperio del temor y cuál el de la fidelidad en tantas almas, muchas de las cuales no eran mediocres. El homenaje que les rinde el autor del *Carrascón*, en su acrimonia, está lleno de significado histórico. Al erasmismo español, en buena parte, es a quien la Contrarreforma debió tantos libros importantes, en los cuales un tráfuga como Texeda podía encontrar armas contra el catolicismo, pero en los cuales, también, millares de católicos ilustrados aprendían a conciliar el apego a la Iglesia con el espíritu más profundamente cristiano.

III

Durante la segunda mitad del siglo XVI, la literatura española entra, al igual que la literatura italiana y la literatura francesa, por un camino que Erasmo difícilmente hubiera podido prever, puesto que apenas si en sus últimos años estaba llegando a concebir la fuerza de elocuencia y de poesía de que eran capaces las lenguas vulgares. Este camino es el del clasicismo. Las literaturas modernas aspiraban a racionalizarse, a normalizarse, a rivalizar con las obras de la antigüedad grecolatina imitando no sólo su contenido, sino también su estructura.

Conocido es el papel que tuvo en este movimiento la *Poética* de Aristóteles recién descubierta, con su doctrina de la doble verdad —verdad particular de la historia, verdad universal de la poesía—, con su oposición entre la pintura de las cosas tales como han ocurrido y la pintura idealizada de las cosas tales como hubieran podido ser.^[1] Aquí es donde el clasicismo encontró apoyo para su doble necesidad de moralidad y de racionalidad. Pero no se debe olvidar que el terreno se lo habían ya abonado los humanistas discípulos de Erasmo, que buscaban a su vez una literatura verdadera, es decir, satisfactoria para la razón, y al mismo tiempo moral. Una de las más curiosas manifestaciones de esta doble tendencia es la acogida que dispensan al género

pastoril. Las mismas razones que los apartan de los libros de caballerías y que les hacen amar la novela bizantina de aventuras, entran también en juego en favor de las historias de pastores y pastoras: éstas vuelven la espalda al realismo crudo, pero también a la inverosimilitud, y, por su voluntad de dar con la bondad nativa del hombre al contacto de la naturaleza, satisfacen cierto optimismo moral, cierto naturalismo secreto gracias al cual el Renacimiento se emparenta con la época de Rousseau. El ideal pastoril encanta lo mismo a Fr. Luis de León que a Juan de Mal Lara. Si el humanista sevillano está pronto a evocar la edad de oro ante el espectáculo de la belleza sin afeites de una campesina,^[2] el autor de los *Nombres de Cristo* está persuadido de que Cristo vive en los campos, y el género pastoril le parece admirablemente adaptado a la expresión del amor, “porque puede ser que en las ciudades se sepa mejor hablar, pero la fineza del sentir es del campo y de la soledad”.^[3] Ya nos volveremos a encontrar en otra parte con esta visión depurada de la humanidad.

Por lo demás, es evidente que el clasicismo propiamente dicho hizo recaer sobre todo sus esfuerzos en los dos grandes géneros que la Antigüedad proponía a su imitación: la epopeya y el teatro. Nos hallamos en la época en que aparece la *Araucana*, en que comienzan a florecer, a imitación de Italia, los vastos poemas en octavas reales. Es también el tiempo en que la tragedia y la comedia se esfuerzan en conciliar las reglas clásicas con la libertad tradicional del teatro español. Desgraciadamente, no podemos sino adivinar estos esfuerzos, en su mayor parte perdidos; sabemos, por lo menos, que un Mal Lara llegó a componer gran número de tragedias y comedias,^[4] y ese hecho basta para sugerirnos una continuidad —muy verosímil *a priori*— entre el movimiento literario nacido del erasmismo y las tendencias clásicas de la época de Felipe II.

Pero este clasicismo nuevo fue favorecido, desde ciertos puntos de vista, por una evolución del humanismo que lo alejaba sensiblemente de la orientación erasmiana. El humanismo cristiano de los erasmistas había estado estrechamente ligado con la *philosophia Christi*. Se había inclinado de muy buena gana a la crítica de los textos, al examen de las tradiciones de la Iglesia, y había hecho de la filosofía pagana una especie de introducción al más profundo cristianismo. Si este humanismo, cada vez más sospechoso, permanecía vivo en maestros como el Brocense, Mal Lara, López de Hoyos, estaba siendo suplantado cada vez más por otro humanismo cuyos maestros por excelencia eran los jesuitas: un humanismo reposado, fundado en el estudio de los poetas y oradores latinos. Su enseñanza tendía sobre todo a adornar el espíritu, a iniciarlo en el bien decir; no se trataba ya de formar espíritus capaces de confrontar la fe con sus fuentes. La poesía latina clásica salió del semi-ostracismo a que la habían relegado los humanistas cristianos. El puritanismo de un Vives dejó su lugar a un moralismo temperado, que no se escandalizaba ya de las fábulas paganas, sino que se contentaba con expurgar a los antiguos de sus obscenidades. Christophe Plantin, editor y amigo de Arias Montano, correspondiente de Fulvio Orsini, a quien pide un prefacio para una edición de la novela griega de *Leucipe y Clitofonte*,^[5] es también un admirador sin reservas de la enseñanza de los jesuitas. Al frente de una edición de Marcial expurgada por ellos, celebra sus colegios, semilleros de alumnos sabios y letrados: “Estos colegios tienen un genio que les es propio, y que no tolera nada que no sea docto, casto, recto y sencillo”.^[6] El humanismo a la vez moral y profano de los jesuitas, su gusto por un teatro escolar imitado de los antiguos,^[7] explica probablemente, en parte, el movimiento clasicizante de la segunda mitad del siglo XVI. Contribuye también, en gran medida, a borrar el erasmismo, prolongado por él a su manera.

Finalmente, si se quiere comprender y medir este borrarse del erasmismo, hay que tener en cuenta otro movimiento muy característico de esta época del siglo XVII que comienza: el neoestoicismo.^[8] El *Manual* de Epicteto había sido uno de los primeros libros griegos impresos en Salamanca en los días de la fundación del Colegio Trilingüe;^[9] el Brocense, en su extrema vejez, lo tradujo al latín, y esta traducción conoció en 1612 un éxito repentino aunque tal vez pasajero.^[10] La patria de Séneca parece no haber seguido el movimiento neoestoico sino tardíamente, cuando ya había alcanzado en el exterior verdadera amplitud. El neoestoicismo señalaba un renacimiento del humanismo filosófico. Por su afán de conciliar su fe moral con el cristianismo, fue un nuevo género de *philosophia Christi*.^[11] Justo Lipsio fue el maestro de este género, a partir del momento en que, vuelto al redil del catolicismo, vino a enseñar en Lovaina. Todos los ojos se volvieron hacia el nuevo gigante de las letras como se habían vuelto hacia Erasmo tres cuartos de siglo antes. Los más grandes humanistas españoles tuvieron a gran honra el ser sus correspondientes, desde el anciano Arias Montano hasta el joven Quevedo.^[12] El Brocense, llegado al término de su carrera, estaba, frente a este movimiento, más o menos en la situación en que se había hallado Nebrija frente al erasmismo: el uno, discípulo de Valla, había allanado el camino a Erasmo; el otro, discípulo de Erasmo, había allanado el camino a Justo Lipsio.

La historia se repetía, y también las fórmulas de cortesía internacional. El sabio flamenco, abrumado de obligaciones epistolares, hojeaba quizá la correspondencia de su ilustre antecesor para encontrar inspiraciones en ella. Los Argensola, como antaño los Vergara, eran comparados por el maestro con un amable Gerión.^[13] Quevedo, brillante humanista trilingüe, recibía a los veinticinco años cartas en que Lipsio lo llamaba “honra insigne de España”: y para colmo de gloria, el elogio se le confería en

griego, ὁ μέγα κῦδος Ἰβήρων!^[14] El nuevo ídolo de la España sabia tenía que relegar al antiguo a la oscuridad. Por eso no creemos que se pueda hablar siquiera de erasmismo a propósito de los escritores del siglo XVII que se inicia, aun cuando su espíritu parezca emparentarse con el de Erasmo. Si alguna vez citan a éste lo hacen con una frialdad más o menos hostil, o como a un autor entre tantos.

Asistimos a este empobrecimiento fatal del recuerdo de Erasmo, que convierte al “verdadero teólogo” admirado de los hombres de 1527 en un humanista enemigo de los religiosos, cuyos dos timbres de gloria son los *Adagios* y el *Elogio de la locura*. Un Lope de Vega utiliza alguna vez los *Adagios*, pero si tiene ocasión de enfrentar a Aristóteles con Erasmo, la aprovecha para decir que éste se equivocó en ese punto como en “otras muchas cosas”.^[15] En cambio, en su correspondencia íntima con el Duque de Sessa, este sacerdote, “por añadidura familiar del Santo Oficio”, simpatiza con la ironía de la *Moria*: “Leí, dice, la frailesca epístola, en confirmación de lo que Erasmo sentía de esta gente, que pintó a la necedad con una capilla”.^[16]

También un Bartolomé Leonardo de Argensola suele acudir a los *Adagios*. Para su *Historia de la Conquista de las islas Malucas*, toma de este libro inagotable un retrato moral del pueblo holandés, pero con el propósito de utilizar las observaciones del gran bátavo contra la Holanda del siglo XVII, núcleo de libertad religiosa. Erasmo caracteriza a su país por la elevación del nivel medio de la instrucción, pero no pretende hacer de ella una tierra fértil en grandes eruditos: “Si Erasmo, pregunta Argensola, confiesa que no produce su patria personas insignemente doctas, ¿por qué se arrogan la autoridad de calificar los dogmas de la religión? ¿Por qué la usurpan a los Concilios?”. De la misma manera, el temperamento suave, pacífico y obstinado que Erasmo reconoce en sus compatriotas le parece dar una gravedad excepcional al estado de división religiosa del país:

Cuando el padre es calvinista, suele ser la madre hugonota, el hijo luterano, el criado husita y la hija protestante. Toda la familia está dividida; mas antes el alma de cada uno lo está, y a bien librar duda lo uno y lo otro. Esto ¿en qué difiere del ateísmo? Ateísmo es confirmado.^[17]

Pero ciertamente no se le ocurre a Argensola imputar al propio Erasmo ese “ateísmo”, como lo hubiera hecho un ortodoxo de la época de Carlos V.

El caso de Que vedo es mucho más complejo; no pretendemos ponerlo en claro aquí. Quevedo asoció, al humanismo devoto de San Francisco de Sales, el estoicismo cristiano de Justo Lipsio, y, al mismo tiempo, encamó el espíritu satírico más virulento. Parece, pues, que en él se ve renacer esa alianza de un íntimo sentimiento cristiano con un humor burlón que es tan característico del erasmismo. Y sin embargo no parece que Erasmo lo haya seducido. Cuando compone una *Vida de San Pablo*, a la vez erudita y edificante, no piensa en utilizar, como lo hubiera hecho cien años antes un humanista español, la interpretación erasmiana y anticeremonial del gran “mantenedor del Espíritu”. Cita con más gusto a Arias Montano que a Erasmo; al discutir la cuestión de si San Pablo fue casado o no, acusa a Erasmo de haber atribuido a ciencia y conciencia a Clemente Romano un texto de Clemente Alejandrino para reforzar la tesis de los enemigos del celibato eclesiástico: “No fue, dice, ignorancia de Erasmo, sino malicia; más fácilmente se presume dél ésta que la otra”.^[18] Por lo demás, Erasmo y los erasmistas españoles hubieran amado seguramente el tratadito que Quevedo intituló *La cuna y la sepultura*: hubieran reconocido una piedad hermana de la suya, en su afán de perfeccionar la filosofía estoica con la verdad cristiana, en su dura crítica del farisaísmo, en su comentario de la oración dominical, en su exaltación de la gracia (único bien que ha de pedir la oración), en su urgente invitación a meditar el Sermón de la Montaña y las Epístolas paulinas.^[19] Habría que estudiar asimismo el *Buscón*, y toda la obra

satírica de este niño terrible del nuevo humanismo cristiano, si se quisiera ver cómo en ella pone manos a la obra un terrible espíritu de irreverencia que renueva el género picaresco puesto de moda por el *Guzmán de Alfarache*. Mateo Alemán se había mostrado mucho más prudente.^[20] Ya en 1610, cuando quiere publicar *El sueño del Juicio Final*, Quevedo causa escándalo por una frase que evoca una desbandada burlesca de canónigos y de sacristanes, a quienes se suman un obispo, un arzobispo y un inquisidor.^[21] El *Buscón* permanecerá largo tiempo inédito por razones análogas. Su autor no podrá imprimirlo sin quitar de él buen número de alusiones a las cosas de la religión, que chocaban en un libro tan desvergonzadamente picaresco.^[22]

Hay en todo esto algo que hace pensar en Erasmo, y que está a cien leguas de la manera de Erasmo. Es interesante, por otra parte, interrogar a este respecto la abundante masa de las denuncias y libelos que la obra de Quevedo suscitó contra sí misma. En vano se busca en esa masa el reproche de renovar los errores de Erasmo. Jáuregui, al atacar *La cuna y la sepultura*, censura el desprecio del autor por los silogismos de la escolástica, su pretensión de hacer leer y meditar a San Pablo a los ignorantes, su crítica de las limosnas farisaicas, su paráfrasis del *Pater Noster*,^[23] sin que jamás aparezca el nombre de Erasmo como aparecía en la pluma de Cano cuando censuraba a Carranza. No aparece tampoco en las críticas lanzadas contra la libertad de lenguaje de su obra satírica, que va contra el respeto debido a las cosas santas, a los sacerdotes y a los frailes. Uno de los censores evoca a este respecto a Lutero y a Calvino, a Rabelais y a Marot:^[24] de Erasmo no dice una palabra.

El libre cristianismo en espíritu, en que el erasmismo había visto el terreno de la reconciliación entre protestantismo y ortodoxia, no ha muerto ciertamente con el siglo XVI. Tampoco había nacido con él. Pero puede decirse que, después de la desaparición del Brocense y de los hombres de su generación, el eras-

mismo está muerto. Cuando, en 1660, la Inquisición se ocupa de diversas estampas, de las cuales una representa al Doctor Cazalla en oración y otra a Erasmo de Rotterdam, la comisión encargada de examinar esos grabados prohíbe publicar el retrato de Cazalla, pero no ve inconveniente en que el de Erasmo circule.^[25] Así, el recuerdo de Cazalla, un siglo después de su muerte, sigue marcado por una nota de infamia. El de Erasmo se ha hecho inofensivo.

IV

La huella del erasmismo en las letras españolas se perdería de modo bastante miserable entre las recopilaciones de apotegmas o las misceláneas cuyo éxito persiste a comienzos del siglo XVII si esta época no hubiera visto surgir las grandes obras de Cervantes, que señorean la brillante producción de los ingenios de la época de Felipe II, que fundan verdaderamente la novela moderna y que, al mismo tiempo, están bañadas por el espíritu del Renacimiento como por los rayos de un sol poniente.

El milagro de Cervantes consiste en que, tentado por las letras desde que tenía veinte años, habiendo entrado muy joven en contacto con Italia, habiendo estado mezclado en el movimiento literario español desde su regreso de Argel (1580), haya esperado sus cincuenta años para escribir novelas, haya concebido el *Quijote* al acercarse a los sesenta y haya firmado en su lecho de muerte la dedicatoria del *Persiles*, el libro en que ponía sus más grandes esperanzas, al mismo tiempo que volvía a las preferencias de los maestros de su juventud. Su obra sólo es inteligible a condición de que se vea en ella un fruto tardío, madurado a lo largo de una vida aventurera y difícil, pero fecundado en el otoño del Renacimiento español, cuando Cervantes recibía del Maestro López de Hoyos las lecciones un tanto confidenciales de un erasmismo condenado, de ahí en más, a expresarse a media voz. Menéndez y Pelayo fue el primero que supo reconocer en él esa “humana y aristocrática manera de espíritu

que tuvieron todos los grandes hombres del Renacimiento”;^[1] rebelándose contra las críticas que pierden su tiempo en hacer de Cervantes un librepensador moderno, descubría en su obra, escrita en plena Contrarreforma, un parentesco con “la literatura polémica del Renacimiento”, con “la influencia latente, pero siempre viva, de aquel grupo erasmista, libre, mordaz y agudo”. Posteriormente, Américo Castro^[2] tomó en sus manos el problema poniéndole un cerco apretado. Reaccionando contra una concepción superficial del erasmismo español, lo empujó demasiado, a nuestro juicio, hacia el racionalismo. Pero llevó a cabo un examen tan penetrante de la obra de Cervantes, que no tenemos sino tomarlo aquí por guía, indicando, cuando sea el caso, los puntos en que nos apartemos de él.

La obra de Cervantes es la de un hombre que permanece, hasta lo último, fiel a ideas de su juventud, a hábitos de pensamiento que la época de Felipe II había recibido de la del Emperador. Pudo sufrir, es cierto, después de la influencia de López de Hoyos, la del humanismo de los jesuitas, cuya obra educativa admiraba tanto como la admiraba Plantino.^[3] Pudo sacar provecho de las controversias literarias de que estaba llena Italia cuando él pasó por allí, y que estaban llevando a la constitución del ideal clásico.^[4] Su doctrina en materia de teatro fue un clasicismo mitigado, pero bastante obstinado, a pesar de la certidumbre creciente de su derrota y del triunfo de la comedia lopesca.^[5] Esta doctrina, que fue sin duda también la de un Mal Lara, estaba en profundo acuerdo con el espíritu que inspiraba a los erasmistas en su crítica de los libros de caballerías, con su ideal de razón y de moralidad. Simpatizó, como ellos, con los manuales de piedad ilustrada que disputaban a las almas a la influencia de las novelas. Cuando Don Quijote visita una imprenta en Barcelona, uno de los libros que ve corregir es la *Luz del alma christiana* de Fr. Felipe de Meneses, libro bastante olvidado a principios del siglo XVII, pero muy leído en los tiempos

en que Cervantes era joven.^[6] Como a los erasmistas entre quienes se formó, le encanta a él el ideal pastoril y el de la fantasía moral y verosímil de la novela bizantina.

Su *Galatea* no es un sacrificio solo y único a una moda literaria. El escrutinio de la biblioteca de Don Quijote demuestra que conservaba, veinte años después, verdadero culto por la *Diana* de Montemayor y más todavía por la de Gil Polo. En su lecho de muerte pensará todavía en escribir la segunda parte de la *Galatea*.^[7]

No menos profundas raíces en el humanismo en que se bañó su juventud tiene el *Persiles*. El joven Lope, antiguo alumno de los jesuitas, escribe también, después de su novela pastoril, su novela de aventuras.^[8] Pero él se halla completamente contaminado de lirismo amoroso y de teatro. La *Historia septentrional* de Cervantes rivaliza más deliberadamente que el *Peregrino* de Lope con la *Historia etiópica* de Heliodoro.^[9] A la rareza de las aventuras, a la castidad de los amores, reúne el encanto suplementario del viaje a esos países lejanos de que hablan los coleccionadores de singularidades, como Torquemada y Pero Mexía.^[10] Se suma de ese modo a la corriente de las misceláneas al mismo tiempo que a la novela bizantina.

Nada tiene de extraño que las formas predilectas de la literatura humanística se hayan impuesto a Cervantes en los momentos mismos en que creaba la novela española, con plena conciencia de continuar a Boccaccio sobrepasándolo.^[11] Hay, en su colección de *Novelas ejemplares*, dos obras singulares y encantadoras que, mejor que sus mejores cuentos, le aseguran un lugar aparte en la literatura de pasatiempo de la época. El *Licenciado Vidriera* es una historia en que Cervantes se complace en poner algo de su experiencia de estudiante y de soldado, en que evoca no sin nostalgia sus peregrinaciones italianas, y es al mismo tiempo, gracias al giro sentencioso que toma la locura de Tomás Rodaja, un sabroso anecdotario, suprema flor de la literatura de

apogemas puesta de moda por el erasmismo.^[12] Con idéntica originalidad renueva, en el *Coloquio de los perros*, el relato autobiográfico y satírico de la novela picaresca. Elige como héroe a un perro lleno de cordura y de malicia, y le hace contar sus aventuras en un diálogo libre, que está dentro de la tradición lucianesca,^[13] pero que deja muy atrás, con su fantasía mesurada y sutil, las torpes rapsodias del *Crotalón*.^[14]

Finalmente, llega un día en que Cervantes descubre un tema planteado en la realidad cotidiana, como todos los temas de novela, pero que se revela, en el uso, susceptible de una explotación indefinida como las inverosímiles hazañas de los caballeros de novelas. Es la historia de un hidalgo de aldea a quien los libros de caballerías han trastornado el seso, y que sale a buscar aventuras, poseído de su sueño de vivir la vida de los paladines. Cuando Cervantes le haya encontrado un escudero ingenuo y malicioso, amasado en rústica sabiduría, los dos héroes podrán llegar muy lejos y su historia podrá hacerse grande como el mundo. No es nuestra intención contar el *Quijote*, ni demostrar cómo *se hace* grande este libro.^[15] Bástenos señalar que su dato inicial brota de la corriente ininterrumpida de crítica de la literatura caballeresca que atraviesa todo el siglo XVI español, desde Juan de Valdés y Luis Vives. Esta idea de la novela es, por añadidura, un punto de vista sobre la novela. Más allá de las controversias del naciente clasicismo sobre la verdad de la epopeya,^[16] el libro hunde sus raíces en las obras novelescas. El *Persiles*, testamento de Cervantes, lo muestra poseído de la apasionante cuestión de la verdad de la historia que relata.^[17]

El estilo de nuestro narrador es una amalgama personalísima de elegancia florida a la manera de Boccaccio,^[18] de irónico desapego a la manera de Ariosto,^[19] de sobriedad aguda según la mejor tradición castellana. Por este aspecto de su genio se muestra también heredero de las lecciones del humanismo erasmizante. Cervantes gusta de la pulla que desinfla los discursos

lentos de viento. Es éste un gusto tan vivo en él, que se lo comunica paradójicamente a Don Quijote, soñador y orador incorregible. Hay una página inapreciable en que el héroe explica a Sancho que la rústica Dulcinea, por lo que significa para él, vale tanto como la más noble princesa de la tierra, y en que aduce la historia de aquella viuda moza y desenfadada que se contentaba con tener un fraile lego por amigo, a pesar de las amonestaciones de su “mayoral”, sabio y galante teólogo; pero, contestaba la viuda, “para lo que yo le quiero, tanta filosofía sabe, y más, que Aristóteles”.^[20] Así la elocuencia, por la cual tiene Cervantes una secreta inclinación, se apuñala a sí misma sin cesar a fuerza de cuentos sentenciosos. A Cervantes, por otra parte, le gusta la historieta cargada de sentido —chascarrillo o apotegma—, hasta el punto de usar algunas veces de ellas como el Montaigne de los *Essais* o como un compilador de misceláneas. Cierta conversación de Don Quijote y su escudero en el camino del Toboso^[21] ofrece un buen ejemplo de aquello que su novela toma de la literatura humanística, a la cual sobrepasa en cien codos. Pero el cuento vulgar no le encanta menos que las frases históricas de los grandes hombres. El episodio de los rebuznos^[22] está visiblemente construido sobre un dato folklórico. Las formas más infantiles del relato popular —como el cuento de las cabras que Sancho cuenta a Don Quijote— hallan en nuestro novelista una crítica divertida e indulgente.^[23] Su actitud ante los refranes revela una simpatía semejante para esos sabrosos productos de la sabiduría popular. Se burla, ciertamente, del uso que hace Sancho de ellos: uso intemperante y automático. Pero en los momentos mismos en que da una lección sobre ese punto a su escudero, el Caballero suelta a su vez un refrán, con el consiguiente regocijo de Sancho, y no se hace de rogar para alabar los refranes.^[24] A Cervantes le gustan, sin duda alguna, esas “sentencias breves sacadas de la lengua y discreta experiencia”. Sabe que su acumulación irreflexiva no significa nada,

pero que cada una es verdadera y soporta la prueba de la reflexión filosófica. En esto se emparenta con Mal Lara y con Erasmo,^[25] por lo menos en la medida en que su obra entra en la tradición española que va de la Celestina a la Gerarda de Lope.

Todos los elementos folklóricos que asimila dan a su estilo esos toques de sencillez juguetona que encantan al lector entre gracias más retóricas. Un Quevedo, en el *Cuento de cuentos* o en la *Premática del año de 1600*,^[26] no hace más que proscribir los refranes sin miramientos y pisotear con una rabia de “literato” todos los modos de hablar del vulgo. Cervantes, en medio de tantos ingenios empeñados en buscar la expresión imprevista, sorprende por su limpidez casi popular, aunque sabia. Su prosa, si se la compara con los guisos cargados de especias de Quevedo o de Tirso de Molina,^[27] tiene la sabrosa insipidez de la leche o del pan. Más que ningún otro escritor de la época de Felipe III, él permanece fiel al ideal de transparente sencillez que Juan de Valdés había formulado en el *Diálogo de la lengua*: escribir como se habla.

No menos resalta el espíritu de sus libros ante la concepción de la vida que se despliega en el teatro entonces de moda.^[28] Es de una humanidad más elevada, más comprensiva. Frente a la honra salvaje, frente a sus exigencias a menudo sanguinarias, él levanta una ética menos instintiva, dispuesta al perdón y a la resignación. El Curioso impertinente, traicionado por su mujer, cuya fidelidad ha puesto él a una prueba demasiado peligrosa, muere de pena mientras traza palabras de perdón y se acusa a sí mismo. El viejo celoso Carrizales, engañado a pesar de los triples cerrojos con que guarda a su joven esposa, vuelve sobre sí mismo y perdona igualmente, mientras se derrumba el resto de vida que había en él.^[29] En el *Persiles*, Periandro disuade a Ortel Banedre de lavar en sangre su honor conyugal, y el Polaco se deja convencer al principio, considerando la cordura de su interlocutor, que le parece angélica. Cuando, más tarde, no puede

menos de dar de palos a quien le ha robado a su mujer, no se hace esperar el castigo: ella, temerosa de su cólera, le clava un cuchillo por los riñones...^[30] Se piensa en las dos esposas del coloquio *Uxor Mempsigamos*, en los modelos de amor conyugal propuestos por Vives en su *Mujer cristiana*: la mujer traicionada no debe clamar venganza, sino interrogarse a sí misma, ver si no es de algún modo autora de su propia desgracia, hacer volver al esposo infiel a fuerza de atenciones y de ternura. Única ética conforme a la razón y al sublime consejo del Sermón de la Montaña: *no queráis juzgar*. Antes de juzgar a los demás y condenarlos a muerte, un alma noble se juzga a sí misma.

De la *Galatea* al *Persiles*, Cervantes acarició la idea de un amor lo bastante elevado para ser inaccesible a los celos. Se reconoce en esto la humanidad purificada, pero irreal, de la novela pastoril. Hay en la *Diana* de Gil Polo una hermosa página^[31] contra las sospechas celosas: esta enfermedad, esta fiebre de los corazones enamorados se escruta allí con una severidad que anuncia el *Traite des passions* de Descartes.^[32] Cervantes amó seguramente esta página. Dejó en él una huella duradera. La insistencia con que vuelve una y otra vez, en sus novelas y en sus cuentos, a esta reprobación de los celos, demuestra que era, a su juicio, una verdad fundamental y no un refinamiento propio del mundo de los pastores de égloga.^[33] Hizo suyo el ideal moral que el humanismo puritano de los erasmistas había propuesto a la literatura: ideal exigente, pero de manera muy diversa del que impone la censura inquisitorial en la época de la Contrarreforma, no sin riesgo de hipocresía. Él veló púdicamente ciertos triunfos del amor sensual, como lo muestran los retoques que hizo en el *Celoso extremeño*, para hacer sus novelas más *ejemplares*.^[34] No quiso amar demasiado la *Celestina*, “libro, en mi opinión, divino, si encubriera más lo humano”,^[35] libro, como ya observaba Valdés, en que la alcahueta realiza la perfección de su especie, mientras que la doncella carece de profundidad virginal

y se transforma demasiado aprisa en amante. Pintó con verdadera complacencia, en *Persiles y Sigismunda*, amantes castos y constantes. Moralizó amablemente, en todas ocasiones, bien por boca de personas cuerdas a quienes Don Quijote encuentra en su camino, bien por boca del héroe mismo. Cuando se leen los consejos de Don Quijote a Sancho al partir éste a gobernar su ínsula, se creen oír ecos de la *Paraenesis* de Isócrates^[36] o de algún otro manual de sabiduría práctica. En verdad, la novela de las novelas se ha incorporado el contenido, el espíritu de los libros de buena doctrina que los moralistas erasmizantes oponían a los libros de caballerías.

Pero faltaría al erasmismo de Cervantes algo esencial si no se extendiera al campo de las ideas religiosas. Éstas son, naturalmente, difíciles de entresacar de una obra que pertenece íntegramente a la literatura de esparcimiento, y en particular del *Quijote*, en que la invención novelesca sigue su camino sin pretender nunca probar cosa alguna, en que Don Quijote y Sancho Panza conversan sin que nunca se identifique el autor ni con el uno ni con el otro. No obstante, se desprende de este libro una secreta lección de libertad y de humanismo. El libre pensamiento del siglo XIX trató de empujarlo a su lado, buscando a veces en él símbolos, intenciones esotéricas. ¿Se dirá que esto es la explotación arbitraria de un libro cuya grandeza no puede ocultársele a nadie? Pero el solo hecho de que se preste a ello tan bien daría en qué pensar.^[37] Y hay otra observación que invita a escrutar el espíritu del *Quijote*, y de Cervantes en general: es que la Inquisición encontró en él materia de expurgación, en particular una frase relativa a las obras de caridad.^[38] Se comprende que el autor del más profundo análisis del pensamiento de Cervantes haya querido seguir hasta lo último la pista del erasmismo negligentemente indicada por Menéndez y Pelayo. Su indagación no ha sido vana.^[39] En gran número aparecieron, entonces, los indicios de un erasmismo discreto; en no

menor número las protestas de ortodoxia. Y como, al menos en una ocasión, sorprendemos a Cervantes borrando del *Quijote* un chiste irreverente sobre el rosario, esta corrección —sea o no espontánea— nos da luces acerca de otros detalles de sus libros. Américo Castro se vio llevado a formarse la idea de un Cervantes atento a conciliar una íntima libertad con las exigencias ortodoxas, y que no expresa su pensamiento más que con medias palabras. No vaciló en pronunciar, hablando de él, la palabra hipocresía^[40] y en buscar en su obra una especie de glorificación del hipócrita. Semejante tesis no dejó de causar cierto escándalo. Helmut Hatzfeld, en particular, que se había aplicado a encontrar en ciertos aspectos estilísticos del *Quijote* el más puro espíritu de la Contrarreforma, se rebeló contra una interpretación que él juzga “unsoziologisch”.^[41] Pero ¿no vendría la suya a ser *allzusoziologisch*? Porque ver en Cervantes “el típico representante de la época de la Contrarreforma”,^[42] el hombre que se adhiere sin reservas, y sin reflexionar en nada más allá, a las *Regulae* de San Ignacio, es desconocer que la obra de Cervantes plantea problemas que no plantea la de un Lope de Vega, y es, al mismo tiempo, hacer de la Contrarreforma una idea bastante simplista. Castro, después de abrir este debate, tuvo ocasión de mostrar^[43] en algunos representantes típicos de la Contrarreforma española un dualismo profundo, pues la voluntad de ortodoxia no alcanza a sofocar en ellos la crítica de las ceremonias sin alma, de la escolástica vacía de inspiración cristiana. Aun cuando no estemos plenamente de acuerdo con su manera de interpretar las contradicciones de un Sigüenza,^[44] sigue siendo verdad que Montano, Sigüenza, Fr. Luis de Granada, Fr. Diego de Estella, Fr. Luis de León son, a la vez, los mejores obreros de la Contrarreforma y espíritus incapaces de contentarse con las *Regulae* ignacianas, hombres apegados a todo lo exterior de la religión, pero que no temen denunciar el sofocamiento de lo interior por lo exterior; hombres, en definitiva, que tienen pro-

fundo parentesco con Erasmo y que difieren sobre todo de él por su adhesión más resuelta a los dogmas y a los ritos fundamentales del catolicismo.

El Cervantes erasmizante de Américo Castro, lejos de estar en contradicción con la Contrarreforma española, está maravillosamente de acuerdo con los grandes hombres de ese movimiento, a condición de que se le libere de la máscara del hipócrita, y que no se quiera empujarlo del lado de un racionalismo negador de la fe cristiana. No es un incrédulo que oculte un secreto pensamiento tras unciosas protestas de ortodoxia. Es un creyente ilustrado para quien no todo, en la religión, está en un mismo plano, que sonríe ante muchas cosas a que acude la veneración popular, y que se permitiría reír de ellas, como los erasmistas de antaño, si las exigencias de la nueva ortodoxia tridentina no lo obligasen a una prudente reserva. Hay campechanía y libertad hasta en ese ceremonioso descubrirse ante los Inquisidores y los frailes.

El discípulo predilecto del Maestro López de Hoyos difícilmente podía atenerse a la fe del carbonero. Si no cita a Erasmo, en cambio alude en algún lugar a Polidoro Virgilio. Como se recordará, el Primo, después de la aventura de la Cueva de Montesinos, se felicita de haber recogido una averiguación que le viene pintiparada para su *Suplemento de Virgilio Polidoro*^[45] Hay en esto una divertida parodia de la erudición que escruta los orígenes de las cosas. Pero lo ridículo, aquí, es a costas del erudito provinciano orgulloso de añadir al *Libro de la invención de las cosas* una disertación sobre el origen de los naipes, no a costas de este libro en sí, que ilustra acerca de temas menos fútiles, y en particular acerca de los orígenes del cristianismo, de sus sacramentos, de sus ritos, de sus instituciones, de sus órdenes monásticas. Cervantes fue partícipe del espíritu histórico y crítico del humanismo cristiano. Sabe que en el Panteón de Roma el culto de todos los santos ha sustituido al culto de todos los

dioses.^[46] Sabe que la Monda de Talavera es una fiesta precristiana cuyo homenaje se ha transferido de Venus a la Virgen.^[47]

Cuando Don Quijote, en el camino del Toboso, habla a Sancho de los héroes de la Antigüedad, el escudero propone la cuestión de en dónde se hallan esos valerosos caballeros de antaño; le place que estén en el infierno como todos los paganos, y que sus monumentales sepulcros no se adornen de exvotos como las tumbas de los santos milagrosos. Es que Sancho encuentra un placer maligno en hacer confesar al caballero que el heroísmo del asceta es más agradable a Dios que el del guerrero.^[48] ¿No habrá sonreído Cervantes al precipitar a todos los gentiles en el infierno? Es posible.^[49] Sólo se trata aquí de los héroes, no de los sabios. Por otra parte, así como Don Quijote no está dispuesto a romper lanzas por la gloria de los héroes antiguos, así tampoco es el humanismo de Cervantes lo bastante fervoroso para que piense en incorporar los sabios antiguos a la cohorte de los santos.^[50] Sin embargo, no ignora que pudieron, por las solas luces de la razón, alcanzar verdades bastante elevadas, como la inmortalidad del alma.^[51] César, aunque era “ajeno del conocimiento del verdadero Dios”, supo decir que la mejor muerte era “la de repente y no prevista”. Cosa curiosa, Cervantes lo aprueba, contradiciendo en esto a la piedad vulgar, pero poniéndose de acuerdo con la de la *Praeparatio ad mortem*.^[52]

No son más que indicios; pero estos ecos del erasmismo toman todo su valor si se piensa en ciertas sonrisas suavemente irreverentes ante la devoción ritualista, ante las oraciones rezadas por docenas como oraciones de ciego. Ningún dogma, ningún culto fundamental se pone en tela de juicio, ni el de los santos ni el de la Virgen. Los milagros que hacen famosos a los santuarios asombran tal vez a Cervantes por su abundancia, pues, en fin de cuentas, él sabe que muchos milagros aparentes son fenómenos naturales cuyas causas se nos ocultan; ante la insistencia con que evoca esas paredes completamente cubiertas

“de muletas, de mortajas, de cabelleras, de piernas y de ojos de cera”,^[53] se sospecha que él preferiría, como Erasmo, que el fervor de los cristianos solicitara más milagros interiores que milagros visibles, que celebrara la divina curación de las almas con tanto regocijo como la de los cuerpos.^[54] Pero no es ésta más que una sospecha. Cervantes, en todo caso, tuvo que admitir sin vacilación el milagro, y, aunque hiciera más de una reserva en cuanto a los sentimientos de muchos peregrinos,^[55] tuvo que respetar también con sincero corazón los venerados santuarios de Loreto y Guadalupe. Montaigne, que no carecía de espíritu crítico, no admitía todos los milagros ciegamente, pero sin embargo le parecía una “singular desvergüenza” el “condenar de una plumada todas esas historias”.^[56] Descartes llegó a ir en peregrinación al santuario de Nuestra Señora de Loreto, en agradecimiento por una iluminación intelectual. Nada hay que nos autorice a suponer en Cervantes un racionalismo más rígido que el de los dos grandes pensadores franceses de la Contrarreforma.

No, las sonrisas a que aludíamos apuntan sobre todo a devociones como la repetición mecánica de los padrenuestros; y Cervantes sabe muy bien que no hay que reír de ellas sin prudencia. Cuando nos pinta a Don Quijote en camisa, imitando en la soledad de Sierra Morena las penitencias de Amadís, lo muestra muy preocupado por hallar un rosario:

En esto le vino al pensamiento cómo le haría, y fue que rasgó una gran tira de las faldas de la camisa, que andaban colgando, y dióle once nudos, el uno más gordo que los demás, y esto le sirvió de rosario el tiempo que allí estuvo, donde rezó un millón de avemarías.

Pero no bien se ha impreso el libro, cuando nuestro autor lamenta haberse dejado llevar por su vena satírica. Espontáneamente, o guiándose por la opinión de algún censor, discurre una manera más decente de improvisar un rosario: “Y sirviéronle de rosario, dice la segunda edición de 1605, unas agallas

grandes de un alcornoque, que ensartó, de que hizo un diez”. El millón de avemarías desaparece.^[57] Pero también en otros lugares se permitió Cervantes hacer maliciosas alusiones a los rosarios “de sonadoras cuentas”.^[58] Se burló también de las oraciones que obran por la fuerza del número. Entre los detalles del *Quijote* que censura la Inquisición portuguesa se encuentra la confección del “santísimo” bálsamo:

...Y luego dijo sobre la alcuza más de ochenta paternostres y otras tantas avemarías, salves y credos, y a cada palabra acompañaba una cruz, a modo de bendición.^[59]

En *Pedro de Urdemalas* hay una escena bufonesca en que el Ciego que reza sus oraciones mercenarias por las ánimas del Purgatorio es interrumpido por Pedro, que lo imita parodiándolo; y ante la indignación del Ciego por esa desleal concurrencia ante una casa que “es suya”, Pedro replica que, como él reza “por cortesía, no por premio”, tiene derecho a rezar donde bien le parezca. Ciertamente no hay nada en esto que huelga a luteranismo.^[60] Pero es una prueba, entre muchas otras, de la libertad de Cervantes respecto a las devociones manchadas de superstición o de lucro. No toma muy en serio a los santos que hacen encontrar las joyas perdidas, ni la oración de Santa Apolonia para curar el dolor de muelas.^[61] De modo semejante, las complicaciones del ritual romano no le inspiran muy grande reverencia que digamos: se acuerda de la *mutatio capparum* de los cardenales para aplicarla a Sancho cuando éste pone su jumento “a las mil lindezas” con los aparejos que acaba de conquistar en justa lid contra el Barbero.^[62] El sacristán de los *Baños de Argel* no está dispuesto a dejarse hacer pedazos, como los Macabeos, antes que violar las prescripciones alimenticias del catolicismo: esclavo de los turcos, come carne sin escrúpulos en los días vedados, si tal es la comida que le da su amo.^[63]

Todos estos textos se refieren al campo de las ceremonias, en que el espíritu, para Luis de León como para Erasmo, es quien

da todo su valor a las acciones. Si hay alguna verdad en nuestra hipótesis de un Cervantes inspirado por el erasmismo, sería sorprendente que no se hallaran en él algunos ecos, tan amortiguados como se quiera, del *Monachatus non est pietas*. Pero ciertamente parece que no faltan. No los iré a buscar, por lo que a mí toca, en el cuento de la viuda desenfadada y el fraile motilón, ni en la escena del *Viejo celoso* en que Cristinica pide que le lleven “un frailecico pequeñito” con quien holgarse.^[64] Encontramos aquí lo que hemos llamado anticlericalismo de *fabliau*. El erasmismo es algo muy diferente. Se deja ver, o entrever, más bien en los pasajes en que Cervantes plantea la cuestión de quién se levanta a la santidad verdadera. Se recordará la disputa que Sancho suscita en el camino del Toboso.^[65] El escudero ha resuelto confundir a su amo arrancándole la confesión de que la santidad es más que el heroísmo. Y he aquí su conclusión:

—Quiero decir —dijo Sancho— que nos demos a ser santos, y alcanzaremos más brevemente la buena fama que pretendemos; y advierta, señor, que ayer o antes de ayer (que según ha poco, se puede decir desta manera) canonizaron o beatificaron dos frailecitos descalzos, cuyas cadenas de hierro con que ceñían y atormentaban sus cuerpos se tiene ahora a gran ventura el besarlas y tocarlas, y están en más veneración que está, según dije, la espada de Roldan en la armería del Rey nuestro señor, que Dios guarde. Así que, señor mío, más vale ser humilde frailecito, de cualquier orden que sea, que valiente y andante caballero; más alcanzan con Dios dos docenas de disciplinas que dos mil lanzadas, ora las den a gigantes, ora a vestiglos, o a endriagos.

—Todo eso es así —respondió Don Quijote—; pero no todos podemos ser frailes, y muchos son los caminos por donde lleva Dios a los suyos al cielo: religión es la caballería; caballeros santos hay en la gloria.

—Sí —respondió Sancho—; pero yo he oído decir que hay más frailes en el cielo que caballeros andantes.

—Eso es —respondió Don Quijote— porque es mayor el número de los religiosos que el de los caballeros.

—Muchos son los andantes —dijo Sancho.

—Muchos —respondió Don Quijote—; pero pocos los que merecen nombre de caballeros.

Ciertamente, se necesitaría haber perdido el seso para querer sacar de esta divertida discusión una doctrina cervantina acerca de la santidad. Pero al menos tenemos que conceder a Cervan-

tes el honor de creerlo capaz de formar por su cuenta las reflexiones que nos sugiere. Ahora bien, si hay una pregunta que brote ineluctablemente del diálogo en el momento en que se detiene, es ésta: “En este ejército de frailes, ¿cuántos merecen el nombre de religiosos?”. Es de aquellas que Cervantes prefería no hacer en voz muy alta. Ya Erasmo había dicho, adoptando a propósito de los obispos o de los frailes una fórmula platónica: “Muchos llevan el tirso, pero pocos son los bacantes”.^[66] ¿Hemos de creer por ventura que el autor del *Quijote* hacía suya la receta propuesta por el terrestre Sancho para ganar el cielo: “ser humilde frailecito, de cualquier orden que sea”? ¿Hemos de creer que no tomaba más en serio la fórmula de Don Quijote: “Muchos son los caminos por donde lleva Dios a los suyos al cielo”?^[67]

Para quien da vueltas a la cuestión en todos sentidos, cierta tirada del *Licenciado Vidriera* sobre los religiosos aparece cargada de ironía bastante temible.

Pasando acaso un religioso muy gordo por donde él estaba, dijo uno de sus oyentes:

—De ético no se puede mover el padre. Enojóse Vidriera, y dijo:

—Nadie se olvide de lo que dice el Espíritu Santo: *Nolite tangere christos meos*.

Y subiéndose más en cólera, dijo que mirasen en ello, y verían que de muchos santos que de pocos años a esta parte había canonizado la Iglesia y puesto en el número de los bienaventurados, ninguno se llamaba el capitán don Fulano, ni el secretario don Tal de don Tales, ni el Conde, Marqués o Duque de tal parte, sino fray Diego, fray Jacinto, fray Raimundo, todos frailes y religiosos, porque las religiones son los Aranjueces del cielo, cuyos frutos, de ordinario, se ponen en la mesa de Dios.^[68]

Uno se pregunta en verdad cómo ha habido lectores atentos de Cervantes que hayan podido ver en estas líneas la expresión seria, sin reservas mentales, del puro catolicismo que animaba a su autor. No queremos negar ese catolicismo. Lo único que hacemos es reivindicar para Cervantes ese sentido del humor que se le reconoce de ordinario, y que seguramente no lo abandonó aquí. Erasmo, en un pasaje del *Ecclesiastes*,^[69] se había rebelado

contra el nuevo evangelio de la obediencia monástica, contra la falsa perfección que se mide por las observancias exteriores, norma que hace que los frailes descalzos, o los que nunca en su vida comen carne, sean los que tengan más fama de santidad. ¡Como si la verdadera perfección, decía, no fuera aquella a que Cristo invitó a todos los hombres proponiéndoles el ejemplo de su Padre celestial! ¡Como si los géneros todos de vida no pudieran realizar, cada uno a su modo, esta perfección!

Por eso, proseguía Erasmo, aquellos que aplican a los sacerdotes y a los religiosos la palabra de la Escritura, *Nolite tangere christos meos*, harían mejor si la aplicaran a todos los cristianos.

Cuesta trabajo creer que el discípulo de López de Hoyos no haya tenido conocimiento de la crítica erasmiana y que no haya excitado secretamente su vena satírica mientras ironizaba a sangre fría acerca del monopolio monástico de la santidad. Pero interroguemos el *Quijote* y el conjunto de la obra cervantina, para sacar a la luz el pensamiento que se esconde tras este hiperbólico elogio de la vida monástica, puesto en labios de un loco sentencioso.

No esperemos encontrar en esta obra una pintura de la santidad. Sin embargo, es toda una humanidad la que aquí se mueve, bajo la mirada de un moralista indulgente, entre un ideal bastante elevado de virtud y los infiernos del vicio. Es por demás notable que Cervantes no haya encamado nunca su ideal de virtud en un fraile. Las raras figuras de religiosos que aparecen en sus libros son cómicas: así esos dos frailes de la orden de San Benito, caballeros sobre dos mulas grandes como dromedarios, ridículamente ataviados con sus anteojos de camino y sus quitasoles, uno de los cuales huye inmediatamente ante Don Quijote, mientras Sancho se pone concienzudamente a desvalijar sin miramientos al otro.^[70] Cuando el autor habla de los ermitaños que “se usan” en su tiempo, no deja de decir bien de ellos, pero recuerda de pasada que no son “como aquéllos de los

407

menclaturā sciens omitto
quos ipse nosti, & in quo
cum numero tu ob ueritate
eruditum non igitur
quisque, vel inter anteq
non, referat. & uenit
Bene uolo ut ornatus. Ca
len. Augusti, anno à Chr
sto seruatore nato M. D.
XLIX. aedificata.

~~SECRET - NO FORN DISSEM~~

Omnis uir
moralis do-
ctus, benefac-
tus et nobachi-
us. Almi iote
rodami nolus. Agge-
bilissimo. Alius exposit
pistote. Nam Hol-
bein. Oribus at uir-
neficientes. pro am co-
muni. ut. ex. am. n. m.
de utuque. et. am. p. m.
in gratia. n. m. m. m. m.
appone. libuit. et. non
f. m. m. m. m. m. m. m.

Erasmus y Sebastián Münster censurados por la Inquisición.
Ejemplar de la *Cosmographia* de Münster (Basilea, 1550)
conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid.



LÁMINA XXIV

Erasmus... Sancho Panza... y su amigo D. Quijote.

Retrato de Erasmus censurado por la Inquisición
en la *Cosmographia* de Münster
(cf. lám. XXIII).

Si de los frailes y ermitaños pasamos al clero secular, comprobamos que éste proporciona a Cervantes más personajes. Algunos son también títeres cómicos; en el episodio del cortejo fúnebre que Don Quijote y Sancho encuentran de noche, los doce clérigos portadores de hachas que escoltan al noble difunto ponen pies en polvorosa ante los asaltantes, igual que los frailes de San Benito, y sus alforjas suministran a Sancho un sabroso botín, porque son de esos “señores clérigos” “que pocas veces se dejan mal pasar”.^[72] “El capellán de los Duques, otra figura de eclesiástico parásito de los grandes, es fustigado por el héroe junto con todos los clérigos de su especie, en una indignada réplica:

Unos van por el ancho campo de la ambición soberbia; otros, por el de la adulación servil y baja; otros, por el de la hipocresía engañosa, y algunos por el de la verdadera religión”.^[73]

En cambio, como se ha observado desde hace mucho, Cervantes trata con deferente respeto al sacerdote que ejerce la cura de almas.^[74] Sería superfino indicar aquí todas las razones que hacen del Cura del *Quijote* un personaje simpático. Todo el mundo sabe igualmente que Cervantes expresó sus más caras ideas acerca de la novela y del teatro por labios de un canónigo,^[75] como si hubiera querido rendir homenaje a esa porción selecta de canónigos ilustrados —terreno de predilección para el erasmismo— de entre quienes salían los más eficaces predicadores de la palabra de Dios.

Por último, si nos preguntamos en qué personaje del *Quijote* parece haber querido encarnar el autor su ideal moral y religioso, cualquier lector del inmortal libro designará sin vacilaciones a un laico, el Caballero del Verde Gabán.^[76] El episodio de que él es héroe es uno de esos en que no pasa nada; simple parada del caballero andante en casa de un huésped que es sabio y cuyo hijo es poeta, en una acogedora casa provinciana en que reina un “maravilloso silencio”, como en un monasterio de cartujos. Escuchemos con qué palabras se presenta:

Yo, señor Caballero de la Triste Figura, soy un hidalgo natural de un lugar donde iremos a comer hoy, si Dios fuere servido. Soy más que medianamente rico y es mi nombre Don Diego de Miranda; paso la vida con mi mujer y con mis hijos y con mis amigos; mis ejercicios son el de la caza y pesca, pero no mantengo ni halcón ni galgos, sino algún perdigón manso o algún hurón atrevido. Tengo hasta seis docenas de libros, cuáles de romance y cuáles de latín, de historia algunos y de devoción otros: los de caballerías aún no han entrado por los umbrales de mis puertas. Hojeo más los que son profanos que los devotos, como sean de honesto entretenimiento, que deleiten con el lenguaje y admiren y suspendan con la invención, puesto que éstos hay muy pocos en España. Alguna vez como con mis vecinos y amigos, y muchas veces los convido; son mis convites limpios y aseados, y no nada escasos; ni gusto de murmurar, ni consiento que delante de mí se murmure; no escudriño las vidas ajenas, ni soy lince de los hechos de los otros; oigo misa cada día; reparto de mis bienes con los pobres, sin hacer alarde de las buenas obras, por no dar entrada en mi corazón a la hipocresía y vanagloria, enemigos que blandamente se apoderan del co-

razón más recatado; procuro poner en paz los que sé que están desavenidos; soy devoto de Nuestra Señora, y confío siempre en la misericordia infinita de Dios nuestro Señor”.^[77]

Reemplacemos la misa de cada día por la misa del domingo, pasemos por alto la devoción a Nuestra Señora —que, por lo demás, no impide a Don Diego poner toda su confianza en la misericordia divina—: este cuadro de una vida sencilla, holgada, piadosa y benefactora, sin sombra de farisaísmo, aparecerá rigurosamente conforme al ideal erasmiano. Recordará, por más de uno de sus rasgos, la existencia de Eusebio, el anfitrión del *Convivium religiosum*. Ahora bien, ¿qué hace Sancho al oír este discurso, en el cual no se dice palabra de disciplinas como tampoco de lanzadas? Reconoce en eso una santidad capaz de hacer milagros; Y así, arrojándose del rucio, va con gran prisa a besar una y muchas veces los pies del viajero, “con devoto corazón y casi lágrimas”, por parecerle “el primer santo a la jineta” que ha visto en todos los días de su vida. Y Don Diego le contesta: “No soy santo, sino gran pecador; vos sí, hermano, que debéis de ser bueno, como vuestra simplicidad lo muestra”.

Este ideal de piedad laica, sin ostentación, sincera y activa, atestigua las afinidades erasmianas de Cervantes con mucha mayor seguridad que sus encubiertas ironías a propósito de los frailes o de los rezadores de padrenuestros. Nada nos autoriza a creer que le haya parecido absurdo el ideal ascético de la vida monástica. Bien puede ser, por el contrario, que haya admirado —como Erasmo— el rigor de los cartujos.^[78] Bien pudo simpatizar con la reforma carmelitana, que estaba restaurando ese rigor: uno de sus mejores amigos, uno de aquellos a quienes explícitamente rindió homenaje en el escrutinio de la biblioteca de Don Quijote, era Pedro de Padilla,^[79] el poeta que, admirado por su espíritu, su erudición, su conocimiento de las lenguas extranjeras, se hizo carmelita descalzo a una edad ya madura. Pero él sabe que lo esencial del cristianismo no consiste en el as-

cetismo del religioso. La cualidad de su fe se manifiesta al lector por algo más que por una alusión a la *Luz del alma*. Se siente en la devoción especialísima al apóstol San Pablo de que da pruebas. Él, que se permite ironizar suavemente a propósito de los santos de la imaginería popular —y en particular de Santiago o “Don San Diego Matamoros”, héroe legendario de la batalla de Clavijo—, habla con gravedad plena de emoción de San Pablo, “trabajador incansable en la viña del Señor, doctor de las gentes, a quien sirvieron de escuelas los cielos, y de catedrático y maestro que le enseñase el mismo Jesucristo”.^[80] Don Quijote —o más bien Cervantes, que le insufla sus discursos— conoce lo bastante las Epístolas para hacer de ellas un arreglo cuando tiene oportunidad.^[81] Está penetrado del Evangelio. Cuando, en la aventura de los rebuznos, su paradójico destino hace de él un predicador de paz,^[82] recuerda la santa ley que “nos manda que hagamos bien a nuestros enemigos y que amemos a los que nos aborrecen”:

Mandamiento que, aunque parece algo dificultoso de cumplir, no lo es sino para aquellos que tienen menos de Dios que del mundo, y más de carne que de espíritu; porque Jesucristo, Dios y hombre verdadero, que nunca mintió, ni pudo ni puede mentir, siendo legislador nuestro, dijo que su yugo era suave y su carga liviana; y así, no nos había de mandar cosa que fuese imposible el cumplirla.^[83]

No estamos muy lejos de Valdés, que enseñaba que los mandamientos son todos tan impracticables para el hombre entregado a sus solas fuerzas como fáciles de practicar con la gracia de Dios.^[84] La fe de Cervantes, lejos de ser la fe del carbonero, es una fe que se refiere al Evangelio y que está iluminada por el sentimiento de la gracia. No es fe muerta, cortada de la acción, sino fe viva, engendradora de obras. En tres ocasiones se encuentra en la pluma del novelista esta distinción tan cara a los erasmistas y a los valdesianos.^[85] Y la única frase del *Quijote* que llegó a figurar alguna vez en los índices expurgatorios españoles dice que “las obras de caridad que se hacen tibia y flojamente

no tienen mérito ni valen nada”.^[86] Frase anodina en apariencia, pero tras la cual se entrevén los grandes debates sobre la fe y las obras, la idea tan erasmiana de la unidad de la fe y de la caridad, el pensamiento de un Carranza según el cual las obras no valen nada si no se cumplen en estado de gracia, y el de un Diego de Estella para quien las obras deben pesarse “en el peso del amor”.^[87]

Era preciso reunir todo aquello que, en la obra de Cervantes, permite adivinar su pensamiento religioso. ¿Acaso hay necesidad de agregar que los elementos que hemos tenido que juntar están diseminados, diluidos en sus libros como unos pocos granos de sal y pimienta en un plato copioso? Pero no son elementos desdeñables. Sin ellos, la obra cervantina no tendría ese sabor que le es tan peculiar. Sin ellos, no despertaría esas reminiscencias que es prácticamente la única en despertar en la literatura profana del siglo XVII que comienza. Todo tiene su lugar en esa obra, en que la improvisación apresurada va pareja con la perseverante meditación. El evangelismo que asoma en los discursos de Don Quijote nos da la clave de esa moral enemiga de la venganza, ilustrada por tantas historias típicamente cervantinas. El humanismo derramado en los libros de Cervantes se nos hace inteligible si sabemos que es un humanismo cristiano transmitido por un maestro erasmizante.^[88]

Que el espíritu erasmiano esté atento, aquí, a no sobrepasar ciertas barreras, nada hay más evidente. Pero ¿acaso el movimiento erasmiano por excelencia no consiste en avanzar a grandes pasos en un camino de libertad religiosa, y demostrar al punto que no se ha derribado ninguna de las barreras levantadas por el trabajo secular de la Iglesia? Por lo demás, sería preciso no exagerar la libertad erasmiana, ni ver en Erasmo un apóstol de la tolerancia total. Si Cervantes deja ver un humor más bien antisemita, es un punto más en que se encuentra con Erasmo.^[89] No nos asombremos tampoco de encontrarlo tan decidi-

damente favorable a una medida como la expulsión de los moriscos. Para un humanista cristiano, por penetrado que esté de espíritu irénico, la guerra contra el Islam, enemigo común de la cristiandad, no es una calamidad comparable a la guerra civil entre católicos y luteranos. Cervantes compartió la hostilidad común de los españoles de su época para con una masa morisca inasimilada, prolífica, entregada del todo a las actividades lucrativas, que no abandonaba nada de sus bienes ni a los ejércitos ni a los conventos.^[90] Estimó justa la expulsión en masa, en la medida en que ello era la eliminación de un Islam interior. Y tal vez esa expulsión en masa era más satisfactoria para el espíritu cristiano que la conversión forzada, aunque fuese, desde el punto de vista económico, más desastrosa. Por lo menos supo Cervantes simpatizar, con toda su humanidad, con la trágica situación de los moriscos sinceramente cristianos, asimilados, unidos por el matrimonio a familias cristianas, y obligados a pesar de todo a la expatriación.^[91] No le pidamos más; y, si alude a la libertad de conciencia que se acostumbra en otros países,^[92] no busquemos en ello la condenación secreta de una expulsión que él ha alabado públicamente, en un momento en que nada lo forzaba a hacerlo. Veámoslo tal como es, sometido a la autoridad temporal como a la autoridad espiritual, respetuoso de la Inquisición,^[93] pero cuidadoso de distinguir, en su fuero interno, entre el puro sentimiento cristiano y los errores vulgares, salvando su libertad exterior por la sonrisa. Ninguna contradicción hay entre su íntima libertad y sus protestas de ortodoxia, aunque éstas se multipliquen para mejor salvaguardar aquélla. El erasmismo, con el cual tiene lazos, siempre pretendió permanecer ortodoxo al mismo tiempo que fiel al espíritu evangélico. Se empeñó obstinadamente en formular la ortodoxia en términos aceptables para todos los cristianos, haciendo a un lado las cuestiones litigiosas y los excesos de carga no consagrados por una tradición inmemorial. Cervantes puso en el *Persiles* un bre-

ve resumen de la fe cristiana al cual no se puede ciertamente hacer el reproche de que se sujete exageradamente al espíritu de Trento. Una frase, al final, se consagra al poder del Papa; fuera de esto, no se habla sino de los dogmas fundamentales.^[94]

Pero, una vez salvaguardada así la ortodoxia, nada le impide al novelista reír de las caricaturas del espíritu ortodoxo que andan por las calles. Todo el mundo jura “como católico cristiano”; todo el mundo jura “en Dios y su conciencia”: el infierno está empedrado de tales juramentos; por eso Cervantes se divierte en hacer que el primero lo repita un musulmán, y el segundo un diablo.^[95] La admiración boquiabiera por las nuevas órdenes ascéticas hace nacer esta fórmula de incredulidad: “¡No lo creyera si me lo dijeran frailes descalzos!”.^[96] Don Quijote la usa para responder a Doña Rodríguez que le cuenta algo increíble..., a lo cual se apresura luego a prestar fe. Los cristianos más ignorantes se arrojan una especie de nobleza declarándose cristianos de vieja cepa. Sancho da pruebas de tan buen natural, que se le supone “bien nacido, y por lo menos cristiano viejo”: él mismo pretende tener “cuatro dedos de envidia de cristianos viejos”.^[97] Las gentes se excusan de no ser mejores diciendo “que cada uno es como Dios le hizo”; “... y aun peor muchas veces”, añade maliciosamente Sancho.^[98]

Nunca acabaríamos si quisiéramos reunir estas fórmulas estereotipadas de una religión instalada en todos los labios, ya que no en todos los corazones. Aquí descubrió Cervantes un rico filón de comicidad. Evoquemos solamente, para concluir, a la respetable borracha Pipota entrando en el patio de Monipodio, tomando agua bendita, poniéndose de rodillas ante la imagen de Nuestra Señora, y después, al cabo de un buen rato de inmovilidad, besando tres veces el suelo, alzando los brazos y los ojos al cielo otras tantas, y levantándose por fin para echar su limosna en la esportilla de palma que sirve de cepo. Oigámosla hablar de sus “devociones”, de las “candelicas” que pone a

Nuestra Señora de las Aguas, y del santo Crucifijo de Santo Agustín; y admiremos, después de esto, su informe sobre la canasta de colar que el Renegado y Cientopiés le han encomendado precipitadamente, sin desembastanar ni contar siquiera la ropa, fiados en “la entereza” de su conciencia...^[99] Tenemos aquí, modelada en plena luz, con un buen humor incomparable que hace olvidar todas las amargas sátiras erasmianas, la más impresionante imagen de la fe en las ceremonias, asociada al honor profesional de los ladrones y a su degradación moral.

Que se diga, después de esto, que Cervantes representa el espíritu de la Contrarreforma... Sea. Lo representa en el sentido de que él está perfectamente instalado en ese mundo en que las devociones exteriores disfrutaban de un prestigio consolidado. Ha pasado ya el tiempo de las lamentaciones a la manera de Erasmo sobre la ceguera de los cristianos que confunden las ceremonias con la religión. Es lícito reír del hampa que cultiva ingenuamente este error. Es bueno hablar con prudencia de los frailes que pretenden tener el monopolio de la santidad: una vez tomada esta precaución, no está prohibido profesar un catolicismo depurado de toda superstición, que es también el de la porción más selecta de religiosos y de clérigos. Pero, como se ve, este representante de la Contrarreforma puede ser considerado, con el mismo derecho, el último heredero del espíritu erasmiano en la literatura española, pese a la profunda diferencia de tono que separa su obra de la de Erasmo. Un testimonio tan precioso como inesperado viene a traernos la certeza de que semejante conclusión no tiene nada de arbitrario. Un humanista español del siglo XVII, que poseía en su biblioteca la *Cosmografía* de Münster, se detuvo un buen día a considerar en ella un retrato de Erasmo salvajemente desfigurado por la censura inquisitorial, y escribió a un lado del rostro: “y su amigo Don Quijote”, y del otro: “Sancho Panza”.^[100] Desde luego, nos es difícil reconstruir las reflexiones que guiaban su pluma cuando trazó es-

tas enigmáticas palabras. ¿Sería un ortodoxo que entregaba mentalmente a las severidades de la censura los coloquios de Sancho Panza y de su amigo Don Quijote? ¿No sería más bien un espíritu libre que gozaba de sus sabrosas charlas como de un desquite por la prohibición de los *Coloquios* de Erasmo? Es imposible saberlo, y esto nos importa bastante poco. La asociación de ideas que hizo surgir el recuerdo del *Quijote* en presencia de un Erasmo mutilado basta, por sí sola, para probarnos que percibía entre Cervantes y Erasmo el secreto parentesco espiritual que aquí afirmamos.

¿Habrá leído Cervantes a Erasmo? Y si lo leyó, ¿en qué medida lo habrá leído? La pregunta es una de éstas a las cuales es trabajoso contestar. Américo Castro ha hecho comparaciones que parecen concluyentes entre los *Apotegmas* y ciertos pasajes de Cervantes.^[101] Ha señalado asimismo algunas reminiscencias de los *Adagios* que permiten creer que Cervantes frecuentó el gran *corpus* erasmiano de los refranes, o, al menos, que oyó citarlo a su maestro López de Hoyos. ¿Se habrá limitado su conocimiento de la obra de Erasmo a esos dos libros? Yo lo había admitido así, un poco de prisa, fundándome en las prohibiciones en masa de los Índices de 1559 y 1583.^[102] Pero quizá no hay qué excluir la hipótesis de un Cervantes huroneador, que desenterró en el curso de su vida aventurera algunos ejemplares abandonados de aquellas traducciones de Erasmo que habían hecho las delicias de la generación anterior, y que a su vez se deleitó secretamente en ellas.

Pero no es ésta más que una hipótesis. Para darle consistencia, serían necesarios muchos estudios comparativos que tuvieran en cuenta no sólo las ideas, sino también su expresión, y que tuvieran por objeto ideas típicamente erasmianas. Ahora bien, tales estudios son los que hacen falta. Américo Castro había señalado, como fuente de un pasaje del *Quijote*, un pasaje de los *Coloquios* (o más exactamente de su traducción españo-

la); pero la coincidencia es imperfecta, pues se refiere a una comparación familiar a los filósofos antiguos, y algún otro texto ofrecería una fuente a todas luces más verosímil.^[103] Hemos visto que Cervantes, a propósito de un apotegma de César sobre la muerte repentina, habla con las mismas palabras de la *Praeparatio ad mortem* de Erasmo;^[104] éste es un libro que no estaba prohibido, pero la analogía de los dos pensamientos puede explicarse con la misma facilidad por un influjo indirecto que por una reminiscencia de la *Praeparatio*. La idea de un influjo indirecto se impone más aún en el caso de la cita bíblica *Nolite tangere christos meos*, que Cervantes pone en labios del Licenciado Vidriera.^[105] Tenemos todas las presunciones para creer que nuestro ironista había oído criticar la aplicación vulgar de esa frase. Pero no es completamente seguro que él mismo haya leído esa crítica en el *Ecclesiastes*, obra no traducida al español, y prohibida cuando Cervantes tenía tres años de edad. La transmisión oral es más verosímil: el Maestro López de Hoyos había leído el *Ecclesiastes*, como había leído la *Exomologem*, y algo de estos libros condenados pasaba seguramente por sus lecciones.

La cuestión de las fuentes de Cervantes es tanto más delicada cuanto que es él un autor que se burla de la ciencia libresca y ostentosa. En el prefacio del *Quijote* se excusa, riendo, de no ofrecer al público uno de esos libros cuya erudición va atestiguada por continuas referencias marginales a Aristóteles, a Platón, a la Sagrada Escritura, y por un copioso índice alfabético de los autores utilizados. El pedante Tamayo de Vargas rindió sobre su caso este tranquilizador veredicto para los pedantes venideros: “ingenio lego”,^[106] es decir, en suma, escritor aficionado, autodidacto, sin grados universitarios. Sin embargo, nuestro hombre leyó, indudablemente, más de lo que se piensa. Le gustaba leer hasta los pedazos de papel que se arrastraban por las calles.^[107] Pero era una cabeza bien plantada, que sabía olvidar muchas cosas: no retuvo sino aquello que lo divertía o aquello

que le daba materia de reflexión, y lo repensó todo por su cuenta. Por lo tanto, podemos, si así lo queremos, suponer que leyó a Erasmo, o bien que respiró lo esencial de sus enseñanzas en las lecciones de López de Hoyos, en la conversación de todos los buenos ingenios de las generaciones anteriores a la suya. La incertidumbre no es muy grave. Si nos inclinamos por la segunda hipótesis, ello se debe a que todas nuestras investigaciones demuestran que la España de Carlos V estuvo impregnada de erasmismo, que las tendencias literarias de Cervantes son las de un ingenio formado por el humanismo erasmizante, y que sin embargo su ironía, su humor, suenan a algo completamente nuevo. Ni el *Elogio de la locura*, ni los *Coloquios*, ni los *Diálogos* de los Valdés, ni el *Viaje de Turquía* dejan presentir esa fantasía que, en el *Quijote* o en el *Coloquio de los perros*, hace su juego en las fronteras de lo real y de lo inventado, de lo razonable y de lo arbitrario. Pero esta genial novedad no es la que aquí nos ocupa. Hemos querido solamente situar la obra del más grande escritor de España en la perspectiva del erasmismo, demostrar que en ella se hace más inteligible, y gozar una última vez del espectáculo de las ideas erasmianas al favor de esta aparición suprema, inesperada, que hacen en las letras españolas, al paso que vuelve a entrar en la oscuridad el nombre de Erasmo.

CONCLUSIÓN

Desde la aparición de la Biblia Poliglota de Alcalá hasta la de *Don Quijote*, el humanismo cristiano de Erasmo tuvo, del otro lado de los Pirineos, una carrera singularmente fecunda. La historia del erasmismo español ilustra de manera impresionante el significado de Erasmo en la revolución espiritual de su tiempo.

Con él, el humanismo se propone como tarea restituir el mensaje cristiano en su auténtica pureza, y lograr la unidad de los mejores pensamientos humanos en torno a una *filosofía de Cristo* en que el hombre moderno pueda encontrar la alegría y la paz. Erasmo no es el profeta de un Renacimiento que venga a divinizar al hombre y a prometer inhumanos triunfos a su intelecto y a su energía. Le basta con que el hombre, por mediación de Cristo, participe de lo divino y entre así en un reino de amor y de libertad. De él se ha podido decir que fue “religioso por modestia”.^[1] Por diferente que sea de un Savonarola o de un Lutero, está más cerca de ellos, por su filosofía, que de los humanistas paganizantes.

Pero tal vez esto no sea mucho decir. Por su obstinada negativa a elegir entre Lutero y Roma, por su evangelismo enamorado de “paz” y de “unanidad”, representó eminentemente en su ancianidad, y aún mucho tiempo después de su muerte, un cristianismo esencial, centrado en torno a la salvación por la fe en Cristo, pero sobrio en afirmaciones dogmáticas, en cuyo seno debían hallarse de acuerdo todos los cristianos. Al predicar al Cristo paulino, cabeza invisible de la humanidad, extrajo del cristianismo su más humana significación. Enseñó a los hombres a orar a un Dios que es el de los Salmos y el de los Evangelios, y que es al mismo tiempo un lazo divino entre todos los

hombres, la promesa, para todos ellos, de una renovación divina. ¿No es éste, después de todo, el profundo sentido de la resurrección del misticismo paulino en la época del humanismo? ¿Justificación por sola la fe? Más bien fe nueva en la fe misma, y en el valor y en el amor que esa fe infunde. Llamamiento a las almas para que se liberen del formalismo y del temor servil...

¿Cómo llegó este cristianismo erasmiano a florecer en España más brillantemente que en otras partes? ¿Cómo pudo la libertad religiosa, aliada a un fervor místico, expresarse tan vigorosamente en este país en que la Inquisición estaba consolidando su poder? El enigma no es insoluble. Hay que dejar aquí, seguramente, su lugar al destino. Pensemos en esa “rosa de los vientos” sobre la cual un ingenioso español^[2] ha inscrito las grandes orientaciones de la política mundial de su patria. La elevación al trono de Carlos V significó de manera decisiva, para España, la irrupción del Norte, o la atracción del Norte. El saqueo de España por la corte flamenca, y la conquista de Carlos V por España; el Rey-Emperador, brazo secular de la ortodoxia en Alemania, pero en lucha con el Papa y obstinado en proseguir su política de los Coloquios de religión hasta el día en que, vencido, fue a retirarse en Yuste: tales son las grandes imágenes con las cuales hay que asociar, en el orden de la cultura, la de un Vives adoptado por la ciudad de Brujas y la de un Erasmo ídolo de España. Tal es la coyuntura política en que viene a insertarse el movimiento erasmiano.

Pero no se explicaría la contribución española a la renovación cristiana del Renacimiento si se olvidara el legado oriental de la vieja España de las tres religiones. Una de las originalidades étnicas de la España moderna es la de ser la gran nación occidental que ha asimilado más elementos semíticos. Aquí se puede, al parecer, pasar un poco por alto la aportación árabe: ésta representó sobre todo su papel cultural del siglo XI al XIII. A fines del siglo XV el hecho cargado de consecuencias es la reciente

cristianización de gran número de elementos judíos que ocupaban un lugar de primer orden en la burguesía comerciante, y que tenían lazos con la aristocracia. La Inquisición se instituye para vigilar la pureza de su catolicismo, y no tarda en extender esta vigilancia a los moriscos valencianos y granadinos, poblaciones rurales que estaban muy lejos de tener la importancia social y cultural de los judíos conversos.

Pues bien —y en esto no se ha puesto hasta hoy la atención debida—, los cristianos nuevos venidos del judaísmo constituyeron un terreno de elección para las nuevas tendencias morales y místicas que la revolución espiritual del siglo XVI oponía al formalismo ceremonial, y que se encadenaban, pasando por encima de la Edad Media, por encima también de los orígenes cristianos, con la tradición de los Salmos y del profetismo hebreo. Al mismo tiempo que la Inquisición vigilaba sobre los conversos sospechosos de judaizar en secreto, y castigaba cruelmente a oscuras familias culpables de abstenerse de carne de cerdo, o de cambiar de ropa los sábados, toda una porción selecta de clérigos de origen judío estaba luchando ardientemente, con Erasmo, en contra del “judaísmo” de las ceremonias, y predicando la libertad cristiana y el abandono a la inspiración divina.^[3]

Ciertamente, este iluminismo no fue patrimonio exclusivo de los cristianos nuevos. De ellos, sin embargo, es de quienes parece haber tomado su vigor. Si el injerto erasmiano prendió tan bien en el tronco español, se lo debe a esa savia. En todo caso, no se comprende el erasmismo, en este país por lo menos, si no es en el seno del iluminismo. Éste atraviesa todo el reinado de Carlos V, anima en Sevilla y en otros centros urbanos una predicación religiosa que es la de un protestantismo en estado naciente, contribuye al auge de una espiritualidad más respetuosa de los dogmas y de los ritos, pero peligrosa todavía para ellos a causa de su intrépida interioridad: rico y confuso movi-

miento casi no tocado, entonces, por las intermitentes persecuciones contra el “luteranismo” o “iluminismo” que encubre.

Después de la derrota del Emperador, a raíz de la promulgación de los cánones de Trento, se lleva a cabo una polarización, lo mismo para España que para el resto de Europa, definitivamente dividida entre católicos y protestantes. La Inquisición sabe, desde ese momento, lo que tiene que hacer. Y lo hace inflexiblemente. Constantino, después de haber sido la gloria del púlpito sevillano, es quemado en efígie como luterano. Bajo la misma inculpación. Carranza, Arzobispo de Toledo, pasa dieciséis años en la cárcel. Fr. Luis de Granada tiene que rehacer radicalmente sus manuales de oración para que puedan escapar a la sospecha de iluminismo, de la cual no se verán libres ni Santa Teresa ni San Juan de la Cruz. Todo aquello que se ha convenido en llamar Contrarreforma en la España de Felipe II saca su vitalidad y su poder de irradiación de ese impulso iluminista que viene de la España de Cisneros a través de la de Carlos V. Nada tiene de extraño que Erasmo, intérprete de las mejores aspiraciones de la Prerreforma, haya sido adoptado por los alumbrados de Castilla; que el erasmismo haya hecho aquí las veces de Reforma protestante; que algunos de los más grandes espirituales españoles de la Contrarreforma —un Arias Montano, un Luis de León hayan perdonado a Erasmo el *Monachatus non est pietas* en agradecimiento de las lecciones de interioridad que había dado a tantos religiosos.

La excepcional eficacia de los libros de Erasmo se debió a la agilidad y a la universalidad de su genio, servido a pedir de boca por la nueva técnica del libro. Cargado con los tesoros de la antigüedad cristiana y con todo aquello que la cristiandad podía reivindicar de la herencia grecorromana, supo administrar esos bienes con asombrosa conciencia de las necesidades del mundo moderno. Le habló con el lenguaje familiar y serio que hacía falta para seducirlo. Fue sabio y edificante; refinado y popular.

La imprenta, por vez primera desde que los hombres hacían libros, permitió a un escritor llegar en muy poco tiempo, de un extremo a otro de Europa, hasta inmensos públicos en que se contaban tanto reyes como artesanos.

¿Acaso España estaba predestinada a sentir mejor que ningún otro país esa mezcla de ironía y fervor que caracteriza a Erasmo? Tal vez. No fue menos sensible a las lecciones de reflexión crítica de los *Coloquios* que a las lecciones de misticismo paulino del *Enchiridion*. España concibió, al leer a Erasmo, la idea de una literatura a la vez festiva y verdadera, sustancial, eficaz para orientar a los hombres hacia la sabiduría y la piedad. Este ideal está presente en los diálogos políticos y morales de Alfonso de Valdés lo mismo que en el *Viaje de Turquía* del Doctor Laguna. Hizo que la minoría selecta despreciara las pueriles y maravillosas ficciones de los libros de caballerías. Si España no hubiera pasado por el erasmismo, no nos hubiera dado el *Quijote*.

Con esto queda dicho que el erasmismo fue un profundo movimiento cultural, cuyas consecuencias llegan muy lejos. Fue a la vez iluminación y progreso de las luces. Removió en España lo que ella tiene de más íntimo y universal. Enriqueció su patrimonio de manera imperecedera. Es imposible evocarlo sin pensar en otro movimiento que, desde mediados del siglo XIX, ha desarrollado en España consecuencias sorprendentes: el krausismo. En 1931, un heredero espiritual de los krausistas, nombrado ministro de la joven República española, decía en la tribuna de las Cortes constituyentes: “Nosotros que somos los modernos erasmistas”. La comparación no es arbitraria. Ciertamente, la obra de Erasmo ofrecía una plataforma mucho más amplia, mucho más sólida, mucho más cómoda que la de un Krause para un trabajo de renovación espiritual. En ambos casos, sin embargo, se trata de movimientos cuyos buenos resultados se deben a que disponían de un rico sustrato local,^[4] y de movimientos que hicieron a España participar en el pensamiento y

en la esperanza comunes de la humanidad civilizada. Movimientos, asimismo, que tuvieron que empeñar lucha tenaz contra otra España ariscamente antieuropea, enemiga de las novedades, temerosa siempre de “perder su yo”.^[5] La lucha no ha concluido. Está tomando formas trágicas. La crisis del capitalismo moderno fomenta guerras civiles no menos cruentas que la crisis de la Iglesia católica en el siglo XVI. Una vez más la sombra de las guerras de religión se cierne sobre Europa. Bien sabemos que el humanismo tendrá la última palabra: aun vencido, como en la época de Erasmo, resurge, como en la época de Rousseau. Ojalá no sufra eclipse. Ojalá ayude a España y al mundo a resolver los verdaderos problemas, a ahuyentar las pasiones, las querellas metafísicas y todos esos aterradoros fantasmas que esconden a los hombres su fraternidad profunda.

2 de agosto de 1936.

ERASMO Y EL NUEVO MUNDO

Erasmus en bibliotecas de conquistadores: Diego Méndez el de la Canoa. Procesos: el hacendero Francisco de Sayavedra. El gobernador de Curaçao Lázaro Bejarano. El apostolado de los infieles según el Ecclesiastes de Erasmo. Evangelización y Utopía. Zumárraga, Erasmo y Constantino. El Erasmo de los pescadores de hombres.

DECÍA EN 1930^[1] el autor de este libro: “Al señalar la influencia de Erasmo en México, no obedezco al deseo de causar extrañeza, ni siquiera al de aportar algunos materiales exóticos para un monumento a la gloria de Erasmo de Rotterdam. Para quien sabe hasta qué punto Erasmo gustó, fue leído, traducido y asimilado en la España de Carlos V, nada más natural que esta influencia. Su interés estriba precisamente en ser extensión de aquel erasmismo español tantas veces mencionado (de segunda mano) desde Menéndez y Pelayo hasta nuestros días, y en ilustramos acerca del verdadero significado de aquel movimiento espiritual”. Hoy se ve cada vez más claro que el erasmismo, entendido en el sentido lato de simpatía por los ideales de Erasmo, en parte cundió por el Nuevo Mundo por el mero hecho de ensancharse allí el área de la cultura española, y en parte tuvo aspectos más específicos, aunque siempre ligados a la significación profunda de Erasmo dentro de la revolución religiosa de su tiempo.

Entre los españoles y portugueses que se embarcaban para tierras lejanas, había seglares aficionados a leer libros de Erasmo

porque, para su voluntario destierro, hallaban mejor alimento espiritual en las lecturas devotas, morales e históricas que no en las novelescas, y porque Erasmo, entre la literatura moral y religiosa de su tiempo, daba una nota de piedad ilustrada y libre, grata a aquellos hombres desgarrados de su ambiente nativo. Véase la docena de libros que consigo lleva a la India el alentejano Balthazar Jorge Valdez, muerto en el famoso cerco de Diu (1545). Allí, con los *Evangelios*, un *Flos sanctorum*, la *Vita Christi* y las *Epístolas* de San Jerónimo, con Valerio Máximo, las *Epístolas* de Séneca y un tratado de Petrarca, con las *Crónicas* anónimas del Cid, del Condestable Nuno Alvares Pereira y de la conquista de Rodas, aparece la *Lengua* de Erasmo y una *Exposición sobre los psalmos* que, por la mención del *Beatus vir*, parece ser la de Erasmo sobre los salmos *Beatus vir* y *Cum invocarem*.^[2]

Los aventureros, poco o nada “latinos”, suelen ser hombres de pocos libros;^[3] pero libros, por lo mismo, escogidos y queridos. El caso más conmovedor de humilde biblioteca viajera, reputada por su dueño como verdadero tesoro, es el que ha hecho célebre el testamento de Diego Méndez de Segura,^[4] escribano mayor de la armada de Cristóbal Colón en su último viaje, y después, por largos años, avecindado en la ciudad de Santo Domingo de la Isla Española. Es el héroe de la hazaña de la canoa: trescientas leguas recorridas en frágil canoa por el Mar Caribe, desde Jamaica hasta Santo Domingo, para dar aviso del peligro del Almirante. Hazaña recordada orgullosamente por su autor, narrada por Hernando Colón —bibliófilo más ilustre que Méndez— en la *Vida* de su padre,^[5] versificada finalmente por el laborioso y entusiasta Juan de Castellanos en sus *Elegías*,^[6] Dice Castellanos que Méndez compró de sus dineros un navío para ir a España a dar cuenta personalmente al Rey de lo sucedido, y que

por parecelle bien al rey guerrero

aquella lealtad digna de loa,
al Diego Méndez hizo caballero
con rentas, y por armas la canoa.

Ésa pudo ser la leyenda que Castellanos recogió en Santo Domingo, fundada tal vez en una losa sepulcral o en un dintel de portada. La realidad parece menos risueña. Porque en su testamento, donde Méndez alude prolijamente a la ingratitud de los Colones, no hay alusión a tal merced real, ni ostenta el *don* de los caballeros. Sólo manda que en la piedra de su sepultura “se haga una canoa, que es un madero cavado en que los indios navegan, porque en otra tal navegó 300 leguas, y encima pongan unas letras que digan CANOA”. ¿Se otorgaría Méndez a sí mismo esta ejecutoria con armas parlantes?

Otra manda es la que nos interesa. Así como Diego Méndez pide que, en acto de justicia póstuma, recaiga en uno de sus hijos la merced del alguacilazgo mayor de Santo Domingo de que le frustraron los herederos del Almirante, así también deja a sus hijos “por mayorazgo” los pocos libros de su biblioteca de pretendiente heroico. Otorga testamento en Valladolid, en 1536, lejos de su hogar colonial. Allá, en Santo Domingo, quedaron el Dante y el Valerio Máximo. Allá van los libros recién adquiridos durante el viaje a la Corte; los enumera a sus hijos:

Los libros que de acá os envío son los siguientes: *Arte del bien morir* de Erasmo, un *Sermón* de Erasmo en romance, Josepho *De bello Judaico*, la *Filosofía moral* de Aristótilis; los libros que se dicen *Lingua Erasmi*; el *Libro de la Tierra Sancta*; los *Colloquios* de Erasmo; un tratado de las *Querellas de la paz*; un libro de *Contemplaciones de la Pasión de Nuestro Redentor*; un tratado de *La vengança de la muerte de Agamemnón* y otros tratadillos.^[7]

El caso no puede ser más elocuente. De diez títulos, cinco son de Erasmo. ¿Recibirían los hijos este tesoro con tanto fervor como el que animaba a su padre al mandárselo? No podía Don Hernando Colón dar más importancia a su imponente biblioteca, que visitaría tal vez en Sevilla Diego Méndez, el de la canoa.

Remitidos, no por particulares, sino por libreros, pasaron al Nuevo Mundo bastantes libros de Erasmo, ya traducidos al castellano, ya en su texto original latino. Salen a relucir cuando llega la hora de la prohibición.^[8] En 1564 es procesado el mercader Alonso de Castilla por comprar y vender libros prohibidos, entre ellos “6 *Enquiridiones* de Erasmo en romance”. El mismo librero se disculpa diciendo que solía traer al Palacio Arzobispal los libros dudosos, “y que así había hecho de un libro de Constantino, que le habían dicho en las Casas Arzobiscales que era bueno; y que después que supo que habían quemado al dicho Constantino, había él quemado el dicho libro, y hecho cocer la olla con él”. Después del Índice de Quiroga de 1584 se recogen los *Adagios*, probablemente por no tolerarse ya sino la edición expurgada por Paulo Manucio. Los tiene en Guadalajara el canónigo Contreras, en Puebla el maestrescuela Veteta, el cura Bartolomé de Paz y un tal Gaspar Rodríguez de Villanueva. Otra lista de libros recogidos en México después de 1572 contiene otros muchos ejemplares de los *Adagios*, entregados ya por personas privadas, ya por librerías de convento. Alonso de Santiago, teatino (es decir, jesuita), “dice que tiene un libro intitulado *Familiarium colloquiorum formulae* de Erasmo”. Y por si algún incauto tiene la *Epitome colloquiorum*, la Inquisición recoge todo libro que se titule *Epítome* o *Coloquios*, aunque sean los inofensivos *Coloquios satíricos* de Antonio de Torquemada.^[9] Lo mismo pasa con los libros titulados *Enchiridion*.

Desde luego, no todo hombre culto que maneja los *Adagios* es erasmista, aunque puede presumirse en él alguna simpatía por el Filósofo cristiano. Escasean en el Nuevo Mundo los procesos inquisitoriales contra personas eclesiásticas o seculares culpadas de libertad erasmiana en su manera de tratar temas religiosos. Tal vez porque, como veremos, el evangelismo erasmista no escandalizaba a los frailes misioneros, y hasta atraía a alguno de ellos, Obispo e Inquisidor por añadidura; tal vez también

porque no cobró entre los españoles pobladores de América el cariz algo agresivo que ostentaba en la Península frente a una densa masa misoneísta de “cristianos viejos”.

Buen ejemplo de inmigrante español que trae en su barjuleta un libro de Erasmo es cierto Francisco de Sayavedra, extremeño, avecindado en tierras de Jalisco, donde tenía, cuando le procesó la Inquisición en 1539,^[10] una hacienda en las inmediaciones del convento franciscano de Zapotlán. No se trata de un “alumbrado” de los que todo lo esperan de la oración y de la gracia divina. Al contrario. “Estando leyendo en un libro de Erasmo en que decía ciertas devociones”, trabó con varios vecinos una conversación sobre el libre albedrío, y dijo (sin invocar para nada la autoridad de su devocionario erasmiano) “que había oído decir que Dios había dado un libre albedrío para que si siguiese el buen camino se fuese a la gloria, y que si siguiese el mal camino, que Dios le esperaba para que se arrepintiese”. El clérigo Juan de Castañeda rectificó diciendo que en el segundo caso “Dios le daba gracia para que se arrepintiese”. Al día siguiente lo consultó Sayavedra con el propio guardián de Zapotlán, Fr. Juan de Padilla, y se convenció de que “para que uno haga buenas obras es menester que Dios le dé la gracia”.

El único testigo interrogado por la Inquisición no denunció de ningún modo la afición del reo a la lectura de Erasmo, pero sí lo dio a conocer como hombre más amigo de rogar a Dios que a sus santos, incrédulo en materia de indulgencias anejas a determinadas oraciones, mal cumplidor de los preceptos de oír misa (a no ser que se la dijese en casa), confesar por cuaresma y guardar las fiestas. Sayavedra “mandó el día de la Asunción del Señor^[11] a los negros y a toda la familia de casa a limpiar una parva de trigo que estaba en las eras”, y, habiéndole avisado el testigo que se iba a misa a Zapotlán, contestó que “tan buena obra era quedar a reparar aquella parva de trigo y entender en ella como ir a misa”.

Fue Sayavedra quien, en un segundo interrogatorio, y justificando su opinión en materia de devoción a los santos, citó su libro de Erasmo, según el cual “más querían los santos que les imitasen en las obras que no que les rezasen diez paternosters”.^[12] Y para compensar sus dudas acerca de los días de perdón que se prometen al final de muchas oraciones declaró que rezaba “los versos de San Gregorio,^[13] y en ellos está que quien los rezare gana muchos días de perdón”. En suma, era Sayavedra hacendero más amigo de sus cosechas que de la misa, y aunque rezaba poco a los santos, rezaba, por si acaso, al santo abogado contra la oruga, la langosta, el pulgón y otras sabandijas.

Fue penitenciado con “cien pesos de oro de minas, y una arroba de aceite para la lámpara que arde en el monasterio de San Francisco de Cuernavaca”, y mandar decir “a los padres del dicho monasterio... una misa por él por que Dios perdone sus pecados”. Se desprende del proceso un ambiente de indulgencia.^[14] Y es caso venial entre los muchos procesos por blasfemia formados contra españoles de la Nueva España que no tenían el deseo de cultura religiosa propio de un lector de Erasmo.



LÁMINA XXV

La *Utopía* de Tomás Moro

Ejemplar que perteneció a Fr. Juan de Zumárraga.

Se conoce, en los anales de la Inquisición americana, un caso sonado de erasmismo. No es el del picaresco Doctor de la Torre, natural de Logroño y vecino de Veracruz, que se preciaba de haber sido paje de Erasmo en Basilea, “siendo mochacho de pequeña edad”.^[15] El proceso a que nos referimos se dio en Santo Domingo, “único lugar del Mar Caribe donde se hacía vida europea”,^[16] y que tenía algo de sucursal de Sevilla. En marzo de 1558, cuando ya estaba en la cárcel inquisitorial de Triana el Doctor Constantino, denunció el cabildo de la catedral dominicana los errores “luteranos” de un hombre casado y de un fraile mercedario “confederado” con él.^[17] Nada se sabe de los antecedentes de Fr. Diego Ramírez.^[18] Pero el casado, Lázaro Bejarano, es una curiosa figura de erasmista.^[19] Se forma en el ambiente sevillano, donde, con Pero y Cristóbal Mexía, toma parte en justas poéticas organizadas en honor de varios santos bajo la presidencia del Arzobispo Manrique y de Don Baltasar del Río. Hacia 1535 pasa al Nuevo Mundo y se abre camino entre la aristocracia criolla, casándose con la hija y heredera del ex factor de la Isla Española Juan Martínez de Ampíes, fundador de Coro en Venezuela, señor de las Islas de los Gigantes. Gobierna la isla de Curaçao, perteneciente a aquel señorío heredado por su mujer Doña Beatriz. Allí, “por el año de cuarenta”, trató al matrimonio el poeta de los *Varones ilustres de Indias*, Juan de Castellanos. Hacia 1541 se instala Bejarano en Santo Domingo, y brilla en la capital del Caribe por su cultura e ingenio. El Oidor Alonso de Zorita lo recuerda como autor de un bien escrito *Diálogo apologético* contra Juan Ginés de Sepúlveda, y el médico Nieto como poeta satírico.

El luteranismo de que se le acusa es erasmismo neto. Se burlaban Bejarano y el mercedario Ramírez de la veneración de las reliquias, de la devoción ignorante que consiste en rezar a los santos el padrenuestro y el avemaría, de prácticas supersticiosas como “la bendición de las candelas y cerros de Hno y hierros de

Santa Catalina”. Pero el mayor delito que se atribuye al “casado” en muchas formas es su actitud frente a la enseñanza y predicación corriente del cristianismo; despreciar la teología escolástica, mucho burlarse de los predicadores profesionales, abogar por la lectura de la Biblia en lengua vulgar, la interpretación privada de la Escritura, la predicación desligada del sacerdocio. Decía “que San Pablo no se entendió hasta que vino Erasmo y escribió”. Como lector que era de la *Paraclesis*, opinaba “que la Sagrada Escritura debe de andar en romance para que todos la lean y entiendan, así ignorantes como sabios”, incluso “el pastor y la vejecita”; que “para entender la Sagrada Escritura no se curren de ver doctores ni seguir expositores, sino que lean el texto, que Dios alumbrará la verdad”; que, por consiguiente, “los casados pueden predicar y lo debían hacer”; “que un su amigo que solamente oyó gramática y no sabe otra cosa, que es el mejor teólogo que acá ha pasado”, y cuando le preguntan si su amigo ha oído Artes y Teología, contesta que “tampoco la oyeron los Apóstoles de Cristo, que nunca anduvieron en escuela...”^[20].

Tanta insistencia sobre el mismo capítulo, y el ser Bejarano seglar, llama la atención sobre un aspecto propiamente colonial que cobra en él la crítica de los predicadores profesionales. ¿Qué hay aquí que no se vea en el caso de Conqués, lector del *Ecclesiastes* y crítico de los predicadores de Valencia? Lo acusan de que él y Ramírez “juntan conventículos” para burlarse de los sermones “y han escripto cartas atrevidas a predicadores y héroes coplas”.^[21] Pero hay algo más. Bejarano es un casado que alguna vez ha hecho oficio de predicador. Le culpan de que “estuvo tres años en la Isla de Curaçao, de que es gobernador, y que no oyó misa ni se confesó él ni su mujer ni gente”.^[22] Pero del mismo período de su vida recordará muchos años más tarde el buen Castellanos^[23] que tanto Bejarano como su suegro su-

plían por la falta de sacerdote entre los indígenas de las Islas de los Gigantes:

Por Juan de Ampiés, después por Bejarano
se les daban cristianos documentos,
y cada cual con celo de cristiano
deseaba poner buenos cimientos;
mas no siempre tenían a la mano
quien les administrase sacramentos;
mas éste si faltaba se suplía
con algún lego que los instruía.

Es decir, que estos legos tomaron parte activa en la evangelización de las Indias Occidentales, y algo más dignamente que los “sacerdotes sueltos” estigmatizados por Fernández de Oviedo. Sintieron sus problemas. Bejarano escribió, como Fr. Bartolomé de las Casas, en defensa de los indios. Por esto tal vez sería clemente la calificación de su causa por los frailes misioneros, si algunos intervinieron en ella. Lo cierto es que lo condenaron a “abjurar tres proposiciones que hacían sentido herético, sin otras escandalosas y malsonantes”. A aquel censor de la predicación vulgar, amigo de leer libros prohibidos, le intiman “que no reprehenda los predicadores ni lea libros por toda su vida si no fuere la Biblia”, multándolo con ciento cincuenta pesos de oro para obras pías. Su cómplice o “confederado”, Fr. Diego Ramírez, fue condenado a abjurar de seis proposiciones, a perpetuo destierro de las Indias y reclusión de un año en el convento de la Merced de Sevilla; se le prohibió además, por ocho años, el predicar, confesar, disputar públicamente, publicar libros de teología, y por seis meses decir misa.^[24]

Si el llamado luteranismo de Bejarano no pasa de evangelismo erasmiano, es erasmismo llevado a la práctica, y con él rozamos ya la zona más importante, aunque menos visible, de la influencia de Erasmo en América: la ejercida anónimamente a través de los frailes evangelizadores del Nuevo Mundo. Cuando,

guiado por indicaciones de Robert Ricard, descubrí hace veinte años la deuda de Fr. Juan de Zumárraga, primer Obispo de México, para con Erasmo, era difícil sospechar el alcance del problema. Resultó más claro después que Silvio Zavala publicó su precioso opúsculo sobre *La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España*^[25] y dio a conocer el ejemplar de la Utopía manejado por Zumárraga.^[26] Del erasmismo español se derivó hacia América una corriente animada por la esperanza de fundar con la gente nueva de tierras nuevamente descubiertas una renovada cristiandad. Corriente cuya existencia no llegó a imaginar Erasmo.

No pudo ignorar el Filósofo de Rotterdam que un nuevo mundo había sido descubierto por los portugueses. Pero la noticia quedó en él fría y abstracta. Aun cuando dedica a Juan III de Portugal las *Chrysostomi Lucubrationes* y quiere alabar las navegaciones de los portugueses al Extremo Oriente, nunca las trata con el lírico entusiasmo del valenciano Luis Vives, que las ve desde los Países Bajos en plena transformación debida al nuevo comercio oceánico. Escribe Vives a Juan III, al dedicarle el *De disciplinis*:

Nos han descubierto rutas del cielo y del mar nunca conocidas hasta ahora, ni siquiera de oídas, pueblos y naciones admirables por sus costumbres y su barbarie, y también por aquellas riquezas que tanto admiran nuestras pasiones: verdaderamente se ha abierto al género humano su orbe.^[27]

Ni a Erasmo ni a la inmensa mayoría de sus contemporáneos preocupó mucho el Orbis Novus.^[28] El oro de Paria, y el que su amigo Barbier aspirase a un obispado del Nuevo Mundo, fue primero para él tema de bromas joviales.^[29] Sólo en el *Ecclesiastes*,^[30] obra seria de su ancianidad, se detiene a pensar en el campo inmenso que se abre a la predicación del cristianismo, en esos momentos en que, establecida la comunicación con el Extremo Oriente, descubiertas otras regiones completamente

desconocidas, parece cada vez más estrecha el área cristiana en la superficie de la tierra:

Oímos cada día las quejas de los que lamentan la decadencia de la religión cristiana, cuyo dominio, que abarcó la totalidad de la tierra, se contrae a esta estrechez. Aquellos a quienes duele en el alma deben pedir a Cristo en fervorosas y asiduas oraciones que sea servido de mandar trabajadores en su mies, o, mejor dicho, sembradores en su campo. ¡Dios inmortal! ¡Cuánta extensión de terreno en el mundo, en que la simiente evangélica no ha sido echada todavía o lo ha sido tan mal que la cizaña es más que el trigo! La menor parte del mundo es Europa. La región más brillante de todas es Grecia, con Asia Menor, donde primero pasó desde Judea el Evangelio, con gran éxito. Pero ¿no está casi toda en manos de musulmanes y enemigos del nombre de Cristo? Ya en el Asia Menor, cuya extensión es inmensa, decidme, ¿qué hay que sea nuestro? La misma Palestina, de donde primero irradió la luz evangélica, es de extraños. ¿Qué hay que sea nuestro en África? No cabe duda de que, en tanta extensión de países, hay pueblos rudos y sencillos que fácilmente podrían ser atraídos a Cristo si se mandase gente para hacer la buena siembra. *Y ¿qué diremos de los países hasta ahora desconocidos que se descubren cada día*, y de los que dicen que quedan en regiones adonde ninguno de los nuestros ha llegado hasta la fecha? No digo ahora nada del sinfín de judíos mezclados entre nosotros, ni del gran número de paganos encubiertos bajo el nombre de cristianos, ni de tantas falanges de cismáticos y herejes. ¡Cuánto se ganaría entre ellos para Cristo si se mandasen trabajadores activos y fieles para echar la buena simiente, arrancar la cizaña, sembrar plantas buenas y extirpar las malas, edificar la casa de Dios y derribar los edificios que no se fundan en la piedra de Cristo, y finalmente segar la mies madura, pero segarla para Cristo, no para sí, y cosechar almas para el Señor, no riquezas para sí!

Mencionaba Erasmo dos casos particulares: el de Etiopía y el de Laponia, cuyos problemas conocía gracias al portugués Damião de Góis, discípulo y familiar suyo.^[31] Y, volviendo a la consideración de las tierras recién descubiertas, de donde extraían oro y piedras preciosas (cuando “sería mayor triunfo importar allí la sabiduría cristiana, más preciosa que el oro, y la perla evangélica que se adquiere mejor vendiendo todos los bienes”), se quejaba del poco celo con que se llevaba a cabo la obra apostólica:

¡La cristiandad tiene tantas miríadas de franciscanos entre los cuales habrá muchísimos que ardan verdaderamente en fuego seráfico! Y no hay menos miríadas de dominicos, y es natural que haya entre ellos muchísimos de espíritu querúbico. De estas cohortes elíjanse hombres verdaderamente muertos al mundo, vivos a Cristo, que enseñen sinceramente la palabra de Dios entre las gentes bárbaras.

No valga, decía Erasmo, la disculpa de la ignorancia de la lengua, ya que los Apóstoles hallaron comida y vestido entre naciones bárbaras y desconocidas, y no han de faltar milagros si hacen falta, con tal que la fe sincera acompañe a la seráfica caridad. No valga tampoco la disculpa de los peligros. ¡Cuántos cristianos arrostran grandes riesgos cada año para ir en peregrinación a las ruinas de Jerusalén! ¿No será ocasión más digna de arrostrarlos la edificación de la Jerusalén espiritual? Además, no hay muerte más deseable que la de San Pablo. Y nadie muere antes del día señalado por el Padre.

¡Ojalá me diese el Señor tal espíritu, exclamaba el achacoso anciano Erasmo, que mereciese buscar la muerte en tan piadoso negocio en vez de consumirme en muerte lenta entre estos tormentos!

Ignoraba Erasmo, cuando publicaba el *Ecclesiastes*, que la evangelización de la Nueva España^[32] (por hablar sólo del caso más memorable) llevaba ya diez años de realizarse por hombres ansiosos de anunciar la buena nueva del Evangelio y de incorporar nuevos miembros al cuerpo de Cristo; que contaba con una falange de auténticos apóstoles franciscanos, “los Doce” capitaneados por Fr. Martín de Valencia, y con algunos dominicos, dignos hermanos de los que ya en la Isla Española habían salido en defensa de los indios contra la codicia de los colonizadores. Rebasa con mucho los límites de estas páginas el problema de lo que significa la labor de aquellos hombres en la reforma o renovación católica. Baste ahora decir que eran algo más, mucho más, que frailes reformados y observantes. Aspiraban, dentro y más allá de la observancia, a la imitación de San Pablo, repartiendo su vida entre el coloquio con Dios y el apostolado entre los hombres. “Los Doce” de Martín de Valencia pertenecían a aquella custodia del Santo Evangelio nacida en el seno de la Provincia de San Gabriel de Extremadura, madre también de los “Capuchos” portugueses de la Provincia da Piedade. Son “los pobres evangélicos” cuya persecución por los meros obser-

vantes, allá en la primera década del siglo, cuenta con tanta emoción el cronista de la Provincia de San Gabriel.^[33] Inspirada vanguardia del franciscanismo de su tiempo, no se contentaban con menos que con resucitar el cristianismo primitivo, mereciendo sus humildes monasterios el nombre de “portal de Belén” que se aplicó a los de la reforma teresiana. Espontáneamente más bien que seleccionados o mandados por los superiores, se ofrecen para la gran empresa de apostolado de la Nueva España. Tras ellos salen los primeros obispos, hombres de análogo temple, el dominico Fr. Julián Garcés, destinado a Tlaxcala, el franciscano Fr. Juan de Zumárraga, destinado a México, y, entre los odores de la segunda Audiencia, mandada para asesorar a Hernán Cortés, el anciano Don Vasco de Quiroga, futuro obispo de Michoacán, entusiasta fundador de dos pueblos-hospitales (es decir, refugios) inspirados en la *Utopía* de Tomás Moro.

[34]

Aquellos hombres comparten todos, quién más quién menos, la ilusión expresada por Don Vasco, de que los naturales del Nuevo Mundo (“no sin mucha causa” llamado nuevo) están todavía en la edad de oro, mientras que los europeos han “venido decayendo de ella y de su simplicidad y buena voluntad y venido a parar en esta edad de hierro”.^[35] Los indígenas de América se parecen a los saturniales descritos por Luciano.^[36] Don Vasco, al estudiar la organización ideal situada por la fantasía de Moro en las Islas nuevamente descubiertas, se maravilla de hallarla tan apropiada a la inocencia de aquellos naturales.^[37] Concibe a imitación de los utopianos sus hospitales de Santa Fe, prefiguración de las reducciones jesuíticas del Paraguay. En estos pueblos que tienen algo de falansterios, la mera agrupación orgánica ha de salvar a los indios de la miseria aneja a la dispersión y a la tiranía, permitiendo encauzar la vida económica de la comunidad, a base de agricultura, con seis horas diarias de trabajo, y promover su vida religiosa.^[38] Más que a una so-

ciudad económicamente feliz y justa, aspira Quiroga a una sociedad que viva conforme a la bienaventuranza cristiana. O, mejor dicho, no se distinguen para él los dos ideales. Para él, como para otros, se trata de cristianizar a los naturales de América, de incorporarlos al cuerpo místico de Cristo, sin echar a perder sus buenas cualidades. Así se fundará en el Nuevo Mundo una “Iglesia nueva y primitiva”,^[39] mientras los cristianos de Europa se empeñan, como dice Erasmo, en “meter un mundo en el cristianismo y torcer la Escritura divina hasta conformarla con las costumbres del tiempo”, en vez de “enmendar las costumbres y enderezarlas con la regla de las Escrituras”.^[40]

Estudiaremos en otra parte el espíritu de los apóstoles del Nuevo Mundo, tal como se desprende de sus escritos y de su obra práctica, ya que es un solo y mismo Vasco de Quiroga el que funda los pueblos-hospitales de Santa Fe en México y en Michoacán y el que redacta la *Información en derecho*; y es un solo y mismo Bartolomé de las Casas el que emprende el intento de cristianización pacífica de la Vera Paz y el que escribe el tratado *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*.^[41] Basta lo dicho para situar lo que se puede llamar erasmismo en las Doctrinas cristianas del Obispo Zumárraga, y mostrar que en ellas la utilización de Erasmo no procede de capricho o de pereza, sino que corresponde al sentido profundo de la evangelización tal como la entendían aquellos hombres.

Era natural que la *Paraclesis* sirviese de conclusión a la *Doctrina breve* compuesta por Zumárraga (1543-1544) y se repitiese abreviada al fin de la otra *Doctrina* impresa por su orden hacia 1546.^[42] Pocos retoques bastaban para que aquel manifiesto de evangelismo escrito para la Europa de 1516 expresara el anhelo de los apóstoles de Nueva España.

Desearía yo por cierto que cualquier mujercilla leyese el Evangelio y las Epístolas de San Pablo... Pluguiese a Dios que estuviesen traducidas en todas las lenguas de todos los del mundo, para que no solamente las leyesen los indios,^[43] pero aun otras

naciones bárbaras [las pudiesen] leer y conocer, porque no hay dubda sino que el primer escalón para la cristiandad es conocella en alguna manera.

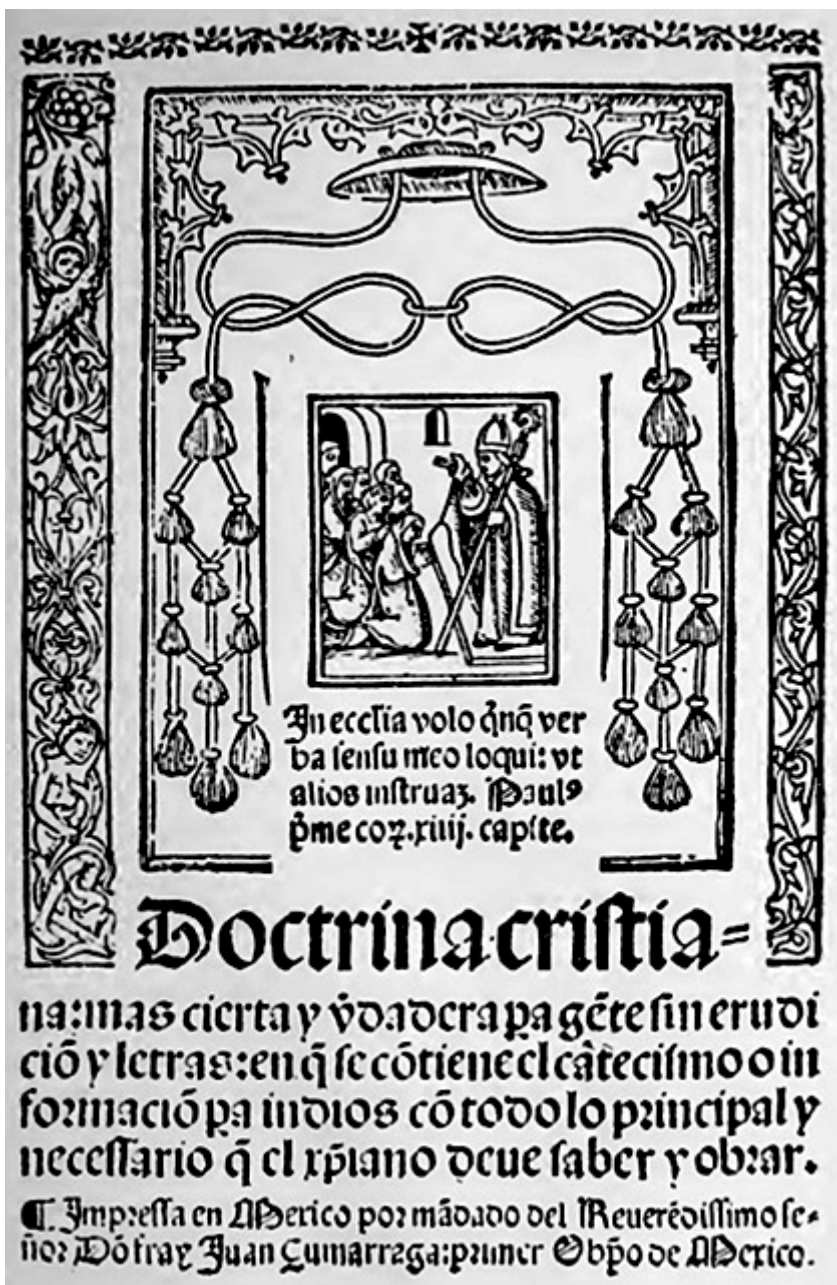


LÁMINA XXVI

Doctrina cristiana en que se utiliza la *Suma* de Constantino
Publicada por orden de Zumárraga (México, 1545-1540).

Zumárraga quita una página sobre los precursores paganos de la filosofía cristiana y también algunos fragmentos de intención polémica contra los frailes y los teólogos escolásticos.^[44] Tal vez porque la *Doctrina breve* se destina a sacerdotes que entienden en muchas cosas extrañas a su ministerio, o porque se dirige también a los letrados y médicos de la Nueva España, sustituye una alusión a Averroes por otra a “Avicena y Bartolo y Baldo”, como ejemplo de los libros más leídos, por desgracia, que los Evangelios.^[45] Puntualiza la necesidad de la doctrina, señaladamente para los indígenas, cuyas lenguas van aprendiendo los misioneros.

Y para estos naturales, y por diez años, bastaría predicarles y hacerles entender esta doctrina o otra semejante que mejor pudieran y pueden ordenar y copilar y declarar los padres doctos de las Órdenes de acá, y, si les pareciere, traducirla en las lenguas, pues tantos trabajos por su buen celo y gran caridad han querido tomar por las aprender...^[46]

¿Podía pedir más el autor de la *Paraclesis* y del *Ecclesiastes*? Para comentar debidamente este programa de cristianización adoptado de Erasmo, tendríamos que referirnos a su aplicación práctica en las casas de doctrina para niños y niñas, y en el colegio de Tlaltelolco.^[47] Ya es menos significativo el aprovechamiento de la parte moral del *Enquiritidion*. Erasmo había ejemplificado la lucha contra los pecados fijándose más detalladamente en algunos, codicia, soberbia, ira, con sus variedades. Estos insinuantes análisis, que en tono familiar invitan al examen de conciencia, le parecen inmejorables a Zumárraga para moralizar a los pobladores españoles de las Indias. La adaptación, también en este caso, es fácil. Basta quitar una malévola alusión a la pobreza voluntaria de los frailes mendicantes y referirse concretamente a estas Indias, adonde vienen los españoles en busca de riquezas: “Si no dime, si tú solo poseyeses todo cuanto oro y cuantas perlas y piedras hay en estas Indias y en el mundo todo, ¿por ventura sería por eso tu alma un solo pelo mejor?”.

[48] Estas páginas no tienen desperdicio. Cabe afirmar que la *Doctrina breve* de 1543-1544, donde no aparece el nombre de Erasmo, es un momento notable de la influencia del evangelismo erasmiano en el mundo. Y no se diga que los apóstoles franciscanos de la Nueva España no necesitaban pedir prestadas a Erasmo lecciones de evangelismo, que se valieron de sus libros por pura casualidad, porque los tenían a mano y hallaban en ellos sus pensamientos expresados vigorosa y elegantemente, aunque con audacias que reprobaban. En esto consiste generalmente una influencia: en dar voz a tendencias profundas que no saben expresarse. Y ¿cuál es mejor discípulo de Erasmo: el que aprovecha de él lo que juzga esencial o el que repite las pullas antimonásticas?

Tampoco era casual el que Zumárraga, cuando en 1545-1546 publicó un catecismo más, pero esta vez una suma de “todo lo principal y necesario que el cristiano debe saber y obrar” y “lo que más conviene predicar y dar a entender a los indios”, haya reproducido la *Suma de doctrina cristiana* del Doctor Constantino sin quitarle ni añadir cosa alguna,^[49] y sin nombrar tampoco al autor a pesar de que era entonces el más prestigioso predicador de la catedral de Sevilla. Aquel catecismo, que se concreta a lo esencial —fe y obras, credo y mandamientos—, le parecía a un católico español de 1880 como Menéndez y Pelayo “más peligroso por lo que calla que por lo que dice”: “no alude una sola vez al primado del Pontífice... ni se acuerda del purgatorio, ni mienta las indulgencias”. Y nota a su vez García Icazbalceta: “Podría haber añadido el Sr. Menéndez que no se nombra a la Santísima Virgen sino lo muy preciso para la declaración de los artículos de la fe, y sin palabra alguna de elogio, ni se recomienda la invocación de los santos, antes parece excluirse mañosamente”.^[50] Pero escuchemos a Zumárraga en su prólogo:

Este catecismo me pareció que cuadraba más, a lo menos para esta gente y tiempo presente, y aun para algunos años adelante no ternán necesidad de otra doctrina, y *mi deseo siempre ha sido que a esta gente fundásemos ante todas cosas en la inteligencia de nuestra fe, de los Artículos y Mandamientos, y que sepan en qué pecan, dejando los sermones de otra materia para más adelante.*^[51]

Puede sospecharse que para los intrépidos “evangelistas” que emprenden la cristianización de los indios, todo lo que sea fomentar la devoción de la Virgen y de los santos tal como corre entre “cristianos viejos”^[52] encierra un peligro de confusión con la anterior idolatría, y de ofuscación de lo fundamental, que es obediencia a la ley de Dios, conocimiento del pecado y fe en la redención por la sangre de Cristo.

En su apéndice al tratado del Cartujano Dionisio Rickel sobre las procesiones, censuraba severamente Zumárraga los “profanos triunfos” con que se suele solemnizar el Corpus “no a pequeña costa de los naturales y vecinos, oficiales y pobres, compeliéndoles a pagar para la fiesta”: “aunque en otras tierras y gentes se pudiese tolerar esta vana y profana gentílica costumbre, en ninguna manera se debe sufrir ni consentir entre los naturales desta nueva Iglesia”, ya que “por la costumbre que estos naturales han tenido de su antigüedad, de solemnizar las fiestas de sus ídolos con danzas, sones y regocijos... lo tomarían por doctrina y ley, que en estas tales burlerías consiste la santificación de las fiestas”.^[53] Y en la *Regla de vida cristiana* condena con igual severidad la devoción milagrera de los que desean “ver por maravillas y milagros lo que creen por fe...”.

Ya no quiere el Redentor del mundo que se hagan milagros porque no son menester, pues está nuestra santa fe tan fundada por millares de milagros como tenemos en el Testamento Viejo y Nuevo. Lo que pide y quiere es vidas milagrosas, cristianos humildes, pacientes y caritativos, porque la vida perfecta de un cristiano es continuado milagro en la tierra. Lo que podéis, hermanos, pedir, es una revelación que San Agustín pedía diciendo: “Señor, suplico a Vuestra Majestad me reveléis mis pecados y no quiero ver otra cosa en esta vida, para que, puestos los ojos en mí y conociéndome tan pecador, dé voces y diga como aquel publicano: *¡Dios mío, habed misericordia de mí!*”.^[54]

Ya se ve cuan natural era la elección de la *Suma* de Constantino como pauta de la evangelización de una “nueva Iglesia”. No es rasgo privativo de los franciscanos de la Nueva España. La misma disposición se observa entre los apóstoles jesuitas del Brasil y del Extremo Oriente. El 24 de abril de 1552 escribe San Francisco Javier al Padre Barzeo, desde Cochín:

El P. Antonio de Heredia tenía acá un libro que es muy necesario llevarlo a la China, el cual se llama Constantino. Francisco López tiene uno, y el P. Manuel de Moráis tiene otro; uno de éstos lo mandaréis al P. Antonio de Heredia porque tiene necesidad de él.^[55]

Entre los evangelizadores del Brasil es figura notable la de Pedro Correia, rico mercader de São Vicente que se dedicó a la conversión de los naturales, cuya lengua conocía perfectamente, y que poco antes de 1550 ingresó en la Compañía. En carta de 10 de marzo de 1553 dice que predica el cristianismo a los indios en su propia lengua, y como no es “latino” pide libros en romance que le puedan servir para renovar su predicación. Insiste para que se los lleven de Sevilla en caso de no hallarse en Lisboa. Pues bien, en la lista figura “uno que se llama Doctor Constantino”.^[56]

Evangelismo, paulinismo: éste es, al fin y al cabo, el espíritu de los apóstoles que de España y Portugal, desde los Doce de Fr. Martín de Valencia hasta las misiones primitivas de los jesuitas, salen a la conquista espiritual de las muchedumbres no cristianas de América y de Asia. Es el alma de la predicación del cristiano nuevo Juan de Ávila, que estuvo a punto de salir para la Nueva España con Fr. Julián Garcés y se quedó en Andalucía sin dejar por eso de ser gran imitador de San Pablo y restaurador de la primitiva Iglesia. Severo, él como ellos, en su manera de juzgar el cristianismo europeo y la religión de aquellos “cristianos viejos” de España, más ricos de ceremonias y supersticiones que de fe realmente cristiana y de costumbres dignas de tal fe. A aquellos hombres, pescadores de hombres, de temple tan

distinto del de Erasmo, que se pasó la vida entre los libros, les atraía un Erasmo evangelista, transparente y actual en sus paráfrasis de los libros sagrados, entusiasta pregonero de la cristianización universal del género humano. Les gustaba Constantino, elocuente expositor de la doctrina central del cristianismo, tan reducida a lo esencial que, en Europa, corría el riesgo de oler a luteranismo. Y que el evangelismo radical, utópico, no fue mera ilusión del primer momento, lo demuestran las cartas de Mendieta, llegado a la Nueva España treinta años después de los Doce, y como ellos convencido de que “estaba en disposición la masa de los indios para ser la mejor y más sana cristiandad y policía del universo mundo”.^[57]

Comparadas con esta forma de erasmismo, son de poca monta las libertades más o menos erasmianas que todavía podrán descubrirse en procesos por blasfemia o hasta en causas por luteranismo como las seguidas en 1572 contra dos inmigrantes de origen francés, el impresor Pedro Ocharte y su oficial Juan Ortiz.^[58] A pesar de las apariencias, es entre los frailes de temple apostólico donde hay que buscar la huella profunda, eficaz, de Erasmo en el Nuevo Mundo. Esto supone una revisión de los tópicos corrientes acerca de la mal llamada Contrarreforma y de lo que Erasmo significa en la crisis religiosa del siglo XVI.

Notas

[1] Acerca de Cisneros —lo llamaremos así en adelante, según la costumbre española—, la obra fundamental sigue siendo la de Álgvar Gómez de Castro, *De rebus gestis a Francisco Ximénio Cisnerio...*, Alcalá, 1569. El manuscrito autógráfo de Álgvar Gómez, conservado en la Universidad de Madrid (Biblioteca de Derecho), es casi siempre más completo o más explícito. Lo designamos Álgvar Gómez, *Ms.* Hay todavía mucho que espigar en el panegírico de Fr. Pedro de Quintanilla, *Archetypo de virtudes, espejo de prelados, el Venerable Padre y Siervo de Dios Fray Francisco Ximénez de Cisneros*, Palermo, 1653, y sobre todo en el apéndice intitulado *Archivo complutense*. La obra descansa en una enorme documentación reunida para la beatificación de Cisneros; pero, escrita en un espíritu hagiográfico y no histórico, sus indicaciones son siempre sospechosas, aun en casos en que tienen base documental. El libro más accesible de Hefele, *Le Cardinal Ximénès* (trad. francesa de Sisson-Crampon), Lyon-Paris, 1856, es todavía útil. La obra de conjunto más reciente es el voluminoso *Cisneros y su siglo*, del redentorista L. Fernández de Retana, Madrid, 1929-1930, 2 vols. <<

[2] Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, 2.^a ed., t. IV, Madrid, 1928, pág. 32. <<

[3] Véase Lucien Febvre, *Une question mal posée. Les origines de la Réforme française et le problème général des causes de la Réforme* (separata de la *Revue Historique*, t. CLXI), París, 1929, pág. 25. <<

[4] Álgvar Gómez, *op. cit.*, fols. 16 vº-18 rº. <<

[5] E. Lambert, *Tolède*, París, 1925, pág. 70. <<

[6] Fernández de Retana, *op. cit.*, t. I, págs. 272 ss. <<

[7] A. H. N., *Universidad de Alcalá*, Legajo V, n.º 466. <<

[8] Fernández de Retana, *op. cit.*, t. I, págs. 333 ss. <<

[9] Para Cisneros, véase Wadding, *Annales Minorum*, t. XV, pp. 109 ss., y Álar Gómez, *op. cit.* Para Hernando de Talavera, véase Fr. José de Sigüenza, *Historia de la Orden de San Jerónimo*. Reimpresión de la *N. B. A. E.*, t. XIII, pág. 299. <<

[10] “Grata est Deo et laudabilis cujuslibet status condecens observantia”. Breve de 15 de diciembre de 1495, citado por Wadding. <<

[11] El estudio de la reforma de las órdenes no puede emprenderse todavía, como sería necesario, de acuerdo con los archivos monásticos. Los que conservan los conventos no están aún abiertos al público. Los innumerables legajos provenientes de los monasterios secularizados en el siglo XIX por las leyes de desamortización son todavía inaccesibles: constituyen en el A. H. N. un depósito no catalogado, perteneciente al Ministerio de Hacienda. <<

[12] *R. H.*, t. L (1920), pág. 102. <<

[13] Fernández de Retana, *op. cit.*, t. I, pág. 128. <<

[14] Sobre este punto, y sobre la reforma de los franciscanos, véase Wadding, t. X, pág. 108, y Álar Gómez. <<

[15] P. M. Anglerius, *Opus epistolarum*, Alcalá, 1530, Ep. 143. <<

[16] P. Michel Ange, *La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint*, en *R. A. B. M.*, 1912, t. I, págs. 359-360. <<

[17] R. P. Mortier, *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, París, 1911, t. V, pág. 7. <<

[18] *Ibid.*, págs. 27, 30, 97 y 119. Sobre la fundación del Colegio de San Gregorio, cf. Fr. Joan López, *Tercera parte de la Historia general de Santo Domingo y de su Orden de Predicadores*, Valladolid, 1613, libro II, págs. 388 ss., y la *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid*, de Fr. Gonzalo de Arriaga, publicada por el P. Hoyos, 2 vols., Valladolid, 1928-1931. Sobre la reforma de los dominicos, véase ahora el P. Vicente Beltrán de Heredia, O.P., *Historia de la reforma de la Provincia de España (1450-1550)*, Roma, 1939 (Institutum Historicum F.F. Praedicatorum Romae ad S. Sabinae, Dissert. Histor., Fasc. XI). La *Chronica Ord. Praed.* de Fr. Sebastián de Olmeda ha sido publicada en Roma por el P.M. Canal (1936). <<

[19] *Apud* E. Pacheco y de Leyva, *La política española en Italia. Correspondencia de D. Fernando Marín, Abad de Najera, con Carlos I*, Madrid, 1919, t. I, págs. 25, 26 s., 41, 42, 44, 46 s., 58, 64, 75, 97 s., 109, 111 s., 124, 129. Sobre la decadencia y la reforma de los cistercienses en España, véase M. Bataillon, *Un itinéraire cistercien à travers l'Espagne et le Portugal du XVI^e siècle*, ap. *Mélanges Le Gentil*, Lisboa-Paris, 1949. <<

[20] Sigüenza, *Historia de la Orden de San Jerónimo*, ed. cit., t. II, pág. 65. <<

[21] El rey Fernando decía a la reina Isabel “que si quisiesen cercar a Castilla, que la diesen a los frailes jerónimos” (según Melchor de Santa Cruz, *Floresta española*, fol. 19 vº-20, Bruselas, 1598). <<

[22] Álvarez Gómez, *De rebus gestis*. <<

[23] Un estudio científico de su obra lo ha emprendido R. Ricard, *La conquête spirituelle du Mexique*, París, 1933 (traducción castellana, *La conquista espiritual de México*, por Ángel María Garibay K., Ed. Jus, México, 1947). Es de advertir que los famosos “Doce Apóstoles” de México no eran observantes vulgares de la orden franciscana, sino observantes reformados de la

Provincia de San Gabriel de Extremadura, perseguida por su radicalismo. <<

[24] Los cuadros estadísticos levantados por el P. Michel Ange (*op. cit.*, *R. A. B. M.*, 1912, t. I, págs. 377-378, y 1913, t. I, págs. 185-186) no son muy seguros, como no lo es ninguna estadística retrospectiva. De ellos no se puede sacar sino el orden de magnitud de los números que hay que renunciar a precisar: la población masculina de los monasterios franciscanos en España era de varios millares de frailes; las clarisas eran sensiblemente más numerosas. <<

[1] Benito Hernando y Espinosa, *Cisneros y la fundación de la Universidad de Alcalá*, en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, año XXII, 31 de diciembre de 1898. <<

[2] *El problema de la Universidad española*. Discurso pronunciado en la reapertura de cursos de la Universidad de Oviedo el 1.º de octubre de 1912, reimpreso en Federico de Onís, *Ensayos sobre el sentido de la cultura española*, Madrid, 1932. Véase en la pág. 82 de la reimpresión, una nota en que se expresa una especie de arrepentimiento. En 1912 Onís era injusto con Alcalá, se daba muy poca cuenta de la novedad atrevida de su esfuerzo, cerca de diez años antes del Colegio Trilingüe de Lovaina, más de veinte años antes de los Lectores Reales de París. Por cierto que los primeros Lectores Reales tenían que aplicar su ciencia del griego y del hebreo precisamente a la Biblia: de ahí la violenta oposición de la Sorbona. Pero la diferencia subrayada anteriormente por Onís no deja de ser real: en el Collège de France, las lenguas no vivían bajo el mismo techo que la teología dogmática. <<

[3] Véase ahora Ricardo G. Villoslada, S. J., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, 1501-1522*, Roma, 1938 (Analecta Gregoriana, volumen XIV). <<

[4] Véase Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie*, París, 1916, págs. 656 y 693. A. Getino, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria*, 2.^a ed., Madrid, 1930, págs. 28 ss., y V. Beltrán de Heredia, en su introducción al curso de Francisco de Vitoria, *De justitia*. Salamanca, 1934, págs. XXV-XXXI. Este curso, profesado en Salamanca en 1535-1536, es un comentario de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás, parte de la *Summa* que Vitoria había editado en París en colaboración con su maestro Pierre Crockart. El P. Beltrán de Heredia estudia la huella de las diversas influencias que recibió Vitoria en sus años de aprendizaje. <<

[5] Roberti Gaguini, *Epistolae et orationes* (ed. Thuasne), t. II, París, 1904, págs. 14-20. <<

[6] Cf. Benito Hernando y Espinosa, *art. cit.* <<

[7] Sobre los diez primeros años de la Universidad, véase el minucioso trabajo de A. de la Torre y del Cerro, *La Universidad de Alcalá, Datos para su estudio, Cátedras y catedráticos desde la inauguración del Colegio de San Ildefonso hasta San Lucas de 1519* (R. A. B. M., 1909, ts. I y II). <<

[8] Quintanilla, *Archetypo*, p. 135. Siguió habiendo, muy entrado el siglo XVI, unos pantanos que hacían muchas veces mortal la permanencia en Alcalá. Álvaro Gómez, en la primera redacción manuscrita del *De rebus gestis*, atribuye a la malaria la prematura muerte del teólogo Juan de Medina, de los humanistas J. Pérez, J. Ramírez y Francisco de Vergara, así como de gran número de estudiantes. <<

[9] Ms. de Cartas a Cisneros, n.º 108 (Biblioteca de Derecho). <<

[10] A. Getino, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria*, *op. cit.*, págs. 57 ss. <<

[11] Álvaro Gómez, *De rebus gestis*, fol. 3 vº; “Ergo cum is Seguntiae [Sigüenza] ageret, iam vitae et divitiarum modo consti-

tuto, totum sese ad divinarum literarum studium convertit, adhibito etiam Hebraeo praeceptore perdiscendae hebraicae chaldaicaeque linguae desiderio. Nam a civilibus et forensibus studiis adeo natura sua abhorrebat, ut multi serio affirmariitem audiverint, quicquid illius disciplinae pectore concepisset, se si fieri posset libenter evomiturum”. <<

[12] Un día, en la Universidad, Cisneros manifiesta públicamente su antipatía por los canonistas. La escena es curiosa; el Ms. de Álgvar G3mez (fols. 165 vº-166 rº) la cuenta y la comenta con mayores detalles que el texto impreso del *De rebus gestis* (fols. 82-83). El autor se cree en la obligaci3n de prevenir las interpretaciones mal3volas. Se adivina, tras sus palabras, el recuerdo de Lutero quemando los libros de derecho can3nico. Álgvar G3mez recalca que el respeto de Cisneros por la autoridad de la Santa Sede estaba por encima de toda sospecha. Pero todo el mundo se precipitaba en tropel hacia las facultades de derecho civil y can3nico para llegar por el camino m3s breve a las carreras que daban honra y dineros. El fundador de Alcal3 quiso restaurar el prestigio de la teolog3a y de la filosof3a, demasiado olvidadas. <<

[13] Véanse las Constituciones en A. de la Torre y del Cerro, *op. cit.*, *R.A.B.M.*, 1909, t. II, págs. 49 ss. <<

[14] Véase A. de la Torre y del Cerro, *op. cit.*, *R.A.B.M.*, 1909, t. I, pág. 415. <<

[15] Álgvar G3mez, *De rebus gestis*, fol. 92 vº. Cf. M. Bataillon, *Sur Florián Docampo*, *B. H.*, t. XXV (1923), págs. 37-38. <<

[16] Referido por Zurita, *Dictamen*, etc., *R.A.B.M.*, 1903, t. I, pág. 219. Por el mismo tiempo John Colet, Deán de San Pablo, organiza en el mismo esp3ritu los estudios en la Catedral de Londres. Sus estatutos (cf. Lupton, *Life of Dean Colet*, London, 1883, Appendix A, pág. 279) prescriben el estudio de los buenos autores “such as have the veray Romaine eliquence joyned

withe wisdom specially Cristyn auctours that wrote theyre wisdom with clene and chast laten, other in verse or in prose”. Después del “*Institutum Christiani hominis* which that lernyd Erasmus made at my request and the *Copia* of the same Erasmus”, recomienda otros autores cristianos “as Lactantius, Prudentius and Proba and Sedulius and Juvenus and Baptista Mantuanus”. <<

[17] A. Bonilla, *Un antiaristotélico del Renacimiento: Hernando Alonso de Herrera y su “Breve disputa de ocho levadas contra Aristótil y sus secuaces”*, *R. H.*, 1920, t. L, pág. 62; y sobre esta publicación, una nota en la *R. F. E.* de 1922, t. IX, págs. 81-82. Cf. *Ms.* de Álvarez Gómez, fols. 163 rº-164 vº. <<

[18] Álvarez Gómez, *op. cit.*, fol. 85 (*Ms.*, fol. 168); A. de la Torre y del Cerro, *op. cit.*, *R. A. B. M.*, 1909, t. II, pág. 266. <<

[19] P. Lemus y Rubio, *El Maestro Elio Antonio de Lebrixa*, *R. H.*, 1910, t. XXII, pág. 478. Los registros de la Universidad de Salamanca presentan una laguna en 1513. La fecha dada por el Cronicón de Pedro de Torres para el fracaso de Nebrija (18 o 19 de julio de 1513) está prácticamente confirmada por las hojas de servicio del Maestro Castillo, que fue preferido a Nebrija. Cuando quiere retirarse, en 1533, declara haber sido nombrado para la cátedra de prima el 13 de julio de 1513 (A. U. S., *Libros de Claustros*, 17 de febrero de 1533, fol. 116 rº). <<

[20] Álvarez Gómez, *Ms.*, fol. 185 rº. <<

[21] A. de la Torre y del Cerro, *op. cit.*, págs. 66-67, y P. Gregorio de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca iberoamericana de la Orden de San Agustín*. <<

[22] Álvarez Gómez, *De rebus gestis*, fol. 81. <<

[23] Cf. Renaudet, *Préréforme et Humanisme*, págs. 366, 463 ss., 591 ss. <<

[24] Citado por Allen, *Opus epistolarum Erasmi*, t. IV, pág. 270, n. 7. <<

[25] A. U. S., *Libros de Claustros*, fols. 134 rº, 137 rº y 271 rº.

<<

[26] De hecho, la cátedra de teología nominalista, a la que se asigna un sueldo considerable (ciento cincuenta florines) no se provee hasta 1509. Al principio se habían previsto sueldos de ciento treinta florines para las otras dos. Pero no se habla más que de ciento (cantidad que es el salario de los profesores de teología en Alcalá) cuando, el 26 de abril de 1510, se encarga al agustino Fr. Alonso de Córdoba de enseñar lógica “in viam nominalium ad modum parisiensem”. Finalmente, el 9 de diciembre del mismo año, el Maestro Juan de Oria recibirá la misma cátedra de filosofía nominalista con un sueldo de nueve mil maravedís (menos de treinta y cuatro florines). <<

[27] Álvarez Gómez, *De rebus gestis*, fol. 81. <<

[28] La influencia del pensamiento de Durand en Vives y en Gómez Pereira la presenta como verosímil Xavier Zubiri (curso dictado en la Universidad Internacional de Santander en agosto de 1933). Parece que Durand reinó en la enseñanza nominalista de España durante la primera mitad del siglo XVI. En 1536 se desdoblán las tres cátedras de Santo Tomás, Escoto y “Nominales”. Esta última se llama desde entonces “Cátedra de Durando”. (A. H. N., *Universidad de Alcalá*, lib. 397 f, fol. 89 rº; cf. 124 rº, 164 vº, etc.). Más tarde, en 1545 (A. H. N., *Univ. de Alcalá*, lib. 398 f, fol. 10 rº) se ve aparecer una “Cathedra theologiae Gabrielis”. Esta novedad nos la explican tal vez los debates cuyo teatro es Salamanca varios años después. Aquí la enseñanza nominalista había tomado como base a Durand y a Gregorio de Rímmini. Pero a mediados del siglo se produce una reacción. Durand aparece como más cercano al tomismo que al nominalismo. Se decide entonces enseñar en su lugar a Gabriel Biel o a Marsilio de Inghen. (A. U. S., *Libros de Claustros*, t. 20, fol. 130 rº, 20 de agosto de 1522). <<

[29] H. Strohl, *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515*, Strasbourg, 1922, págs. 97-102. <<

[30] Álvaro Gómez, *Ms.*, fol. 233 vº. <<

[31] A. de la Torre y del Cerro, *op. cit.*, *R. A. B. M.*, 1909, t. II, pág. 51. <<

[32] Y no en 1508, como se imprime a menudo según el testimonio de Pedro Chacón (*Historia de la Universidad de Salamanca...*, MDLXIX, ms. 7456 de la B.N.M.). Los *Libros de Claustros* subsisten en los Archivos de la Universidad de Salamanca para el período del 15 de febrero de 1503 al 2 de diciembre de 1511. No se habla de cátedra de griego en 1508. Por el contrario, con fecha 1.º de mayo de 1503, Ayres Barbosa figura ya (lib. IV, fol. 15 rº) entre los profesores que prestan juramento para el año escolar siguiente, y el 10 de septiembre del mismo año (*ibid.*, fol. 29 rº) se incorpora al colegio de los maestros en artes, formalidad a que tenían que someterse los graduados de otras universidades para poder disfrutar de todas las prerrogativas profesoras. No se puede concluir de esto que Barbosa fuera un recién llegado. Su discípulo Diego López de Zúñiga, en 1519 (*Annotationes contra Erasmus*, Alcalá, 1520, sign. F 3 vº) dice que él introdujo las letras griegas en España “ab annis hinc triginta”. Según esto, regresó de Italia hacia 1490. Marineo Sículo, en su *De laudibus Hispaniae*, incunable impreso en Burgos hacia 1497, ofrece un minucioso anuario de la Universidad de Salamanca, que es precioso a causa de la falta de todo registro de Claustros para esta época. Ahí figura Barbosa como maestro de griego. <<

[33] Acerca de este punto, y de las vicisitudes de la cátedra de lenguas semíticas, véase M. Bataillon, *L'arabe à Salamanque au temps de la Renaissance*, en *Hesperis*, 1935, t. XXI, págs. 1-17. <<

[34] A. H. N., *Universidad de Alcalá*, lib. 1093 f., fol. 11 vº. <<

[35] Cf. Ambroise Firmin Didot, *Alde Manuce et l'hellénisme à Venise*, Paris, 1875. Desde los albores de la tipografía griega, cierto Demetrios el Cretense aparece como grabador de los tipos usados para la Gramática de Láscaris (Milán, 1476) y para la *editio princeps* de Homero (Florenia, 1488), pero no se llama Ducas. Sin duda pertenece a otra generación. En efecto, si se tratara del personaje que nos ocupa, sería sorprendente el no encontrar huella de su actividad en los días del auge decisivo de la tipografía helénica, entre 1488 y 1508. <<

[36] Al final de los *Erotemata Chrysolorae*, sign. X 3 vº: μηδενὸς οὔτε ἐν ταῖς μεγάλαις τῆς ἐντυπώσεως δαπάναις, οὔτε ἐν ταῖς ταλαιπωρίαις τῆς διορθώσεως ἔμοι συναναγωνιζομένου... Las cuentas de la Universidad para el año 1513-1514, encontradas por A. de la Torre y del Cerro (*op. cit.*, 1909, t. II, pág. 262), confirman las palabras de Ducas. Trescientos reales de su sueldo se entregan al librero impresor Arnao Guillén de Brocar “para en cuenta de ciertos libros griegos que ha de haser para el dicho Demetrio”. <<

[37] Se poseen (A.H.N., *Universidad de Alcalá*, libs. 1090 f, 1091 y 1092) tres inventarios. El primero, en pergamino, redactado en abril de 1512 (A.H.N., *Universidad de Alcalá*, legajo VII, núms. 599 a 615, fol. 34). Al lado de: *Vocabularium grecum*, *Cornucopia grecum*, *Vocabularium grecum Cirili*, *Suidas grece*, *Etimologicus magnus grece*, *Ars greca Urbani*, *Ars greca Constantini*, se ven figurar únicamente (fol. 34): *Evangelia grece*, *Apocalipsis et Evangelium Mathei grece*, *Psalterium grecum*; más adelante (fol. 36 rº): *Chrysostomus super Matheum grece et Chrysostomus in Genesim grece*; fol. 39, *Vite sanctorum grece*; fol. 42, cinco volúmenes que se pueden identificar con los de la edición aldina de Aristóteles; finalmente, fol. 45, *Manli* [= *Manilii*] *astronomicon* y *Arati phenomena latine et grece*. El inventario de 1523 demuestra muy escasas adquisiciones para la década si-

guiente. No observo, como nuevos textos griegos, sino un *Píndaro* y un *Teócrito*. El de 1526 no presenta, desde este punto de vista, más novedad que la desaparición del *Teócrito*. Conviene añadir que el Comendador Hernán Núñez vivía en Alcalá, de 1514 a 1517, en una casa que pertenecía al Colegio de San Ildefonso (A.H.N., *Universidades*, lib. 745 f, fols. 101, 113 y 234). Había en su casa, al margen de la Universidad, una buena biblioteca helénica. <<

[38] A. de la Torre, *op. cit.*, 1909, t. II, pág. 422, cita el nombramiento del Comendador (8 de mayo de 1519) y la mención del último pago hecho a Ducas el 13 de mayo de 1518 (se refiere al semestre que va de mayo a octubre de 1517). <<

[39] En octubre de 1526 aparece en Roma (δεξιότητι Δημητρίου Δουκά τοῦ Κρητός) un volumen intitulado Αἱ Θεῖαι λειτουργεῖαι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσσοστόμου etc... Ejemplar en la Biblioteca de Salamanca, Sala I, 52-4-15. El 22 de enero de 1527 (cf. Legrand, *Bibliographie hispano-grecque*, 1915, t. I, 53) Clemente VII concede privilegio a Ducas —“dilectus filius Demetrius Ducas Creten-sis, graecarum literarum in alma urbe nostra Roma publicus professor”— para imprimir el comentario de Alejandro de Afrodisias sobre la *Metafísica* de Aristóteles, traducido al latín por Sepúlveda. <<

[40] El texto griego debía ir acompañado de una especie de Vulgata, que consistía en una de las paráfrasis latinas que corrían por entonces, y de una nueva traducción literal latina (Álvar Gómez, *Ms.*, fol. 80 rº). Vergara, encargado de esta traducción, había puesto manos a la obra desde fines de 1514 (A.H.N., *Universidades*, legajo VII, n.º 616. Estado de pago del 31 de abril de 1515, donde Vergara figura por 6,746 maravedís, salario de cuatro meses y cuatro días, a razón de ochenta florines por año). A la muerte del Cardenal, Vergara había traducido la Física, el *De anima* y la *Metafísica*. La Biblioteca del Ca-

bildo de Toledo heredó una copia cuidadosísima de esta traducción, que se detiene después del libro VII de la *Metafísica*. <<

[1] Juan de Vallejo, *Memorial de la vida de Fray Francisco Jiménez de Cisneros* (ed. A. de la Torre y del Cerro), Madrid, 1913, pág. 56. <<

[2] P. Mariano Revilla Rico, *La Políglota de Alcalá*, Madrid, 1917, págs. 5 y 10. <<

[3] *Op. cit.*, pág. 69. <<

[4] A. de la Torre y del Cerro, *La Universidad de Alcalá, op. cit.*, 1909, t. II, pág. 71. <<

[5] Cf. *supra*, pág. 22, nota 32. <<

[6] Lucius Marineus Siculus, *Epistolarum familiarium libri decem et septem*, Valladolid, 1514, lib. XV. Carta de Marineo a Hernán Núñez, sin fecha, pero que por su contenido es posible referir a la época en que el Comendador se encuentra en Salamanca como candidato a la cátedra de lenguas semíticas (cf. *supra*, pág. 23, nota 33). El humanista siciliano dice a Hernán Núñez: “et simul abs te quaesivissem quibus rebus, quibus commodis et honoribus te comes Tendilianus, vir doctus, generosus et sapiens, affecisset; quae tibi muñera contulisset; quanti te faceret; *cum praesertim tu illi tot annos tuorum studiorum labores et fructus impenderis atque litterarum tmmortalia dona consecraveris*, cujus et nunc filium docte sancteque litteris et moribus instituis”. <<

[7] Cf. Paul Groussac, *Le Commentateur du Laberinto, R. H.*, 1904, t. XI, pág. 182. En la epístola dedicatoria de *La historia de Bohemia en romance*, Hernán Núñez recuerda los servicios prestados por el Conde de Tendilla en 1499, en los días de la rebelión de los moros, pero sin precisar si él estaba entonces al lado del Conde; afirma, por el contrario, haber sido testigo de sus heroicos esfuerzos por mantener la paz en el reino de Granada desolado por la peste, durante los años de disturbios que

coincidieron con la muerte de Felipe el Hermoso y el internamiento de Juana la Loca (1506-1507). <<

[8] A. U. S., *Claustros*, t. IV, fol. 12 vº. El Consejo de la Universidad, en abril de 1503, decide escribir a Nebrija para que lance su candidatura a la cátedra de prima de gramática, y escribir al mismo tiempo “al maestre de Alcántara con quien bibe para que le dé licencia para ello”. Su candidatura se lanza el 19 de mayo. Obtiene la cátedra el día 23. Pero el 4 de noviembre firma en Zalamea un acta de renuncia, y el 20 del mismo mes la cátedra se declara vacante de nuevo. Pero el sucesor que se le designa el 16 de enero de 1504 parece haber sido nombrado de manera provisional. El 13 de marzo de 1504 el hijo de Nebrija presenta al Consejo de la Universidad una carta del Maestre de Alcántara, nombrado ya Cardenal Arzobispo de Sevilla, en que se pide que la cátedra se reserve al humanista. “Por respeto al Arzobispo” se la reservan hasta el día de San Juan. Pero él no llega a tomar posesión. (Mismo registro, fols. 15 vº 16 rº, 40 vº, 47 vº, 56 vº). <<

[9] Véase el texto de Álvarez Gómez citado en la pág. 15, nota 11. <<

[10] La Anotación n.º XVII habla de Cisneros, “cui jam pridem investigandae antiquitatis sacrarum litterarum cura vel praecipua incumbit et conquirendorum voluminum ad eam rem non minor diligentia”; y la Anotación XIX habla del examen del texto bíblico que se prosigue “casi cotidianamente” bajo la vigilancia del Cardenal. La *Tertia Quinquagena* puede fecharse en 1507 o 1508 a lo sumo (cf. *infra*, pág. 34, nota 33). <<

[11] Hernando Alonso de Herrera, *Breve disputa*, *op. cit.*, R. H., 1920, t. L, pág. 155: “quando ambos a dos, él y yo, estábamos en Granada, estaua él enamorado del ayunar y desvelarse del beatísimo padre Sant Jerónimo, porque quasi nunca se le

quitaba su libro de las manos, y queriendo él trasladar en sí las costumbres santísimas dél, todas las noches del año, quan luengo es, se le passauan sin cena”. La permanencia de Herrera en Granada tiene que ser anterior a 1502. La *Brevis quaedam disputatio de personis* está dedicada al Arzobispo de Sevilla Don Diego Hurtado de Mendoza, que muere el 13 de septiembre de 1502. En la epístola dedicatoria, que parece escrita en Sevilla (“in hac tua splendidissima et nobilissima civitate agens”), alude a su magisterio “en Salamanca, en Granada y en otros lugares”, y designa al Conde de Tendilla, hermano del Arzobispo, como su fiel protector: “patronum semper meum” (*ibid.*, págs. 76-78). <<

[12] Sobre la vida y la obra de Nebrija en general, véanse P. Lemus y Rubio, *El Maestro Elio Antonio de Lebrixa*, R. H., ts. XXII y XXIX (1910 y 1913), algunas brillantes páginas de Menéndez y Pelayo (*Antología de poetas líricos castellanos*, t. VI, págs. CLXXXVII ss.) y un sugestivo artículo de Américo Castro (*Lengua, enseñanza y literatura*, Madrid, 1924, págs. 140 ss.). La *Gramática castellana* de Nebrija se ha reimpresso tres veces en nuestros días (reproducción fototípica por E. Walberg, Halle, 1909; ed. González Llubera, Oxford University Press, 1926; ed. Rogerio Sánchez, Madrid, 1931). <<

[13] *Antología* (véase la nota anterior). <<

[14] Lemus y Rubio (*op. cit.*, R. H., t. XXII, págs. 466-469) reproduce el fragmento autobiográfico puesto por Nebrija en la epístola dedicatoria de su *Vocabulario*, fuente casi única de la biografía de Nebrija antes de 1492. <<

[15] Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, 2.^a ed., t. III, Madrid, 1918, pág. 322, no vacila en llamar a Osma “el primer protestante español”. <<

[16] Los Maestros Betonio y de Santi Spíritus (*R. A. B. M.*, t. VIII, 1903, pág. 495). <<

[17] Citado por Lemus y Rubio, *op. cit.*, *R. H.*, t. XX, 1910, pág. 468, nota. <<

[18] Sobre la presencia del astrónomo judío Abraham Zacut en Gata y probablemente también en Zalamea, en casa de Don Juan de Zúñiga, cf. Cantera Burgos, *Abraham Zacut*, Madrid, s. f., págs. 27-28, y Joaquim de Carvalho, *Dois inéditos de Abraham Zacuto*, Lisboa, 1927 [Separata da *Revista de Estudos Hebráicos*, vol. I, págs. 13-14]. <<

[19] *R. H.*, t. XX, pág. 470. La *Muestra de las antigüedades de España* parece impresa en Burgos hacia 1499. Además del ejemplar incompleto de la Biblioteca Real de Copenhague, descrito por Haebler (*Bibliografía ibérica del siglo XV*, La Haya-Leipzig, 1903, n.º 480), se ha descubierto otro según la *Miscelánea Nebrija*, t. 1, Madrid (C.S.I.C.), 1946, pág. 313 (donde se anuncia su publicación). <<

[20] Allen, t. I, pág. 404: “Deinde liber ac toto pectore divinas literas aggrediar, in hiis reliquam omnem aetatem insumpturus” (fines de 1504). <<

[21] Allen, t. I, pág. 163. Erasmo, en carta al obispo de Cambrai Enrique de Bergen, se irrita contra los poetas que se proponen como modelos a Catulo, Tibulo, Propercio y Ovidio, en vez de Ambrosio, Paulino de Nola, Prudencio, Juvenco, Moisés, David y Salomón, “tanquam non sponte sint Christiani” (París, 7 de noviembre de 1496). Poco adelante, hace un elogio diti-rámbico del carmelita Battista Spagnuoli, el Mantuano, a quien promete la gloria de su compatriota Virgilio. <<

[22] Cf. *supra*, pág. 17, nota 16. <<

[23] Se podría decir *únicamente*, si no se pensara en el Terencio de fecha incierta y en el comentario póstumo sobre Virgilio (Granada, 1545). (P. Lemus y Rubio, *op. cit.*, *R. H.*, 1913, t. XXIX, págs. 96 y 113). <<

[24] *Ibid.*, págs. 14, 42, 46, 48, 97, 99, 103, 110. Los *Libri minores* en uso en las escuelas a fines del siglo XV (*Catalogue... Columbus*, t. III, n.º 4002) fueron aumentados y anotados por Nebrija (Burgos, 1512. Gallardo, t. III, n.º 2651) y tuvieron bajo esta forma gran número de reimpresiones: Alcalá, 1525, 1526, 1528, 1529; Granada, 1534, 1553 (estas dos últimas completadas con el *Institutum hominis christiani* de Erasmo, intitulado *Christiani militis institutum* bajo la influencia del *Enchiridion*. Cf. Menéndez y Pelayo, *Bibliografía hispano-latina*, págs. 295-298, y Legrand, *op. cit.*, t. I, núms. 51, 55, 57). <<

[25] *Catalogue of the Library of Ferdinand Columbus...*, n.º 2062. <<

[26] Véase Palau, *Manual*, t. I, pág. 97 a. La edición comentada por Ayres Barbosa (Salamanca, 1516) existe en la B.N.P. <<

[27] Esta edición, que parece ignorada de los bibliógrafos, existe en la B.N.M., R. 13.386. Nicolás Antonio, II, 223, describe dos volúmenes publicados por Núñez Delgado, en 1527 y 1530, igualmente en Sevilla. Uno de ellos es una *Aurea hymnorum totius anni expositio* con diversos textos litúrgicos, las *Epístolas* entre ellos; el otro es una *Expositio Threnorum, id est Lamentationum Hieremiae, nec non et novem lectionum quae pro defunctis in Ecclesia decantan solent, una cum acerbissima Christi passione secundum Matthaeum excerpta ex Nicolao de Lyra*. Vindel, *op. cit.*, t. VI, reproduce la portada de la *Expositio Threnorum* (n.º 1950) así como la de una recopilación de *Homilie diversorum authorum*, publicada por Núñez Delgado en 1514, en casa del editor sevillano Cromberger (n.º 1949). <<

[28] “Atque in medio cursus fervore illius operis quod de sacrarum litterarum Grammatica jampridem parturiebat” (citado por P. Lemus y Rubio, *op. cit.*, *R. H.*, 1910, t. XXII, pág. 473). <<

[29] Eubel, *Hierarchia*, t. III, págs. 10 y 211, da el 14 de agosto como fecha de la muerte de Don Juan de Zúñiga; Hazañas, *Maese Rodrigo*, Sevilla, 1909, pág. 63, el 26 de Julio. Su solemne entrada en Sevilla la había hecho el 13 de mayo. <<

[30] Cf. *supra*, pág. 28, nota 8. <<

[31] A. U. S., *Claustros*, t. IV, fols. 128 rº y 129 rº. El 2 de mayo se le asigna la cátedra vacante por la muerte de Pedro de Espinosa. <<

[32] Invierno de 1505 a 1506. Cf. Fernández de Retana, *op. cit.*, t. I, pág. 349. <<

[33] Los únicos datos que se poseen acerca de este episodio de su vida se basan en su *Apologia earum rerum quae illi objiciuntur*, y la cronología de este escrito no puede fijarse sino de modo aproximativo. De acuerdo con el prefacio que el autor le añadió al publicarla varios años después, es contemporánea de las persecuciones de que fue objeto de parte del Inquisidor General Fr. Diego de Deza (“Apologiam autem hanc scripsimus quo tempore apud quaestorem maximum impietatis accusabamur, quod ignari sacrarum litterarum ausi sumus sola grammaticae artis fiducia incognitum opus attrectare”). Por otra parte, aludiendo poco antes a la confiscación de sus papeles por Deza, llama a este último “el obispo de Palencia que fue después Arzobispo de Sevilla”. Nos sentiríamos tentados, después de esto, a creer que las persecuciones datan de la época en que Deza era aún obispo de Palencia. Se remontarían, pues, a 1504 cuando más tarde, puesto que Deza no sucede a Don Juan de Zúñiga como Arzobispo de Sevilla hasta fines de ese año. Tal parece ser el razonamiento del autor del ms. 8,470 de la B. N. M. (citado por Lemus y Rubio, *op. cit.*, *R. H.*, 1910, t. XXII, pág. 473, n. 2). Pero hay en la *Apología* otras indicaciones cronológicas que contradicen esta interpretación: en ese escrito Nebrija recuerda a Cisneros que él le ha mostrado las correcciones aporta-

das por Pedro de Osma al texto de la Vulgata según el manuscrito *pervetustus* de Salamanca, y precisa así el tiempo y el lugar de la entrevista: “Salamanticae cum illic esset curia atque cum rege Ferdinando de exequendis Elisabes Reginae legatis ageres”. Se trata evidentemente de los días que Fernando y su corte pasaron en Salamanca, de octubre de 1505 a marzo de 1506, para la firma del acuerdo con Felipe el Hermoso. Yo me inclino a creer que la expresión “Pallantinus episcopus qui postea fuit Archiepiscopus Hispalensis” designa al personaje sin precisar la fecha de su intervención. Si se desecha esta interpretación, hay que admitir, o que el asunto de Nebrija duró varios años y que la confiscación de sus papeles, llevada a cabo entre 1500 y 1504, no condujo antes de 1506 a una acusación en regla que provocó el envío de la *Apología* a Cisneros, o bien que la *Apología*, escrita entre 1500 y 1504, fue retocada cuando el autor la publicó. Esta publicación debió de hacerse en 1507 o 1508 cuando más tarde. Como Deza había dejado de ser Inquisidor General a mediados de 1507, Nebrija se apresuró, según parece, a preparar para la impresión su *Tertia Quinquagena* (el preámbulo alude a la permanencia de Cisneros en Salamanca “anno superiori”) con el fin de ofrecerla al nuevo Cardenal Inquisidor: “Libet itaque —dice el mismo prefacio— ad apologiam illam in qua te iudice editicio ac nuncupato criminatōribus meis respondi, addere quinquaginta locos non vulgariter expositos, quos ex impressione propagatos, etc...”. La B.N.M. posee dos ediciones sin fecha de la *Apología*, una de las cuales (R. 2212), intitulada *Apologia cum quibusdam Scripturae locis non vulgariter expositis*, podría muy bien ser la *editio princeps*. El autor del ms. 8,470 de la B.N.M. conocía, según parece, una edición de Logroño, 1508 (cf. P. Lemus y Rubio, *op. cit.*, R.H., 1910, t. XXII, pág. 474, n. 1). La *Terta Quinquagena* se reimprimió sola en Alcalá en 1516, y en París, en casa de Regnault Chaudière, en 1520; y, junto con la *Apología*, en Granada, en 1535. <<

[34] Cf. Erasmo, carta a Christophe Fisher: “Porro ut veterum librorum fides de Hebraeis voluminibus examinanda est, ita novorum ventas Graeci sermonis normam desyderat, autore Augustino cujus verba referuntur in Decretis distin. IX. Quo quidem in loco neminem esse tam saxeum arbitror quin miserescat, neminem tam **αγέλαστον** quin rideat, insulsissimum glossema nescio cujus somniantis Hieronymum in epistola ad Desyderium affirmasse Latina exemplaria castigadora esse Graecis, Graeca Hebraeis”. (Allen, *Opus epistolarum*, t. I, pág. 411).

<<

[35] También Erasmo (*loc. cit.*) alega el decreto del Concilio de Viena. <<

[36] Se ve que Nebrija no tenía muy buena opinión de su colega Fr. Alonso de Peñafiel, encargado entonces de la cátedra de lenguas semíticas. En su *Epístola al Cardenal* se burlará de su ignorancia del latín. <<

[37] Acerca de la importancia de estos autores a fines del siglo XV, cf. Renaudet, *op. cit.*, págs. 28 y 57. Véase una enumeración casi idéntica en una carta de Herman a James Batt (Allen, t. I, pág. 133). <<

[38] “Extremosque hominum Morinos” (cf. Virgilio, *Aen.*, VI-II, 727). <<

[39] Cf. *supra*, pág. 34, nota 33. <<

[40] *Tertia Quinquagena*, cap. X. <<

[41] *Ibid.*, cap. XXXII: “Ad anae fluminis ripam”. <<

[42] *Ibid.*, cap. XLII: “ex qua... Mauri atque Aethiopes qui apud nos degunt suum illum peculiarem cibum concinnant, quem sine honoris praefatione nominare non licet, alcuzcuz appellant”. <<

[43] *Ibid.*, cap. XXXV: “Sed quemadmodum Arius Barbosa meus in quodam epigrammate de me testatus est ex verbis Pli-

nii in prooemio Naturalis Historiae, *Arduum est nomina rebus et res nominibus reddere*". <<

[44] Dedicatoria de la *Tertia Quinqtiagena*: "quasi praecursores metatoresque vel potius excubias sive exploratores dimisi ut ex illorum primo cum hostibus concursu captarem auspicia". <<

[45] A.H.N., *Universidades*, lib. 3 f, fol. 196. Reproducido paleográficamente con algunas erratas en Lemus y Rubio, *op. cit.*, *R. H.*, 1910, t. XXII, págs. 482-483. <<

[46] Nebrija había interpretado hasta entonces esa palabra como una alteración de Iohana. <<

[47] *Tertia Quinquagena*, cap. XIX: "*Audio* viros trium linguarum peritos, hebraicam dico graecam et latinam... in discussione illa quae sub praesulis nostri Cardinalis Hispani censura propemodum cotidie fit, in pensitandis interpretum variis translationibus haesitasse nuper in illud Esaiae, cap. XXVIII, Seret git et cyminum sparget". El *audio* lo he subrayado yo. <<

[48] *Epístola del Maestro de Lebrija al Cardenal* quando avisó que en la interpretación de las dicciones de la Biblia no mandasse seguir al Remigio sin que primero viessen su obra (*R. A. B. M.*, t. VIII, págs. 493-496). El documento no tiene fecha. Lemus y Rubio (*op. cit.*, *R. H.*, 1910, t. XXII, pág. 476) cree que se escribió en Salamanca hacia 1511. El P. Mariano Revilla (*op. cit.*, pág. 35) admite asimismo esa fecha. Sin embargo, es inaceptable para quien examina de cerca el texto de esta *Epístola*. Ya una expresión como "lo que sobre esto le digo en Salamanca" parece indicar que Nebrija escribe en otro lugar, y no en Salamanca. Pero las indicaciones de tiempo son más precisas. Nebrija toma la pluma porque le han dicho que el Cardenal "quiere poner en la impresión las interpretaciones de las palabras Hebraicas, i Caldeas, Arábicas i Egipcias". Según eso, la Poliglota parece estar ya en prensa. Ahora bien, el tomo del Nuevo Testamento (t. V), primero en imprimirse, queda con-

cluido el 10 de enero de 1514. Durante los meses siguientes se imprimen sin duda los apéndices de este volumen, en particular las *Interpretationes hebreorum chaldeorum grecorumque nominum Novi Testamenti*. El volumen VI, que se emprendió en seguida, es el del *Vocabularium hebraicum atque chaldaicum totius Veteris Testamenti*, cuyo colofón lleva la fecha de 15 de marzo de 1515 (Revilla, *op. cit.*, págs. 62 y 66). En consecuencia, se siente un tentado a situar la gestión de Nebrija en 1514 o principios de 1515. Se podría objetar que bien pudo mediar un largo lapso entre la decisión de añadir esos glosarios a la Biblia y su impresión. Pero existen otros indicios que corroboran nuestra hipótesis. El personaje a quien Nebrija llama “el Señor Obispo de Ávila vuestro compañero” es con toda evidencia el franciscano Fr. Francisco Ruiz, cuya presencia al lado de Cisneros durante los últimos veinte años de su vida es una especie de prueba tangible de apego a la regla franciscana. Pues bien, Fr. Francisco Ruiz no es nombrado obispo de Ávila hasta 1514 (Eubei, *Hierarchia*, t. III, pág. 92). Finalmente, Nebrija evoca el recuerdo de su efímera colaboración en la Poliglota en términos que muy difícilmente se pueden referir a otro año que a 1513 (cf. *infra*, nota 50). Todo queda claro en el documento si se le supone escrito en 1514 o en 1515. <<

[49] *Epístola* (pág. 493). “Quise traerle a la memoria lo que sobre esto le dije en Salamanca, i le demostré que avía escrito en una Repetición mía, que hice el año de nuestro Salvador de mil quinientos i siete años. Entonces le pareció bien... Agora se la do para que provea en ello como viere que es menester, i a los Correctores mande que no sigan lo que comúnmente está escrito hasta que vean esto que Yo escribí. *Sed legant et postea despiciant*”. De las *Repetitiones* conocidas de Nebrija, sólo hay una que, de acuerdo con su contenido, puede ser la aludida en este pasaje, y es la *Repetitio tertia*; la Biblioteca de la Facultad de Letras de Madrid posee precisamente un ejemplar en vitela con

dedicatoria autógrafa de Nebrija a Cisneros. Pero su *explicit* tiene fecha 30 de junio de 1506 (cf. Lemus y Rubio, *op. cit.*, R. H., 1913, t. XXIX, pág. 106). Si el texto citado se refiere a esta *Repetitio*, hay que admitir una falla de memoria en el autor, que habla de ella como hecha en 1507. Pero tal vez piense en la *Repetitio quinta*, hoy perdida, y de la cual se sabe únicamente la fecha (2 de junio de 1507) gracias a una alusión del ms. 8,478 de la B. N. M. (*ibid.*). El opúsculo intitulado *De litteris hebraicis cum quibusdam annotationibus in scripturam sacram* (s. f.) es una reimpresión de la *Repetitio tertia* hecha por los cuidados del autor, a causa de que la primera edición se había agotado. <<

[50] El texto de la *Epístola* es un poco menos explícito: “Cuando vine de Salamanca, yo degé allí publicado que venía a Alcalá para entender en la emendación del Latín que está comúnmente corrompido en todas las Biblias latinas cotejándolo con el Hebraico, Caldaico y Griego”. Pero no hay, en la vida de Nebrija, que se sepa, sino un solo paso de Salamanca a Alcalá, que es el de 1513. Según el P. Mariano Revilla (*op. cit.*, pág. 34), Nebrija abandonó los trabajos de la Poliglota a principios de 1505, y entonces fue cuando regresó a Salamanca. Pero esta hipótesis no descansa absolutamente más que sobre el testimonio de Vallejo, según el cual Nebrija perteneció a la Academia bíblica de Alcalá desde 1502. Creemos haber demostrado ya la inconsistencia de este testimonio, y establecido que, hasta 1508 por lo menos, Nebrija fue extraño a esa Academia <<

[51] O 1506 (véase pág. 42, nota 49). <<

[52] B. D., Ms. intitulado *Memoriales para la historia de Cisneros*, fol. 214 (de mano de Álgvar Gómez): “Antonio de Nebrissa moraua par de la imprenta, y siempre que el Cardenal yua al Colegio encaminaua por allí, y estáuase un rrato hablando con él, él en la calle y Antonio en su rexa. Estaua concertado el Cardenal con su muger que entre día no le dexase beuer vino”. <<

[53] El primer libro que salió de la imprenta de Brocar en Alcalá es, según parece, el *Tratado de oír Misa* del Tostado (26 de febrero de 1511). Cf. Catalina García, *Ensayo de una tipografía complutense*. <<

[54] Una carta del Obispo de Málaga a Cisneros, fechada en Salamanca el 20 de noviembre [de 1512], muestra que el Cardenal trataba por esos días de conseguir un manuscrito de Isaías que pertenecía a un colegio: “En el esayas que del collegio quiere vra. s. hazen difficultad los collegiales diziendo que ouieron prestado no sé qué libros del Tostado por mandado suyo que no se les han buuelto en el tiempo que se asentó. Si todavía es servido que este libro se aya, mándelo escreuir. Ca quando no lo quieran dar de voluntad tomárgelo hemos. En lo demás yo tengo entero recabdo de lo que vra. señoría me mandó y lo llenaré quando de aquí venga plaziendo a Dios”. (B.D., Ms. de *Cartas al Cardenal Cisneros*). El Obispo no indica el año. Pero el documento tiene una nota del P. Quintanilla en que dice que es de 1512. En efecto, el contenido de la carta no deja ninguna duda a este respecto: se refiere casi íntegramente a la inspección de que el Obispo estaba entonces encargado por el Rey en la Universidad de Salamanca, y la fecha de esta inspección la confirman los *Claustros* (A.U.S., *Claustros*, t. VI, fol. 46 rº, 10 de septiembre de 1512: “Sobre la posada que se mandó dar al Obispo de Málaga”). En cuanto a los préstamos de manuscritos hechos en la Biblioteca Vaticana, el único dato preciso que poseemos se refiere al año 1513. Se trata de dos manuscritos de los Setenta. “El 27 de agosto de 1513, León X había permitido a Fedro Inghirami que prestara al Cardenal-Arzbispo de Toledo «los libros de los Jueces y de Ruth, los cuatro libros de los Reyes, el primero y el segundo de los Paralipómenos, los libros de Esdras, de Nehemías, de Tobías, de Judith, de Esther y de Job, los Proverbios de Salomón, el Eclesiastés, la Sabiduría, el Eclesiástico y los dos libros de los Macabeos», todos en griego”. Los

volúmenes no volvieron a la Vaticana hasta el 23 de agosto de 1519. Cf. J. Paquier, *Jérôme Aléandre*, París, 1900, pág. 122. <<

[55] La Poliglota se describe en gran número de obras bibliográficas, en particular en Catalina García, *Ensayo*, y en Benigno Fernández, *Impresos de Alcalá*. El P. Revilla, *op. cit.*, págs. 49-69, da una descripción minuciosa de ella. Hay facsímiles en James P.R. Lyell, *Cardinal Ximenes statesman, ecclesiastic, soldier and man of letters, with an account of the Complutensian Polyglot Bible*, London, 1917, y en Fernández de Retana, *op. cit.*, págs. 355-360. <<

[56] Acerca de este personaje, véase A. de la Torre y del Cerro, *op. cit.*, *R. A. B. M.*, 1909, t. II, pág. 68, y Álgvar Gómez, *De rebus gestis*, fol. 86. Bartolomé de Castro salió seguramente de Alcalá para dirigirse a Roma poco después de la conclusión del tomo V de la Poliglota. La Colombina conserva de él un manuscrito (7-1-10) intitulado *Vocabularius uerborum graecorum editus a Magistro Bartholo Castrensi Rome, anno 1516*. <<

[57] A. H. N., *Inquisición*, legajo 223, n.º 42, fol. 141. Audiencia del 17 de julio de 1533 por la tarde. Cf. *infra*, t. II, pág. 40. <<

[58] “Quantum ad Evangelia attinet, manifestum est, exceptis scriptorum mendis, quae non paucae sunt, ut nos olim ex Graecorum exemplarium cum antiquissimis latinorum codicibus collatione hortatu ac jussu patris Reverendissimi Francisci Cisnerii Cardinalis Toletani... diligenter annotavimus, in reliquis latina cum graecis optime convenire”. *Annotationes Jacobi Lapidis Stunicae contra Jacobum Fabrum Stapulensem*, sign. A 3 (citado por Revilla, *op. cit.*, pág. 170). <<

[59] Cf. *infra*, págs. 85-87. <<

[60] El P. Revilla, *op. cit.*, pág. 7, nota 1, reproduce lo esencial de esta dedicatoria. <<

[61] Sobre estos caracteres, cf. Lyell, *op. cit.*, donde se reproduce el juicio de R. Proctor (*The printing of greek in the fifteenth century*, 1900): “To Spain belongs the honour of having produced as her first greek type, what is undoubtedly the finest Greek fount ever cut, and the only one of which it can be affirmed with certainty that it is based on the writing of a particular manuscript”. <<

[62] Según Scrivener, citado por M. Goguel, *Le texte et les éditions du Nouveau Testament grec* (*Revue d'Histoire des Religions*, 1920, t. LXXXII), pág. 11. <<

[63] Goguel, *art. cit.*, págs. 18 ss. califica el trabajo de Erasmo y de Froben de “travail hâtif”, que “reste, tant au point de vue du fond, qu'à celui de la forme, bien au-dessous de celui des collaborateurs de Ximenès”. Lamenta “que les circonstances aient fait que le N.T. d'Érasme, bien plus largement répandu que celui d'Alcala, soit devenu la base du texte reçu”. “Il résulte des collations de Reuss que l'édition d'Alcala diffère de la première édition d'Érasme en 347 des 1.000 passages types. Dans 117 de ces passages les éditeurs d'Alcala se rencontrent avec les éditeurs modernes; dans 18 sont en désaccord avec la majorité d'entre eux”. <<

[64] El P. Revilla, *op. cit.*, págs. 118 ss. trata de reducir estos puntos lo más posible sin eliminar el *comma johanneum*. Según M. Goguel, “même si cela n'a pas été chez eux un principe comme on le leur a reproché au XVIII^e siècle”, los editores de Alcalá, “en bien des cas”, parecen haber conformado “le texte grec à la Vulgate”. <<

[65] La corrección, como vergonzosa, no se señala con ninguna nota marginal. Es notable el contraste con otro pasaje (Mateo, VI, 13). Aquí los Complutenses eliminan la doxología ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία καὶ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας con que concluye la oración dominical. Pero

justifican al margen su proceder. Es que en ese lugar pueden invocar contra la tradición manuscrita griega confirmada por San Juan Crisóstomo el hecho de que “nullus latinorum et ex antiquissimis interpretibus sive tractatoribus legatur de his verbis aliquam fecisse mentionem”. Los editores modernos rechazan igualmente esa doxología. Al contrario, para el *comma johanneum*, los editores de Alcalá debían tener conocimiento de manuscritos latinos que no contenían semejante versículo, y que hacían evidente a sus ojos su carácter de interpolación. <<

[66] Para juzgarla equitativamente, es bueno recordar que, al volver a agitar la cuestión un profesor del Institut Catholique a fines del siglo pasado, un decreto del Santo Oficio romano (13 de enero de 1897) sostuvo que “no es posible con absoluta certeza negar, ni siquiera poner en duda” que el versículo en litigio “sea texto auténtico de San Juan” (cf. Alfred Loisy, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, t. I, Paris, 1930, pág. 440). Una traducción católica como la del abate Crampon (*La Sainte Bible*, Paris, 1904) se ve reducida a ponerlo entre corchetes y a indicar en nota: “On ne trouve les mots mis entre crochets dans aucun manuscrit grec antérieur au XV^e siècle et dans aucun manuscrit de la Vulgate antérieur au VIII^e siècle”. <<

[67] Acerca de esta cuestión véase Fernández de Retana, *op. cit.*, t. II, pág. 445, y Baumgarten, *Geschichte Karls V*, t. I, Stuttgart, 1885, pág. 83. <<

[68] A.H.N., *Universidades*, lib. 3 f., fol. 17, 28 de marzo de 1521, “Poder al licenciado Pedro de Ciria y al Maestro Antón Redondo para el embargo de las biblias” (alusión a la “sentencia arbitraria” que ha adjudicado esta parte de la herencia al Colegio de San Ildefonso); fol. 25, 26 de mayo de 1521, “Poder al doctor Bernardino para yr a la corte” (“... para suplicar sobre las biblias y libros que quedaron del Cardenal que es en gloria que Su Majestad está obligado a dar a este collegio”); fol. 159, 13 de febrero de 1523, “Poder al Doctor Vergara y al Maestro

Monforte” (se trata todavía de reclamar la ejecución de la sentencia arbitral); fol. 315, 10 de septiembre de 1524, “Poder al Maestro Antonio de Moya... para pedir los maravedís de las biblias a Su Majestad del Rey nro señor”; fol. 366, 11 de octubre de 1525, “Poder al Maestro Juan Sánchez” (se sigue tratando de reclamar “qualesquier maravedís que Su S. C. C. Majestad sea obligado a dar al dicho colegio por razón de los libros e biblias”). Los términos de estos últimos poderes parecen indicar que la Universidad, desde 1523, había entrado en posesión de los volúmenes no vendidos, pero que la autoridad real se había apropiado del producto de la venta de las biblias antes de esta fecha. <<

[69] El P. Revilla, *op. cit.*, pág. 43, cree que fue puesta a la venta desde 1520. El hecho de que Erasmo, en 1522, no se refiere todavía a ella en su tercera edición del *Novum Instrumentum*, no le parece prueba suficiente de lo contrario. Pero ¿cómo explicar que el ejemplar en vitela destinado al Papa no haya entrado en la Biblioteca Vaticana hasta el 5 de diciembre de 1521 (Goguel, *art. cit.*, pág. 10), y que Hernando Colón, bibliófilo al acecho de las novedades, la compre en Alcalá en 1523? (*Catalogue of the Library of Ferdinand Columbus*, reproduced in facsimile... by Archer M. Huntington, New York, 1905, N.º 2134: “... costaron en Alcalá de Henares al que las embié a comprar 3 ducados a 4 de noviembre de 1523”). <<

[70] El número de ejemplares (“usque ad sexcenta volumina vel amplius”) se indica en el *motu proprio* de León X; el precio, en un aviso de los ejecutores testamentarios de Cisneros puesto al principio del tomo I al mismo tiempo que el documento pontificio; precio mínimo si se tienen en cuenta los costos enormes ocasionados por la edición. ¿No será posible que el Colegio de San Ildefonso lo haya bajado para acelerar la venta? El *Registrum* de Hernando Colón induciría a creerlo (cf. la nota anterior). <<

[71] Cf. *infra*, pág. 185. <<

[72] “... se ha extendido y derramado por toda la christiandad de manera que, así por esto como por haberse perdido en la mar una gran multitud dellas llevándolas a Italia, han quedado tan pocas que ya no se hallan sino en poder de personas particulares y a muy subido precio”. Carta de Felipe II, enviada al Duque de Alba por Arias Montano en 1568 y publicada por T. González Carvajal en su *Elogio histórico del Doctor Benito Arias Montano*, apud *Memorias de la Real Academia de la Historia*, t. VII (1832), pág. 144. <<

[1] Véase la descripción en Catalina García, *Tipografía complutense*, n.º 1, y en Benigno Fernández, *Impresos de Alcalá en la Biblioteca del Escorial*, Cf. *supra*, pág. 12. <<

[2] Granada, 1496. Sobre la utilización de la célebre *Vita Christi* del maestro catalán por el sermonario Olivier Maillard, véase Renaudet, *op. cit.*, pág. 252. <<

[3] Cf. M. Bataillon, *Chanson piense et poésie de dévotion. Fr. Ambrosio Montesino*, *B. H.*, 1925, t. XXVII, págs. 229 ss. <<

[4] Zamora, 1482, hacia 1483, 1492 y 1495; Sevilla, 1506. Reimpreso por Foulché-Delbosc en el tomo I de su *Cancionero castellano del siglo XV*, t. XIX de la *N. B. A. E.* <<

[5] Toledo, 1508. (Otras ediciones de Toledo, 1520, 1527, 1537 y 1547, y de Sevilla, 1537). Reimpreso en la *B. A. E.*, t. XXXV: *Romancero y cancionero sagrados*. <<

[6] Sevilla, 1513, 1516, 1518, 1528, 1530; Alcalá, 1529. Reimpreso por Foulché-Delbosc. Cf. la nota 4 anterior. <<

[7] Toledo, 1512; Sevilla, 1526; Toledo, 1532 y 1535; Sevilla, 1536 y 1540; Amberes, 1544. <<

[8] Reimpresa en Salamanca en 1498 y en nuestros días por Is. Collijn y Erik Staaf (Uppsala-Leipzig, 1908). <<

[9] París, 1495, 1499, 1502, 1507, 1509. <<

[10] Traducción del jerónimo Fr. Gonzalo de Ocaña, Sevilla, 1514 y 1532. Existe también un incunable (*El libro del diálogo de Sant Gregorio*) impreso en Tolosa entre 1488 y 1490. <<

[11] Zaragoza, 1491; Salamanca, 1498. Traducción que se debe, como la primera versión castellana de los *Evangelios y Epístolas*, al jurista de Zaragoza Micer Gonzalo García de Santa María. La vida y la muerte de San Jerónimo se vulgarizan igualmente en una traducción (Burgos, 1490; Zaragoza, hacia 1491, 1492 y 1528). <<

[12] Valladolid, 1511 y 1515; Alcalá, 1526; Toledo, 1538; Sevilla, 1546; Amberes, 1550. El P. Rivadeneyra, S.J., publicará una traducción nueva en Medina del Campo, en 1553. Nosotros citamos la primera traducción según la edición de Valladolid, 1515. (B.N.P., Rés. C.1697). <<

[13] Santa Teresa se acordó del mismo texto en el capítulo XL de su *Vida* (ed. del P. Silverio, Burgos, 1915, pág. 362) y en *Las moradas* (Mor. VI, cap. VII, donde parece que duda si lo ha leído en las *Meditaciones* o en las *Confesiones*). <<

[14] Se conocen ediciones de Salamanca, 1493, 1495 (?), 1497, 1499; de Zaragoza, 1494; de Burgos, 1495; de Sevilla, hacia 1496, 1528, 1543. <<

[15] Las *Meditaciones sobre La vida de Nro. Redemptor y Salvador Iesu Christo* atribuidas a San Buenaventura aparecen en castellano desde 1512 (Valladolid). El *Soliloquio* desde 1497 en Sevilla (Burgos, 1517; Alcalá, 1525). La *Forma noviciorum* igualmente en Sevilla, 1520. La *Doctrina cordis* en Toledo, en 1520 y 1525. El *Espejo de disciplina*, atribuido entonces a San Buenaventura, en Sevilla, en 1502. Se ve aparecer asimismo su nombre al final de un *Sol de contemplativos* o *Mystica theologia de San Dionisio* atribuido a Hugues de Baume (Toledo, 1513). El *Estímulo de amor* hace su aparición en 1517 (Burgos; también Logroño, 1529, Baeza, 1551). <<

[16] *Estímulo de amor*, Burgos, 1517 (B.N.P., Rés. D.6625). Más de una tercera parte del volumen se consagra a la meditación de la Pasión. La tercera parte (fols. LXI y sigs.) trata de las alegrías de la contemplación. Véanse en particular los capítulos II (“Cuán glorioso sea, e como se puede mudar hombre en Dios”), IV (“Cómo en breve tiempo puede ser hombre perfecto”) y V (“Cómo el ánima es embriaga de Dios en la contemplación”). <<

[17] En Cataluña y en Valencia *Menyspreu del mon* (Barcelona, 1482; Valencia, 1491; Barcelona, 1518). *Contemptus mundi* en castellano: Zaragoza, hacia 1490; Sevilla, 1493; Burgos, 1495; Toledo, 1513 y 1523. <<

[18] Cf. A. Hyma, *The Christian Renaissance, a history of the “devotio moderna”* [1924]. <<

[19] Véanse, sobre estas ediciones, las obras de Catalina García, *Tipografía complutense*, y de Pérez Pastor, *La imprenta en Toledo*. El P. Quintanilla, *Archetypo*, *op. cit.*, págs. 135-142, incluye en su lista de obras impresas en español por orden de Cisneros para ser distribuidas en los conventos, una *Vida de Santo Tomás de Cantórbéry* (traducida sin duda de la vida publicada en latín en Salamanca, 1506). Sobre el *Tractado de la vida spiritual* de San Vicente Ferrer, cf. *infra*, pág. 199. <<

[20] Véase M. Bataillon, *Sur la diffusion des œuvres de Savonarole en Espagne et en Portugal (1500-1560)* apud *Mélanges de Philologie, d'Histoire et de Littérature offerts à M. J. Vianey*, Paris, 1934. A las ediciones de la *Devotíssima exposición* descritas en ese estudio, se pueden añadir las dos ediciones anónimas cuya portada reproduce Vindel, *op. cit.*, t. III, núms. 789 y 790. Una de ellas, que es tal vez la *editio princeps* de la versión española, salió en 1511 de las prensas de Arnao Guillén de Brocar y va adornada con las armas de Cisneros. La otra fue impresa por Cromberger en Sevilla, 1518. <<

[21] Según la versión latina de Leonardo d'Arezzo. Del Bachiller de la Torre se imprime una traducción hacia 1490 en Zaragoza, y en Sevilla en 1493. La traducción del Príncipe de Viana, completada con la *Política* y el *Económico*, sale a la luz en Zaragoza, 1509. <<

[22] Sevilla, 1501. <<

[23] *Cinco libros de Séneca* (que comprenden el *De vita beata* y el *De providentia*), Sevilla, 1491; Toledo, 1510; Alcalá, 1550. <<

[24] *Las Epístolas de Séneca*, Zaragoza, 1496; Toledo, 1502 y 1510; Alcalá, 1529. <<

[25] *Proverbios de Séneca*, Zamora, 1482; Zaragoza, 1491; Sevilla, 1495, 1500, 1512, 1526, 1535; Toledo, 1500; Medina del Campo, 1552; Amberes, 1552. <<

[26] Traducción anónima derivada de la de Ginebreda, Sevilla, 1497, 1499 y 1511. Traducción de Fr. Alberto de Aguayo, Sevilla, 1518, 1521, 1530; Medina del Campo, 1542. Cf. Menéndez y Pelayo, *Bibliografía hispano-latina clásica*, Madrid, 1902, págs. 243-252. <<

[27] Cf. *Opúsculos literarios de los siglos XIV a XVI*, ed. Paz y Meia (t. XXIX de las publicaciones de la Sociedad de Bibliófilos Españoles), Madrid, 1892, Introd. *La Vita beata* se imprimió en Zamora, 1483, y en Burgos, 1499 y 1502. <<

[28] Zaragoza, 1491 (Gallardo, t. IV, col. 171). <<

[29] Valladolid, 1510; Sevilla, 1513, 1516, 1524 y 1534; Zaragoza, 1518. <<

[30] Alonso de Cartagena, Introducción al *De senectute*, reproducida en Menéndez y Pelayo, *Bibliografía hispano-latina clásica*, pág. 578. <<

[31] Sevilla, 1494 y 1499; Salamanca y Toledo, hacia 1500; Sevilla, 1509, 1512, 1515 y 1516. <<

[1] Sobre este aspecto de la política española, véase F. Braudel, *Les Espagnols et l'Afrique du Nord de 1492 à 1577*, ap. *Revue Africaine*, 1928, págs. 198 ss. <<

[2] Cf. Fernández de Retana, *Cisneros y su siglo*, t. I, p. 514. A las referencias dadas por este autor, hay que agregar Visconde de Santarem, *Quadro elementar*, t. II, págs. 13 y 403. El texto auténtico de la carta está en español, y se conserva en el Escorial. (Cf. P. Miguélez, *Catálogo de los códices españoles de la Biblioteca del Escorial*, I. *Relaciones históricas*, Madrid, 1917, pág. 228). <<

[3] Cf. Jean Banizi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, 1907. Según Santarem (*op. cit.*, pág. 403), Leibniz cita la carta del Rey de Portugal en su memorial a Luis XIV. <<

[4] Cf. Quintanilla, *Archivo complutense*, pág. 22. La carta de Cazalla a Villalpando figura en el *Epistolario español de la B.A.E.*, t. LXII, págs. 274-276. Otro eco inmediato de la expedición es la historia versificada de Martín de Herrera, *Istorias de la diuinal Vitoria y nueva adquisición de la muy insigne cibdad de Orán...* El ejemplar de la B.N.M. (R. 12.652) está desgraciadamente mutilado; no contiene la égloga representada en Alcalá para festejar el acontecimiento, que se encontraba impresa al final del volumen. Hernando Colón (*Registrum*, N.º 3005) poseía de la misma obra una edición curiosamente intitulada *Historia de la conquista de Orán y Jerusalem*, seguida igualmente de la *Égloga de unos pastores*, y anterior al 9 de octubre de 1511, fecha en que se compró ese volumen en Toledo. <<

[5] *Littera de la presa de Orano...* (Cf. *Registrum*, n.º 2433. Hernando Colón la compra en Viterbo en octubre de 1515). Ésta es sin duda traducción del opúsculo intitulado *Carta de la gran victoria y presa de Orán*, del cual señala Vindel (t. II, n.º 439) una edición en Barcelona, 1509. <<

[6] *Copia de letra della victoria de Orano*. (Cf. *Registrum*, n.º2454. Hernando Colón la compra en Roma en diciembre de 1515). <<

[7] *Epistole complures* reunidas al final del *Liber de intellectu*, París, 1510 [1511]: “Prisci dies quos in tua egi domo”. <<

[8] Cf. Renaudet, *Préréforme*, *op. cit.*, pág.495, nota 1. <<

[9] *Ibid.*, pág.411. <<

[10] *Ibid.*, págs.417-420. <<

[11] *Ibid.*, pág.482. <<

[12] Quintanilla, *Archetypo...*, pág.142, dice a propósito de la importancia que Cisneros daba a las obras de Lulio: “y en nuestros instrumentos parece que el Doctor Carolo Bobillo fué por orden suia a París hazer esta impresión, y por esso en Francia corren más estas obras”. Tal vez Quintanilla interpreta mal ciertas alusiones a Lulio contenidas en papeles relativos a Bovelles hoy desaparecidos. En todo caso, las alusiones lulianas de Josse Bade (cf. Renaudet, *op. cit.*, págs.611-611) parecen debidas a Bernardo Lavinheta, no a Bovelles. Arnao Guillen de Brocar imprimió en Alcalá el *Libellus de amico et amato* (1517). (Ejemplar en el B.M. Otro en la Biblioteca Pública de Guadalajara, Jalisco, donde lo descubrió el Sr. Cornejo Franco encuadernado con un *Evangelistarium* que perteneció a Fr. Juan de Zumárraga). Dos años antes había salido de las prensas de Diego de Gumiel una edición del *Ars inventiva*, dedicada al Cardenal Cisneros. (La B.C. posee un ejemplar íntegro del *Ars inventiva* dedicado por Nicolás de Pax a Cisneros. La edición es de Valencia, 12 de febrero de 1515: véase Biblioteca Colombina, *Catálogo*, t. IV, pág.355. En la B.D., 144-Zº-4, hay un ejemplar desprovisto del título). En el *Ars* no aparece el nombre de Bovelles. Pero a continuación de los preliminares figuran unos versos del mallorquino Nicolás de Pax, que estuvo en relación con Bovelles (véase el opúsculo publicado por este último con el título de

Responsiones Caroli Bovilli Samarobrini ad novem questiones Nicolai Paxii Majoricensis seu Balearici in arte Lullistarum peritissimi, París, Josse Bade, 1521-1522. Escrito desde 1514). Nicolás de Pax estaba todavía en Alcalá en 1520 (véase su *Oratio... Compluti habita*, Alcalá, 1521 (B.C., 8-2-32. *Orationes variae*, t. III). El P. Beltrán de Heredia ha publicado en *C. T.*, t. LVII (1938), pág. 579, una carta inédita del Maestro Pedro de Orduña al futuro erasmista Gil López de Béjar (Ocaña, 30 de octubre de 1514); ambos eran complutenses y ambos lulistas, a juzgar por las palabras del primero (“teste magistro nostro in *Arte magna*”). <<

[13] Lefèvre d'Étaples escribirá en su comentario de las Epístolas de San Pablo (1512): “Cum certe cogito Bethicum regnum nostro tempore Christo restitutum, animo gestio et glorior laudibus efferre qui tam praeclaram Christo peperit gloriam” (citado por Renaudet, *op. cit.*, pág. 634, nota 4). <<

[14] “Aliqua similia his phantasiis ne dicam deliramentis que Carolus Bobillus dicere solebat, de reformatione scilicet ecclesie in brevi futura et de multis mirabilibus cito eventuris et quod Hierusalem totusque terre orbis cito esset venturus in cognitionem fidei et in deditionem christianorum et quod viros spirituales apostolicos et mirabiles Deus esset cito excitaturus et missurus ad mirificam reformationem ecclesie sue...” (Carta a Cisneros, de noviembre de 1512. Ms. de la B.D. de Madrid, *Cartas al Cardenal Cisneros*, n.º 102, fol. 1 vº). Cf. una carta de Fr. Andrea al Cardenal (Lupiana, 20 de agosto de 1512. A.H.N., *Universidades*, lib. 1224 f, fol. 27): “Tandem me interrogar num memoria tenerem sepe a se usurpatum id quod a Carolo Bonillo audisse se diceret tune quum is Toletum ad te venit: intra duodecim videlicet annos magnam Ecclesiae immutationem futuram”. Sobre el interés de estas dos cartas, cf. *infra*, págs. 72 ss, <<

[15] Esta carta y la respuesta de Cisneros forman parte de las *Epistole* publicadas por Bovelles a continuación de su *Liber de intellectu*. Es sorprendente que K. H. Brause (*Die Geschichtsphilosophie des Carolus Bovillus*, Borna-Leipzig, 1916, pág. 85) presente a Bovelles como un hombre que no parece haberse dado cuenta de la formidable crisis de que era testigo. El autor parece fundar casi toda su disertación sobre una sola obra de Bovelles (*Aetatum mundi septem supputatio*). <<

[16] Cf. M. Bataillon, *Sur Florián Docampo*, *B. H.*, 1923, t. XXV, págs. 36-37. Después de la publicación de este artículo, he encontrado una copia de esa relación, escrita de puño y letra de Florián Docampo, y que lleva la firma autógrafa de Gonzalo Gil (A. H. N., *Universidades*, lib. 1223 f., fols. 259-264). <<

[17] En Portugal, la expedición de 1513 contra Azamor excita el entusiasmo popular, cuyo intérprete es Gil Vicente en su *Exhortação de guerra*, curiosa tragicomedia en la cual se oye a Aníbal prometer a los cristianos que volverán a apoderarse, con la ayuda de Dios, de toda el África que les ha sido robada por los musulmanes. Se invita a todos los portugueses a contribuir con sus dineros a la guerra santa: no se olvida al clero. Aquiles quiere que los pastores de la Iglesia vendan sus tazas, empeñen sus breviarios, reemplacen sus vasos preciosos por calabazas y se pongan a régimen de pan y ensalada. Aníbal reprocha a los respetables priores que den lo menos posible de sus rentas a las iglesias y a los pobres: es preciso que den, de la mejor voluntad que puedan, la tercera parte de sus bienes para la conquista de África. Es curiosísimo ver cómo la sátira anticlerical se mezcla con el sueño popular del triunfo de la fe. (*Obras* de Gil Vicente, ed. Mendes dos Remédios, Coimbra, 1907, t. I, págs. 219-221). <<

[18] Cf. J. Schnitzer, *Savonarola*, Milano, 1931, t. II, págs. 199 ss.; y págs. 441 ss., acerca de la recrudescencia de profetismo que se produce en 1513. <<

[19] Sobre las vicisitudes de la política española con respecto a los moriscos, cf. Lea, *The Moriscos of Spain*, Philadelphia, 1901, y del mismo, *A history of the Inquisition of Spain*, New York, 1906, t. III, págs. 316 ss. <<

[20] Quizá también por el libro. Sin duda bajo su influencia da a la luz cierto fraile Jerónimo (*Reprobación del Alcorán*, Sevilla, 1501, B.N.M.) una traducción de la *Improbatio Alcorani*, tratado del dominico Riccoldo de Monte di Croce, impresa en latín el año anterior (Sevilla, 1500, B.M.) y que Lefèvre d'Étaples reeditaré en 1509 (cf. Renaudet, *op. cit.*, pág. 519). La portada de la traducción española representa a un monje predicando ante unos musulmanes (Gallardo, *Ensayo*, t. I, col. 363). <<

[21] “Breve suma de la santa vida del reverendísimo y bienaventurado don Fr. Fernando de Talavera” (ms. citado por Amador de los Ríos, *Historia crítica de la literatura española*, t. VII, pág. 358). <<

[22] Cf. Robert Ricard, *Études et documents pour l'histoire missionnaire de l'Espagne et du Portugal*, Louvain, 1931, págs. 217 y 220 ss. <<

[23] Cf. *Breve suma*. Textos citados por Amador de los Ríos, *op. cit.*, t. VII, págs. 360 y 359. <<

[24] Lo que parece probado es que Talavera pertenecía a una familia de origen judío. <<

[25] Cf. Lea, *A history of the Inquisition of Spain*, t. I, pág. 215. <<

[26] Llorente publica, entre los documentos recogidos al fin de su *Histoire de l'Inquisition* (Ap. X, *ed. cit.*, t. IV, págs. 389-412), fragmentos de un anónimo *Regimiento de príncipes*, escrito hacia 1516, y en el cual, gracias a la ficción de una novela política, el buen rey Prudenciano expone los abusos de la Inquisición tales como se los ha revelado un Inquisidor. Es muy dudoso que

esta obra, como sugiere Llorente, se haya redactado a instigación de Cisneros para instrucción del futuro emperador Carlos V antes de que el Arzobispo de Toledo fuera Inquisidor General. <<

[27] Cf. A. Farinelli, *Marrano, Storia di un vituperio*, Genève, 1925, y Benedetto Croce, *España en la vida italiana durante el Renacimiento* (trad. Sánchez Rojas), pág. 85. Alejandro VI, el papa Borgia, es tenido por marrano. (Cf. Schnitzer, *Savonarola*, Milano, 1931, t. I, pág. 133). <<

[28] El P. Manuel Alonso, S. J., ha publicado recientemente de Alonso de Cartagena, obispo de Burgos, el *Defensorium unitatis christianae. Tratado en favor de los judíos conversos*, C.S.I.C., Madrid, 1943. <<

[29] Cf. *supra*, págs. 58-60. Véase, sobre él y sobre Pablo de Santa María, Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid, 1873-1876, t. III, págs. 19 ss., y Lea, *op. cit.*, t. I, págs. 114 ss. <<

[30] Es importante la obra reciente del P. Luciano Serrano, *Los conversos D. Pablo de Santa María y D. Alfonso de Cartagena*, Madrid, 1942. <<

[31] Sobre los casos de judaísmo persistente que se manifestaron en el seno del clero o de las órdenes, se carece de informes. Sigüenza (*op. cit.*, t. II, págs. 31 ss.) menciona, sin embargo, las discordias que provocaron entre los jerónimos las tentativas de depuración de 1486. Por otra parte, los partidarios del Estatuto de limpieza de sangre, adoptado por el cabildo de Toledo en 1547, hablan del escándalo que causó en el siglo precedente el prior del monasterio de la Ssla, Fr. García Zapata (B.N.M., ms. 11.207, fol. 250 vº). Sigüenza no nombra a este personaje. En cambio, designa como el más activo defensor de los conversos en el seno de la orden a cierto Fr. García de Madrid, del monasterio de San Bartolomé (pág. 34 a). Según el testimonio

de los canónigos de Toledo, Fr. García Zapata llevaba su fidelidad al judaísmo hasta el extremo de celebrar en el monasterio la fiesta de los Tabernáculos, y de escamotear la fórmula de la consagración cuando decía misa. Sigüenza ignora todo esto. ¿Acaso arroja un púdico velo sobre unos escándalos casi olvidados? ¿O bien los canónigos se hacen eco de una leyenda forjada por el antisemitismo popular? Sigüenza se niega a dar pormenores (t. II, pág. 39): “tampoco serviría de mayor edificación, y así los callaré”. Se contenta con afirmar que, sin temor al escándalo, hubo castigos ejemplares, incluso de hoguera y cárcel perpetua. En 1512-1513 el Estatuto de limpieza de sangre no estaba todavía universalmente aceptado en el seno de la orden, según testimonio del propio Sigüenza (t. II, pág. 97 a): entre los elementos conversos que no tomaban ningún partido “aúia... muchos hombres doctos y se sentían lastimados, así los que estauan en la Orden como fuera (ayúdanse estrañamente, y aúnanse en casos semejantes los deste linage)”. <<

[1] Pastor, *Historia de los Papas* (trad. R. Ruiz Amado, S.J.), t. VI, págs. 299 ss. <<

[2] A. H. *Universidades*, lib. 1224 f., fols. 27-28: Carta al Cardenal sobre la cual escribió un secretario: “Lupiana, 1512, de Fr. Andrea de XX de agosto”. B.D., ms. de *Cartas al Cardenal Cisneros*, 102: carta autógrafa firmada por “El Maestro de Caballa”, fechada “desta casa de Sant Francisco de Guadalajara”. Un secretario del Cardenal escribió en el documento: “Guadalajara, 1512, del Maestro de Caçalla de Nouiembre”. <<

[3] “Quidam amicus meus, quem quondam te etiam approbante ac jubente secutus sum, jam pridem vero reliqui, quia mihi in ecclesia non recte videbatur incedere sed mentita religione cupiditati ambitionique servire...” (fol. 27 rº). “Illud vero non tacebo, sive venenata, sive salutaris sit ista doctrina, iis et ab iis eam potissimum porrigi, quantum assequi diligentia potui, qui ad fidem nostram nuper ex judaismo venerunt. Nam

ducem ipsum Melchiorem Burgensis quoque mercatoris filium accepimus. Amicum autem meum, quanquam esse ex eo genere constat, etc..” (fol. 28 vº). <<

[4] “Est et aliud quod conscientia sepe dictabat scribendum dominationi vestrae Reverendissimae, sed quia ridiculum et inane videbatur hactenus omisum est. Nunc illud dicam etsi tale videatur”. N.º 102, fol. 1 vº. <<

[5] Cf. Eubel, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, t. III (2.^a ed., Münster, 1923), págs. 331 y 92. <<

[6] Cazalla: “longam fabulam patris sui quem predictum mira sanctimonia fuisse dicebat”. Cf. el texto de Fr. Andrea citado en la pág. anterior, nota 3. <<

[7] Cazalla: “et quomodo fuerat enutritus apud regem Anglie”. Fr. Andrea: “diu mensae regis Britanniae ministrasse”. <<

[8] Cf. *infra*, pág. 80, nota 25. <<

[9] Fr. Andrea: “Deinde mare transiisse ut suos Hispanos lucrifaceret, postea caeteras nationes aditurum. Huc cum appulisset, cuncta monachorum coenobia peragrasse, omnium ordinum habitum induisse, quia putaret verbum dei animis deo servientibus citius inhaesurum. Verum cum apud hos homines pluribus in locis aliquandiu moraretur, paucis lucro apposis caeteros reliquisse: quippe quos invenisset non Deo sed ventri cupiditatibusque servare. Iis relictis novissime illum ad fratres se minores tanquam ad religiosos contulisse. Sed ne in iis quidem ullam religionem aut virtutem invenisse: imo affirmare ipsum Minorum conventus conventicula esse demonum congeriemque vitiorum”. Cazalla: “... et quomodo venisset in Hyspaniam animo transeundi in Africam impulsus a Spiritu Dei et de consilio religiosorum; et tandem quomodo hic in Hyspania consulisset sororem Mariam de Sancto Dominico et de consilio ejus accepisset habitum Sancti Francisci, et quod illa certificasset eum de multis cito futuris et de conversione Sarracenorum ad

fidem, et quod una die, ipsa futura presente ac vidente, centum millia illorum essent simul baptissandi...”. <<

[10] Cf. *Hechos de los Apóst.*, IV, 11. <<

[11] Fr. Andrea: “Hos cum aperte reprehenderet, ab eis correctionem nouicii indigne ferentibus reprobaturum. Neque hoc illi praeter spem aut conscientiam accidisse. Audiuisse enim a Deo se Melchiorem esse, quem reprobatum essent aedificantes, sed paulo post in caput anguli esse futurum. Itaque libenter eum facere, ut ab omnibus reprobatus atque rejectus omnia discurrat, omnia penetret, nullibi diu moretur, sed disperso semine ad summa festinet. Denique illum habita nuper a Generali Ordinis Vicario facultate per domos discurrendi et quam vellet habitandi, quod huic soli ante regulae professionem licuerit, quia Deo in eo operanti obsisti non possit, a nobis transitum in Tarraconensem provinciam fecisse, inde mox etiam in Gallias iturum”. <<

[12] Fr. Andrea: “... donum a deo illum habere hominum interiora videndi ut, qui habeant spiritum, qui etiam careant, solo visu vel auditu discernat... illi facultatem inesse transfigurandis, ut modo noctuae ac vespertilioni sit similis, quo habitus humilitate fallere ignaros possit, modo regiam vultu maiestatem ostentet, ut fidem faciat amicis. Nam, cum apud se esset, tantam inter loquendum dignitatem vultus ac prope splendorem profudisse, ut non dubitaret ipse quin illum etsi cuncti affuissent Reges adorassent. Postremo quod re ipsa senserit ac pene manu attraheret quid iubilum sit, quid iubilatio, quam prius in Psalmis solum audierat. Illum enim ipsum in medio colloquio tanto tamque subito gaudio esse pertusum, tam omnibus membris erectum ut rigorem capilli quoque et barba senserit et animus etiam ad inanimata redundarit”. — Cazalla: “... electus adeo, imo et spiritualiter unctus miris iubilis et exultationibus, quas non solum in spiritu sed etiam in corpore continue sentiebat, et quod quoties de deo loqueretur (loquebatur at

semper) in ore suo experiebatur sensibilibus illud psalmi: *Quam dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo*” (Ps. CXIX, 103). <<

[13] Fr. Andrea: “Tandem me interrogat num memoria tene-rem sepe a se usurpatum id quod a Carolo Bouillo audisse se diceret tunc quum is Toletum ad te venit: intra duodecim videlicet annos magnam Ecclesiae immutationem futuram. Quod cum ego annuissem, sepe enim ex eo audieram, tum ille petito prius a me et impetrato silentio; meminisse Deum, ait, tandem aliquando populi sui. Impletum esse tempus quod Bovillus tanto ante diuinarat. Septennio ferme elapso repertum esse a se, vel se potius ab illo qui ante quinquennium rem perfecturum se esse promittat. Ex hoc homine se et mutationis tempus et ipsam mutationem didicisse: Ut scilicet deletis funditis Romano imperio, Hispaniae, Galliae ac totius Europae regibus extinctis atque sepultis, regnis sublaris, sede Beati Petri euersa et Romano Pontífice cum ómnibus episcopis et clero mactatis, fautoribus tamen ejusque rei ac ministris exceptis, ecclesiam ad sedem antiquam Hierusalem terram promissionis lacte et melle manantem transferatur, ibique in libertate ac foeliciter vivat. Huic tanto conficiendo negotio non exercitum, non arma esse parata, suis enim armis ac viribus ipsos Principes esse casuros. Sed electum a Deo virum súbito ac mirabiliter extitisse, qui non humana vi sed divina virtute subnixus hoc biennio quinque vexilla in Arcem Syon sit illaturus, intra quinquennium vero potestatibus universis contritis (ut dictum est) rem universam perfecturus. Eum ipsum qui tantae rei dux et imperator praeficeretur, Hispanum esse natione, divinitus Melchiorem vocari”. Cf. Cazalla: “Is rettuit mihi aliqua similia his phantasiis ne dicam deliramentis quae Carolus Bobillus dicere solebat, de reformatione scilicet ecclesiae in brevi futura et de multis mirabilibus cito eventuris et quod Hierusalem totusque terre orbis cito esset venturus in cognitionem fidei et in deditionem christianorum

et quod viros spirituales apostolicos et mirabiles Deus esset cito excitaturus et missurus ad mirificam reformationem ecclesie sue”. <<

[14] Fr. Andrea (fol. 28 r°): “Praeter ea vero, quae in homine viderit, signa veritatis habere se ait prophetiam quandam quam Beati Francisci esse constaret quae cum Melchioris dictis omnino congruere ac de illo scripta esse procul dubio videretur. Haec cum dixisset, chartulam protulit et prophetiam legere et interpretari coepit. Quae illa prophetia continebantur, haec sunt, quantum memoria consequi possum. Fore iis temporibus, ut magnus quidam tyrannus Federicus —quem regem ac gubernatorem nostrum interpretabatur— insurgeret et omnia longe lateque teneret. Ab hoc praeterea impio tyranno quendam de ordine Minorum —quem te, Pater sanctissime, esse demonstrabat— in sede Petri contra jus omne collocandum. Illum tyrannum, hunc Pseudo-papam passim prophetia vocabat. Hos in ecclesia multa mala esse facturos. Pseudo-papam regulam etiam Minorum et praesentem continentiam laxaturum. Sed postquam suo uterque imperio crudelissime in populo esset grassatus, a vespertilione superandos. Ecclesiam vero renovatam sub novo Pontifice quieturam. Haec et nonnulla alia quum diceret, quae brevitatis causa praetereo, rogare me tandem coepit, ne cui audita committerem nisi forte ei quem scirem ea percepturum cum actione gratiarum, et ut deum impensius orarem ne Ecclesiae suae reformationem diutius differet; sed sive vera essent, quae a Melchiore dicerentur, sive falsa (se namque etiam interdum non credere) laboranti et plagas jam sustinere non valenti qua vellet via subveniret. Cum multa indigna patieam, tum inquisitorum rapinam et saevitiam non ferendam: Luciferum et illum Cordubensem, qui tot hominum milia igni dedisset, Episcopum nunc pro poena, ut esset fama, creatum”. <<

[15] Fr. Andrea: “Haec ego omnia cum ex hoc vetere amico audissem, obstupui (fateor), Sanctissime Pater; & quum semel

persuaso dissuadere me posse non sperabam, tacitus discessi. Rem ad viros religiosos et plane Christianos detuli. Res lilis haec indigna atque mihi visa est, et nisi protinus extinguatur, simplicium mentibus perniciosa. Nam reformationem Ecclesiae quae non fit collecto Patrum concilio sed disperso atque attrito, desolationem non reformationem putamus. Quorsum autem tendat ista Ecclesiae translatio de Europa in Syriam atque Iudaeam stultis etiam ad iudicium patet. Quasi Domini non sit terra et plenitudo orbis terrarum et universi qui habitant in eo, et hoc sit positum in rerum necessitate et non potius in apostatarum desyderio...”. Acerca del carácter judaizante de esta propaganda, cf. el texto citado en la pág. 72, nota 3. <<

[16] Cazalla: “De quibus loquebatur Erigida, Catherina de Senis, Vincentius et plerique alii scriptores prophetico spiritu”. <<

[17] Cazalla: “Vir alias cordatus et devotus asperimeque penitentiae et intentissime orationis, ut ipse aiebat, etiam extatice”. <<

[18] Cazalla: “Et a me quem pridie praedicantem et gravitar eos qui quocumque vento doctrine vel revelationis movebantur carpentem audierat, consilium et iudicium petebat an esset deceptus, tunc ego hominem acriter reprehendi, admonens eum in his futuris a demone dilusum; imo et in jubilis et spiritualibus sentimentis posse futiliter esse deceptum, allegans ei doctrinas Gersonis et aliorum aliquorum doctonim et sanctorum super hac re, et quomodo et quam subtiliter Angelus Sathane se transfigurat in Angelum lucis, praesertim ubi non sit vera humilitas... Ipse ut videbatur humiliter assentiens narravit mihi vitam suam...”. Y antes: “... dicens quod ipse fuerat certificatus tum a Deo per revelationem, tum a multis religiosis viris et feminis in Anglia et Hyspania, imo in Neapoli quibus de eisdem rebus facta fuisset revelatio”. <<

[19] Sobre María de Santo Domingo, cf. *supra*, pág. 73, e *infra*, pág. 80. Cazalla prosigue: “Narrabat etiam quomodo alia soror que vocatur Francisca, paupercula femina sed spiritu Dei plena que degit in pago quodam prope Salmanticam, multa quoque ei dixisset, de vocatione et electione et unctione ejus a Deo. Et cum videretur mihi hec dicens addere deliramenta deliramentis, eum acrius reprehensum a me abjeci; et ille, profectus ad Generalem, post duos circiter menses hac iterum Aragoniam cum licentia Generalis petens transivit. Et Toleti ut ipse rettulit, sororem Alartham consuluit et allocutus est, cujus literas mihi ostendit, quas ipsa ad eum per bachalarium miserat pro responsione predictorum... Ego legi literas Marthe et apud me retinui admiratus prudentiam Marthe quomodo in quibusdam eum laudat, approbat, humiliat, in quibusdam vero eum deceptum asserit. Abiit ille a me acrius reprehensus et usque ad pulverem humiliatus...”. <<

[20] Cazalla: “Vir alias, ut dixi, cordatus, devotus, fervidus et magne efficacie in proferendo verbum Dei. Reliquit hic rhimos quosdam de sacramento quos etiam hic mitto, quia in illis apparet quomodo loquebatur ardentem... Litteras Marthe dominationi vestrae Reverendissimae mitto...”. <<

[21] Cazalla: “... per monasterium hoc transiuit missus ex Monasterio del Abrojo Beticam versus ad Generalem tunc illic commorantem...”. Véase la pág. 74, nota 11, para la continuación de sus peregrinaciones, y finalmente esto: “et quod de eo actum sit postea nihil scivi, nec ubi sit, nisi quod ostendit gardiano licentiam Generalis et quod in Aragonia esset eum expectaturus”. Cf. Fr. Andrea: “A nobis transitum in Tarraconensem provinciam fecisse, inde mox etiam in Gallias iturum”. <<

[22] “Abiit itaque asportans secum revelationes sancte Brigide, quas in magno pretio habebat, et dominam suam Brigitam vocabat”. La importancia que se daba por entonces a las profecías de Santa Brígida está atestiguada por un curioso vaticinio de

1519 intitulado *Onus ecclesiae*, obra atribuida al obispo de Chiemsee Bertold Pirstinger (cf. Holzmann und Bohatta, *Deutsches Anonymen Lexicon*, t. III, Weimar, 1905, pág.235), que gozó de popularidad durante bastante tiempo. El *Onus ecclesiae* es prohibido por los Índices de Lovaina de 1546, 1550 y 1558, por el del Papa Paulo IV (1559) y por el Índice portugués de 1547 (cf. H. Reusch, *Die Indices librorum prohibitorum des XVI Jahrhunderts*, Tübingen, 1886, págs.38 y 199, y A. Baião, *A censura literária inquisitorial*, ap. *Academia das Sciencias, Boletim da Segunda Classe*, vol.XII, 1917-1918, pág.481). <<

[23] A. H. N., *Universidades*, lib. 1224 f., fol. 6. Carta del custodio Fr. Antonio de Pastrana al Cardenal Cisneros, fechada en Alcalá, a 27 de agosto. Falta la indicación del año, pero la suple una nota del P. Quintanilla que se ve en el documento. Éste ha sido publicado por Serrano y Sanz en su estudio sobre *Pedro Ruiz de Alcaraz, iluminado alcarreño del siglo XVI*, en *R. A. B. M.*, 1903, t. I, pág. 2. <<

[24] “Ducem”, cf. *supra*, pág.72, nota 3. Cazalla: “Et quia in aliquibus monasteriis per que ille transierat, reliquit aliquid suarum phantasiarum, et audiui aliquos religiosos de eo schandalizatos, et alios qui phantasias non audierunt maxime edificatos verbo et devotione ejus”. <<

[25] Sobre el caso de la Beata de Piedrahita (cf. *supra*, págs.73 y 78, e *infra*, págs.206-208), Pedro Mártir de Anglería derrama bastante luz (*Opus epistolarum*, Epp.417 y 432, fechadas en Valladolid, 6 de octubre y 2 de diciembre de 1509, y Ep.488, de 27 de Junio de 1512). Después de publicados, incorrectamente por cierto, algunos fragmentos de su proceso por el P. Bernardino Llorca, S.J., *Die spanische Inquisition und die Alumbrados (1509-1667)*, Berlin-Bonn, 1934, págs.8 y 123, el tema ha sido renovado por el P. Beltrán de Heredia, O.P., en sus dos obras, *Historia de la Reforma de la Provincia de España (1450-1550)*, Roma, 1939, págs.78-142 y 237-268, y *Las corrientes de espiri-*

tualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI, Salamanca, 1941, págs. 10-17. El A. H. N. (*Universidades*, lib. 1224, fol. 47) posee por lo menos una carta original —si no autógrafa— de la Beata a Cisneros. La publicó Serrano y Sanz en sus *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, t. II, pág. 670. Quintanilla (*Archetypo...*, *op. cit.*, pág. 96) distingue dos “beatas”, una en Piedrahita y otra en El Barco de Ávila, y afirma que ambas tuvieron que ver con Cisneros como Inquisidor General y se salvaron de la condenación. El P. Beltrán de Heredia, en su citada *Historia de la Reforma de la Provincia de España*, dedica un importante capítulo a “la pseudo-reforma intentada por la Beata de Piedrahita y los procesos de esta religiosa”. Últimamente descubrió Juan Manuel Blecua un libro de la Beata: *Oración y contemplación de la muy deuota religiosa y gran sierua de Dios soror maría de sancto domingo*, impresión sin año ni lugar dedicada al Cardenal Adriano; Blecua ha reeditado en facsímil esta obra (*Libro de la oración de Sor María de Santo Domingo*, Madrid, 1948), edición avalorada por un estudio del afortunado investigador, con buena bibliografía y reimpresión de las dos cartas conocidas de Sor María. Lorenzo Galíndez de Carvajal, en sus *Anales breves* de los Reyes Católicos, trae otro testimonio acerca del profetismo de la Beata del Barco de Ávila (había hecho saber al rey Fernando “de parte de Dios, que no había de morir hasta que ganase a Jerusalén”). Cayetano Rosell, anotador de los *Anales*, se interesó por “esta mujer fatífica” (*B. A. E.*, t. LXX, pág. 563 a). <<

[26] Pedro Mártir, *Opus*, Ep. 428: “Crepidatus noster Cardinalis Beaticulam foveat; infusam in ea divinam sapientiam arguit”. <<

[27] Francisca Hernández era de Canillas, cerca de Salamanca. Es verdad que no era terciaria; sin embargo, tenía estrecha relación con la tercera orden de San Francisco (Boehmer, *Franziska*

Hernández, págs. 2 y 4). Cazalla, hablando de ella de oídas, pudo creer que lo era. <<

[28] Cf. *supra*, págs. 78 y 79. Quintanilla, *op. cit.*, pág. 96. El A. H. N. (*Universidades*, lib. 1224 f, fol. 23) posee una carta firmada por “Marta de la Cruz”, fechada en “San Clemente, ocho de enero” (1512) y dirigida al Cardenal. La religiosa escribe al prelado: “Muy desseada tengo esta venida de Vra. S. para muchas cosas que no escriuo porque son más para entre mí y Vra. S. más que para escreuir por carta”. Ella era por entonces priora de San Clemente el Real de Toledo. Cf. el mismo registro, fols. 52 y 64. Entre los documentos reunidos por Quintanilla para el proceso de beatificación de Cisneros (B. D., *Apuntes sobre la beatificación de Cisneros*, t. 2, fols. 27-29) figuraba un “Memorial de la Madre Marta y otras beatas y muerte del S. Cardenal” cuyo título da el índice del manuscrito, pero que desgraciadamente ha sido arrancado de él. <<

[29] Quintanilla, *op. cit.*, pág. 95. Acerca de Sor Juana de la Cruz, heroína de la trilogía de Tirso de Molina, *La Santa Juana*, véase Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, Madrid, 1905, t. II, págs. 651 ss. Había nacido en 1481, y murió en 1534. El Escorial conserva de ella un tratado místico manuscrito fechado en 1509, y cuyas mutilaciones, así como las notas marginales, demuestran que su ortodoxia cayó bajo graves sospechas (cf. P. Zarco Cuevas, *Catálogo de manuscritos castellanos de la Biblioteca del Escorial*, Madrid, 1926, t. II, pág. 99. Véase en el mismo volumen, pág. 199, la descripción de una Vida manuscrita de esta religiosa). <<

[30] Quintanilla, *loc. cit.*; y Wadding, *Annales Minorum*, t. XV, año 1507 (a propósito de la muerte de esta religiosa). <<

[31] Fr. Andrea: “Utinam te sicut *sanctum Pontificem* videmus, ita *summum* videamus”. Cazalla: “Ideo dominationem vestram reverendissimam flexis et anime et corporis genibus oro: ut me

perinde utatur ac solet artifex uti opere manuum suarum a se que facto, *et pontifex vieus mox futurus summus*, suum sacerdotem licet indignum et praedicatorem licet inutilem non spernat projiciat aut obliviscatur, sed recipiat, purget, illuminet et perficiat, qui sunt pontificis actus”. <<

[1] A. G. S., *Estado*, Leg. 4 (antiguo 3), fol. 41: G. de Bovadilla, Abad de Husillos, al Cardenal Cisneros (Palencia, 26 de noviembre de 1516): “Ill^{mo}. y R^{mo}. S^{or} Deseo yo tanto ver del todo salida a luz *esta obra tan solemne de la sacra escritura en las lenguas* que se haze por V. S^a. R^{ma}. y por su mandado, que, aunque no tenga parecer en ello, por el inmenso fructo que desto pienso yo que ha de rezebir la iglesia de Dios, paréceme que se le haría ofensa no acordar lo que ocurriere para que V. S^a. R^{ma}. salga con el más alto intento que jamás se tentó por la inmensidad de la obra. *Ya V. S^a. R^{ma}. según me scriuen, ha visto a Erasmo y su traducción sobrel Nueuo Testamento cotejada con el griego* y, aunque yo alcanço asaz poco, tanbién le he algo reuisto. Y a la verdad, *en todas las partes de buen teólogo y de ser harto doto en lo griego y hebraico y ser elegante latino*, parecido ha a muchos y aun a mí que es excelente persona, y de otras obras suyas lo sabíamos primero. Y puesto que en la publicación ha prevenido a V. S^a. R^{ma}, creo que podría ser lo mesmo harta más ayuda para que lo de V. S^a. R^{ma}. salga algo más enucleado; y a esta causa, y para lo del Testamento Viejo, parecíame que V. S^a. R^{ma}. no devría estar sin tal persona como la de Erasmo, y con su parecer y corrección hazer la publicación de toda la obra, y que se devría comprar su presencia por algún tiempo, que cierto en tanta universalidad, aunque he visto personas singulares, no he visto cosa igual como ésta puesta en obra ni más elimada...”. <<

[2] En realidad este *Adagio*, largamente comentado, aparece en la edición de Basilea, 1515, lo mismo que el *Scarabaeus* y las largas glosas sobre el *Dulce bellum inexpertis* (*Biblioteca Erasmiana*, I, *Adagia*, pág. 90). <<

[3] Allen, t. II, Ep. 301, línea 45. <<

[4] Allen, t. II, Ep. 304. <<

[5] Allen, t. II, Ep. 300, línea 32. <<

[6] Allen, t. II, Epp. 373, introd., y 384, introd. <<

[7] Allen, t. II, Ep. 393. Cf. *infra*, págs. 93-94. <<

[8] Allen, t. II, Ep. 396. <<

[9] Allen, t. II, Ep. 337, línea 91. <<

[10] *Erasmi Opera*, t. V, cols. 137-144. Véase el prefacio de Dámaso Alonso a la reimpresión de la traducción española en Erasmo, *Enchiridion*, págs. 421-430. El texto latino de la *Paraclesis* y de la *Methodus* lo ha reimpreso recientemente Hajo Holborn en Desiderius Erasmus Roterodamus, *Ausgewählte Werke*, München, 1933, págs. 139 ss. <<

[11] Mateo, XI, 30. Sobre la importancia de esta anotación, véase Aug. Humbert, *Les origines de la théologie moderne*, París, 1911, pág. 209, y Pres. Smith, *Erasmus*, pág. 172, nota. Este último sugiere, siguiendo a Denifle, que esa larga disertación, aparecida en 1519, traiciona quizá la influencia de Lutero. Lo nuevo, aquí, no es la oposición entre la ley de Cristo y toda la vegetación parásita que la sofoca, sino una insistencia más vehementemente en los abusos y en la necesidad de remediarlos sin revolución violenta. Cf. *infra*, pág. 147. <<

[1] Allen, t. II, Ep. 582, línea 9. <<

[2] Allen, t. II, Ep. 541, línea 37. <<

[3] Allen, t. III, Ep. 597, líneas 47-51. <<

[4] Allen, t. III, Ep. 628, línea 53. <<

[5] Allen, t. II, Ep. 545, líneas 15-17, y t. III, Ep. 873, líneas 8-10. <<

[6] Cf. *supra*, pág. 70. <<

[7] Allen, t. III, Ep. 798, líneas 19-24, y t. IV, Ep. 1039, líneas 44-46. <<

[8] *Ratio verae theologiae* (*Opera*, t. V, col. 92 C-D). <<

[9] Allen, t. III, Ep. 755, líneas 6-7, y Ep. 794, líneas 80-83. <<

[10] Allen, t. II, Ep. 370, línea 18, nota. <<

[11] Allen, t. V, Ep. 1431, líneas 33-35. <<

[12] Allen, t. I, Ep. 49, introd. <<

[13] Allen, t. I, Ep. 143, introd. <<

[14] Allen, t. I, Ep. 93, introd. <<

[15] Allen, t. I, Ep. 177, introd. <<

[16] Allen, t. I, Ep. 179, introd. <<

[17] Allen, t. I, Ep. 181, introd. <<

[18] Allen, t. II, Ep. 332, línea 2. <<

[19] Allen, t. II, Ep. 393. Cf. Enthoven, *Über die Inst. princ. christ. des Erasmus* (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum), 1911. <<

[20] Cf. Élise Constantinescu Bagdat, *La "Querela pacis" d'Érasme*, Paris, 1924, Primera parte, cap.I. <<

[21] Allen, t. II, Ep. 516, líneas 17-18. Carta a Pierre Gilles de 20 de enero de 1517. <<

[22] Allen, t. II, Ep. 436. <<

[23] Allen, t. II, Ep. 443, líneas 18-20. <<

[24] Allen, t. II, Ep. 475, línea 4, nota. <<

[25] Allen, t. III, Ep. 597, líneas 26-31. <<

[26] Allen, t. III, Ep. 621, líneas 31-35. Carta de Barbier, fechada en Saint-Cybardeaux (entre Poitiers y Burdeos), 12 de agosto de 1517. <<

[27] Allen, t. III, Ep. 597, líneas 3-12, y 628, líneas 18-22. <<

[28] Allen, t. III, Ep. 694. Carta a W. Pirckheimer del 2 de noviembre de 1517, líneas 2-7 y 12-20, y Ep. 695, carta a Barbier de la misma fecha, líneas 17-30. Cf. Ep. 641, líneas 8-10. <<

[29] Allen, t. III, Epp. 686, 691, 804 y 805. <<

[1] Allen, t. III, Ep. 647, introd. <<

[2] Allen, t. III, Ep. 695, líneas 45-52; Ep. 752, línea 13; Ep. 794, líneas 85-87; Ep. 803, línea 3. <<

[3] Ha sido editada, comentada y traducida al francés la *Correspondance de Nicolas Clénard* por Alphonse Roersch, 3 vols., Bruxelles, 1940-1941. <<

[4] Allen, t. IV, Ep. 1001, líneas 79-80: “Siquidem in Hispania Sarracenici imperii manifesta vestigia licet hodieque cerne-re, quorum tyrannidem passa est ea regio”. Sobre Pierre Barbier, cf. Allen, t. II, pág. 283. <<

[5] Allen, t. IV, Ep. 1225, líneas 350 y 365-368; cf. t. III, Ep. 913, línea 6, nota. <<

[6] Allen, t. III, Ep. 794, líneas 21-24. <<

[7] Cf. Allen, t. III, Ep. 886, línea 37: “Meus Cancellarius pe-riit in Hispaniis: unde spei nostrae summa pendebat. Scribit illius sacellanus [Barbier], si tres menses adhuc superfuisset, ampliter prospectum erat Erasmo”. <<

[8] Cf. *infra*, pág. 187. <<

[9] *Catalogue of the library of Ferdinand Columbus, op. cit.*, núms. 3679, 2466, 2968, 2982 y 2013. Cf. H. Harris, *Excerpta Colombiniana*, París, 1887. <<

[10] Cf. *infra*, t. II, pág. 67. <<

[11] J. Hazañas y La Rúa, *Maese Rodrigo (1444-1509)*, Sevilla, 1909, págs. 32, 49, 59 y 144. Desde 1498, se ve que la municipalidad y el cabildo piensan dotar a Sevilla de una universidad. En 1502, una cédula de los Reyes Católicos autoriza a la ciudad a crearla. En 1503, Maese Rodrigo compra el terreno en que se levanta su colegio. La fundación es aprobada en 1505 por una bula de Julio II. Hazañas (págs. 88-100) hace un análisis completísimo de los estatutos redactados por Maese Rodrigo para su colegio, que se reserva para los teólogos y los canonistas. La cátedra fundamental de teología es la de Santo Tomás. Detalle interesante, los estatutos prohíben enseñar la doctrina nominalista y la de Raimundo Lulio, pues quienes la siguen son como

esos hombres vanos de que habla el Apóstol: “siempre aprendiendo, sin llegar nunca a la ciencia”. <<

[12] *Ibid.*, pág. 55. <<

[13] *Ibid.*, pág. 52. Era ya accesible a los lectores portugueses y catalanes. <<

[14] *Ibid.*, pág. 37. <<

[15] *Ibid.*, págs. 156-158. Al final de la edición príncipe del *Vocabularium* (1499), Maese Rodrigo publica una doble traducción, latina y española, de dos cartas de Juliano el Apóstata y de San Basilio, trabajo que designa como “primitias meorum in grecis litteris laborum”. <<

[16] *Ibid.*, pág. 35. <<

[17] *Ibid.*, págs. 45, 51, 87 y 62. <<

[18] Petri Nuñez Delgado, ... *Epigrammata*, 1537 (B.N.M., R 3522). <<

[19] Había dirigido a León X un discurso sobre la guerra contra el turco: “*Balthasaris del Ryo pallantini Oratio ad Leonem decimum papam de expeditione contra Turchas ineunda*. Incip.: Nihil impossibile erit vobis. In principio est epistola authoris ad Ferdinandum Regem Aragoniae” (*Registrum* de Hernando Colón, N.º 2568). Este opúsculo, que se acabó de imprimir en Roma el 8 de julio de 1513, lo había comprado el hijo del Almirante ese mismo día. El autor fue consagrado obispo de Scala en 1515. (Cf. Eubel, *Hierarchia*, t. III, pág. 294). En 1533-1534 preside todavía en Sevilla torneos literarios en honor de Santa María Magdalena, San Pablo y Santa Catalina (Gallardo, *Ensayo*, t. I, cols. 1136-1137). <<

[20] Cf. Hazañas, *op. cit.*, pág. 318. A él dedica Núñez Delgado su edición de los *Himnos*; y habla de él con honor en el prefacio de las *Epístolas* de San Pablo, volumen del cual se señala una edición de 1527, con el escudo de armas de los Pinelo en la

portada. Don Jerónimo Pinelo muere el 10 de septiembre de 1520. <<

[21] Cf. Hazañas, *op. cit.*, pág.325. Es nombrado obispo de Valva en 1521. (Cf. Eubel, *Hierarchia*, t. III, pág.326). <<

[22] Cf. Hazañas, *op. cit.*, págs.363-364 y 365-367. En ninguna parte hemos podido encontrar la edición del *Tratado del santísimo nombre de Jesús* impreso en Sevilla en 1525 por J. Cromberger. En su defecto, hemos visto una copia en el Ms. 6176 de la B.N.M. (fols. 247 vº-261 vº). Termina: “Acabóse a 24 de Octubre de 1523 años”. <<

[23] Cf. Hazañas, *op. cit.*, págs.272-278. <<

[24] Cf. Lea, *A history*, t. I, pág.208. <<

[25] Cf. *supra*, pág.94, y *Bibliografía*, núm. 389. En el análisis que sigue cito la *Querela pacis* por esta traducción española de Cortegana (edición de Alcalá, 1529). El traductor se ciñe bastante al original latino, sin añadirle ni quitarle nada de bulto. <<

[26] *Querela, trad. cit.*, fol. 52 rº. <<

[27] *Ibid.*, fols. 56 rº sq. <<

[28] *Ibid.*, fol. 58 rº. <<

[29] *Ibid.*, fol. 59 vº. <<

[30] *Ibid.*, fol. 60 rº. <<

[31] *Ibid.*, fols. 62 rº-65 vº. <<

[32] *Ibid.*, fol. 67 rº-vº. <<

[33] *Ibid.*, fol. 68 rº. <<

[34] *Ibid.*, fol. 68 vº. <<

[35] Corrijo así el texto de Cortegana, que traduce *Britannos* por “Bretones”. <<

[36] *Ibid.*, fols. 70 vº-72 rº. Hay, bajo todas estas invectivas, alusiones a hechos precisos y recientes. Erasmo piensa en las guerras emprendidas por Julio II, en la intervención del Carde-

nal Schinner en la organización de la Liga Santa, en las banderas que el Papa había dado a los suizos. Un poco más adelante no teme nombrar al papa guerrero, consignando con amargura cómo su política belicosa tenía mayor éxito que la de su pacífico sucesor. Sobre la parcialidad de Erasmo, tan indulgente con la Francia instigadora del Concilio de Pisa, véanse las notas que Mme. É. Constantinescu Bagdat en su traducción francesa de la *Querela pacis*, págs. 186-192, y sobre su pensamiento político, la tesis de Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au seizième siècle*, Paris, 1936. <<

[37] *Querela*, traducción de Cortegana, fols. 74 rº-77 vº. <<

[38] *Ibid.* y fols. 80 rº-83 vº. <<

[39] *Ibid.*, fols. 78 rº-79 vº. <<

[40] Cf. *infra*, pág. 326. <<

[1] Sobre esta polémica, y sobre la génesis de las *Annotationes* de Zúñiga, véase Allen, t. IV, págs. 621-622, y Epp. 1128 y 1216. Véase también el prefacio de la *Apologia* con que replicó Erasmo. <<

[2] Citado por Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, *ed. cit.*, t. IV, pág. 57. <<

[3] Véase el prefacio de las *Annotationes*, del cual cita Allen (t. IV, Ep. 1128, nota 3) un fragmento. Véase también el análisis de Renaudet, *Érasme, sa pensée religieuse et son action... (1518-1521)*, Paris, 1926, pág. 83. <<

[4] Cf. P. Sainz Rodríguez, *Las polémicas sobre la cultura española*, Madrid, 1919. <<

[5] *Annotationes*, Alcalá, 1520, fols. f 3 rº ss. <<

[6] *Ibid.*, fol. i 4 vº. <<

[7] *Ibid.*, fol. e 3 vº. <<

[8] Cf. Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. IV, pág. 59, donde se revela una docena de estas minucias. <<

[9] *Apologia ad Jac. Stunicam*, en *Opera*, t. IX, cols. 304-305.

<<

[1] Allen, t. IV, Ep. 1129, nota 1. <<

[2] Véase en Allen, t. IV, pág. 623 (N.º 1, líneas 16-64), el relato que Vergara hizo de esta entrevista a Zúñiga. <<

[3] Allen, t. IV, Ep. 1128, líneas 2-6. <<

[4] Véase Renaudet, *Érasme*, *op. cit.*, págs. 74 ss. <<

[5] *Ibid.*, págs. 57-65, y, sobre la epístola a Paul Volz, págs. 44 ss. <<

[6] *Ibid.*, págs. 61, 71 y 68. <<

[7] *Ibid.*, págs. 79-81. <<

[8] *Ibid.*, pág. 81. Cf. págs. 66-68. <<

[9] *Ibid.*, págs. 86-90, 93-99. <<

[10] Por el *Registrum* de su biblioteca se ve que uno de sus primeros cuidados, al llegar a los Países Bajos, fue completar su colección erasmiana, tan pobre todavía. En un solo día (9 de julio de 1520) compra en Bruselas el Nuevo Testamento de 1519 (N.º 316), las *Colloquiorum formulae* (606), la *Apologia ad Jacobum Fabrum* (979), las traducciones erasmianas de diversos tratados de Plutarco y de Isócrates (976 y 1822), el catálogo de las obras de Erasmo publicado por Thierry Martens (1092) y, por último, manjar de espíritus libres y delicados, tres *Adagios* en edición de bolsillo: *Sileni Alcibiadis* (975), *Scarabaeus* (977) y *Bellum* (978). Varias semanas después (agosto de 1520) compra en Gante la traducción erasmiana de la gramática griega de Teodoro Gaza (866), los *Epigrammata Erasmi* (1040), la *Apología* en respuesta a Lee (1041), *Aliquot epistolae* (1042), la *Quere-la pacis* (1043), el *Suetonio* (1849). Compra al mismo tiempo las obras de Sinforiano Champier (1047, 1048, 1771), los tratados de Beda y de Fisher sobre la controversia de las Magdalenas que había suscitado Josse Clichtowe (1055 y 1098), las *Declamationes Syllanae* de Vives (1156), la *Utopía* de Tomás Moro

(1841), el *Appendix epistolarum* de Pirckheimer, Hutten y Listén contra Lee (1164) y el poema latino, dedicado a Gattinara, compuesto por Grapheus sobre el regreso de Carlos V a sus dominios flamencos (1160). Semejante lista de libros expresa bastante bien el enriquecimiento espiritual que pudo ser para los españoles de la Corte esta temporada que pasaron en los Países Bajos. <<

[11] Allen, t. IV, Ep. 1147, introd. Este volumen se conserva todavía en la Biblioteca Colombina de Sevilla. <<

[12] Sobre esta irradiación, véase P. Kalkoff, *Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden*, Halle, 1903-1904, t. I, págs. 56 ss., y t. II, págs. 27-31. <<

[13] Allen, t. I, pág. 389, y t. II, pág. 450. Vives habla con admiración del celo con que este anciano aprende griego (Allen, t. V, Ep. 1306, línea 68). <<

[14] Allen, t. IV, pág. 531. <<

[15] Allen, t. IV, pág. 450. <<

[16] Allen, t. I, pág. 413. <<

[17] Cornelius Grapheus o Scribonius. Cf. Allen, t. IV, pág. 225, nota. <<

[18] Allen, t. III, págs. 33-34. <<

[19] J. A. Goris, *Étude sur les colonies marchandes méridionales à Anvers*, Louvain, 1925, págs. 37-59. <<

[20] Allen, t. IV, pág. 349. Véase sobre todo H. de Vocht, *Litterae virorum eruditorum ad Franciscum Craneveldium*, Louvain, 1928, págs. 33 ss. <<

[21] Allen, t. IV, pág. 64, y H. de Vocht, *op. cit.*, págs. 91-99. <<

[22] Allen, t. I, pág. 432, y H. de Vocht, *op. cit.*, pág. 13. <<

[23] Sobre Vives, véase A. Bonilla, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, 2.^a ed., en 3 vols., Madrid, 1929, y H. de Vocht,

op. cit. (Cf. M. Bataillon, *Du nouveau sur J. L. Vivès*, en *B. H.*, t. XXXII, 1930, págs. 97-113). <<

[24] Allen, t. IV, Ep. 1108 (Vives a Erasmo, Brujas, 4 de junio de 1520), líneas 13-63, y Ep. 1107 (Erasmo a Moro, Lovaina, junio de 1520), líneas 6-11. Sobre los portugueses citados en la carta de Vives, cf. M. Bataillon, *Érasme et la Cour de Portugal*, Coimbra, 1927, págs. 11 ss. Tal vez el “Juan de Enzinas” de que aquí se habla sea en realidad Fernando de Enzinas, como supone Allen. También es posible que sea un hermano de Francisco de Enzinas, que se llamaba realmente Juan (cf. los apéndices de Usoz a la *Historia de la muerte de Juan Díaz*, Madrid, 1865, págs. 118 y 169). <<

[25] Allen, t. IV, págs. 296 y 321 nota. <<

[26] Según Mayáns, *Vivis vita*, págs. 62-63. El Valdés de que se habla aquí no es otro que el futuro Arzobispo de Sevilla, que se hará famoso, como Inquisidor General, por la represión del “luteranismo” español. <<

[1] Sobre Faber y el *Consilium*, cf. Allen, t. IV, pág. 357, y Renaudet, *Érasme...*, págs. 90-93. Recientemente ha publicado una edición crítica del *Consilium* Wallace K. Ferguson, en *Erasmii opuscula*, La Haya, 1933, págs. 338 ss. <<

[2] Allen, t. IV, Epp. 1149 y 1150, Lovaina, 3 y 4 de octubre de 1520. Sobre Gattinara, véase *Historia vite et gestorum per dominum Magnum Cancellarium*, autobiografía publicada con notas y gran número de documentos por Carlo Bornate, *Miscellanea di Storia Italiana*, 3.^a serie, t. XVII (XLVIII della raccolta), Torino, 1915, págs. 231 ss. <<

[3] Max Bruchet, *Marguerite d'Autriche, Duchesse de Savoie*, Lille, 1927, págs. 45-46. <<

[4] Sobre Alfonso de Valdés, véase Fermín Caballero, *Alonso y Juan de Valdés*, Madrid, 1875, y la introducción de José F. Montesinos a Alfonso de Valdés, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, Madrid, 1928. <<

[5] Valdés escribirá más tarde a Transilvano (carta del 12 de marzo de 1527): “Laudas in me rerum copiam et verborum ubertatem; quod certe minime agnosco; sed dum mihi haec tribuis, non me sed te ipsum laudare videris. Quidquid enim eruditionis mihi est, a te accepi. Si quid sum, vel in his possum, tibi semper et ascripsi et ascribo” (F. Caballero, *op. cit.*, pág. 323). Sobre Transilvano, véase Alphonse Roersch, *Maximilien Transsylvanus, humaniste et secrétaire de Charles-Quint* (Académie Royale de Belgique, *Bulletins de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, 5^e série, t. XIV, n.º 4. Sesión del 16 de abril de 1928, págs. 94-112), y *Nouvelles indications concernant Maximilien Transsylvanus* (*Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, t. VII, 1928, págs. 871-879). <<

[6] P. Martyris Anglerii, *Opus epistolarum*, Alcalá de Henares, 1530. Reimpr. en Amsterdam (Elzevir), 1670. Epp. 689 (Bruselas, 31 de agosto de 1520), 699 (Aquisgrán, 25 de octubre de

1520) y 723 (Worms, 13 de mayo de 1521). — Cartas reproducidas en F. Caballero, *op. cit.*, págs.292-306. <<

[7] Sobre la campaña erasmiana en Colonia, cf. Renaudet, *op. cit.*, págs.99 ss. Los *Acta Academiae Lovaniensis* han sido reimpresos recientemente por Ferguson, *Erasmi opuscula*. <<

[8] Cf. Renaudet, *op. cit.*, págs.110-111. Véanse las cartas de Aleandro en Balan, *Monumenta Reformationis Lutheranae*, Ratisbonae, 1884, págs.40 y 55. <<

[9] Véase Allen, t. IV, Ep.1195, introd. <<

[10] Véase Allen, t. II, pág.241, y IV, Ep.1114. <<

[11] Allen, t. IV, Ep.1195 (Lovaina, 25 de marzo de 1521). <<

[12] Allen, t. IV, Ep.1198 (Worms, 7 de abril de 1521). <<

[13] Cf. *infra*, t. II, pág.15, nota 6. <<

[14] Allen, t. IV, Ep.1199 (Amberes, 15 de abril de 1521). <<

[15] Allen, t. IV, Ep.1197 (Worms, 5 de abril de 1521). Carta publicada muy tardíamente por Erasmo, en 1536. Allen piensa que Erasmo se abstuvo de insertarla en sus recopilaciones porque hacía poca honra a la latinidad del Gran Canciller. <<

[16] Balan, *op. cit.*, pág.115. Carta de Aleandro (posterior al 4 de marzo): “Il cancellieri sempre ci dice que è impossibile metter fin a questa cosa senza un Concilio, et che fata obstant, et certi proverbii de constellatione che lui sole plus aequo haver alle mani”. <<

[17] 13 de abril de 1521. El documento está en Simancas (A.G.S., *Estado*, leg. 8, fols. 1 y 2). Baumgarten, *Geschichte Karls V*, Stuttgart, 1885, t. I, pág.472, lo analiza a base de la publicación de Bergenroth. <<

[18] Véase el *Catálogo* de su biblioteca (*op. cit.*), N.º 1173. <<

[19] *Relación de lo que pasó al Emperador en Bormes con Luthero en 1521*. Texto publicado por Wrede, *Reichstagsakten*, Gotha, 1896, t. II, pág.632, y por Morel-Fatio, *Le premier témoignage*

espagnol sur les interrogatoires de Luther à la diète de Worms en avril 1521, en *B. H.*, t. XVI (1914), págs. 35-45. Véase también Ludwig Pfandl, *Das spanische Lutherbild des 16. Jahrhunderts*, en *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, Band 50 (1930), págs. 464-497. <<

[20] Cf. *infra*, t. II, pág. 33. <<

[21] Balan, *op. cit.*, págs. 28-29. “El Duca di Alva in favore di Nostro Signore et della Chiesa si straccia li panni, con tanto fervore ne parla: Et in vero così fanno tutti li Spagnuoli, excetto li mercatanti sospetti marani, li quali in Antwers et alibi favoreggiano a Martino, perchè ha detto, che nè heretici nè altri se debbeno abbrusciar, et questo che io scrivo, ancor che è da ridere, tuttavolta è vero che li marani il defendano quantum posunt verbis tantum”. Carta escrita hacia el 14 de enero de 1521. *Ibid.*, pág. 225 (15 de mayo de 1521), a propósito de la carta del “Consejo de España” (cf. *supra*, pág. 128, nota 17): “In vero et in Spagna et qui in corte questa Nation se ha mostrata vere catholica; benchè qui non hanno authorità se non tedeschi et fiammenghi”. Es evidente que Gattinara, a pesar de sus orígenes italianos, es colocado por Aleandro entre los “flamencos”. <<

[22] Cf. *supra*, pág. 122. <<

[23] L. Pfandl, *art. cit.* y págs. 487 ss., donde este “Autopsie-Bericht” se califica de “knapp, klar, wahr”. El autor, no sin discutir los puntos de vista hipercríticos de Bernays sobre estas cartas, se inclina visiblemente a creerlas muy posteriores a los acontecimientos que relatan como muy recientes. Hasta llega a preguntarse si Valdés estaba en Worms con Gattinara o si se había quedado en Bruselas durante la Dieta. Estas cartas, en realidad, no tienen de epistolar más que las fórmulas del comienzo y del final. Pero aun suponiendo que Pedro Mártir haya retocado considerablemente una relación suministrada por Valdés, la conclu-

sión de ambas cartas —acerca de la necesidad de un concilio— refleja la opinión de las esferas oficiales. <<

[24] “Der antikuriale Erasmianer” (Pfandl, *art. cit.*, pág. 484).

<<

[25] Allen, t. V, Ep. 1324, líneas 62-85. Sobre la permanencia en Brujas, cf. t. IV, Ep. 1223, introd., y Renaudet, *op. cit.*, pág. 121. <<

[26] Sobre estas persecuciones, véase P. Kalkoff, *op. cit.*, t. II, págs. 56 ss., y t. I, págs. 42-46, sobre los “marranos” de Amberes. <<

[27] Allen, t. V, Ep. 1342, líneas 86-99, 105 ss., 276-286 y 589-590. <<

[28] Allen, t. X, Ep. 2792, líneas 17-24 (Erasmus a Nicolás Olaus, Friburgo, 19 de abril de 1533): “*Lege solus... Cur abirem praecipua causa fuit quod isthic quidam Caesari persuaserant, ut mihi negotium Lutheranum delegaretur; hujus consilii author erat Joannes Glapion. Sensi id mihi amico animo fieri; sed quoniam habebam suspectus, licet falsissimo, studebant me id muneris conjicere, ut aut carnificem agerem in eos quibus, ut putabant, benevolebam, aut me ipsum prodens haerem illorum retibus. Multorum me poenitet, illius abitus nunquam poenituit...*”. A la luz de esta confidencia, es interesante leer cierta carta a Pierre Barbier, capellán del Papa Adriano, escrita hacia el 14 de julio de 1522 y en la cual Erasmus parece excusarse de haber salido de los Países Bajos sin tener con Glapion la charla deseada por éste. (Allen, t. V, Ep. 1302, líneas 19-28). <<

[1] Véase la carta de Vergara a Zúñiga, Bruselas, 10 de octubre de 1521, publicada por Allen, t. IV, pág. 624, líneas 65-74. <<

[2] La *Apologia respondens ad ea quae Jacobus Lopis Stunica taxaverat in prima dumtaxat Novi Testamenti aeditione* (Lovaina, Martens, septiembre de 1521) se ha reimpresso muchas veces

junto con las otras apologías de Erasmo. Remitimos al tomo IX de Erasmi *Opera*, Leyde, 1706, cols. 283-356. <<

[3] *Ibid.*, cols. 327-328. <<

[4] *Ibid.*, col. 320. <<

[5] *Ibid.*, cols. 289-290 y 287: “... Per me manere lectionem ecclesiasticam incolumem, et illibatam. Haec tradi in cubiculis legenda, non in templis”. <<

[6] Tal será la conclusión de Richard Simon, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689, pág. 206. <<

[7] Erasmi *Opera*, t. IX, cols. 351-353. <<

[8] Carta ya citada. Allen, t. IV, págs. 624-625, líneas 80-114. <<

[9] Respuesta de Zúñiga a Vergara (Roma, 9 de enero de 1522). Allen, t. IV, págs. 625-626, líneas 1-22. <<

[10] Es decir, “vil, bajamente”. Cf. Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua*, Madrid, 1928, pág. 184. <<

[11] Allen, t. IV, págs. 626-627, líneas 28-72. <<

[12] Se refiere al libelo de los XV *Buntgenossen*. Cf. Allen, t. V, Ep. 1481. <<

[13] Allen, t. IV, págs. 627-628, líneas 100-126. <<

[14] Allen, t. V, Ep. 1260 (Roma, 15 de febrero de 1522), líneas 143 ss. <<

[15] “Ater et inamabilis”, dice Ziegler (*ibid.*, línea 153). Un poco adelante se hace eco de los rumores que aseguran que a Zúñiga, en España, se le tachó de ateísmo; “en cuanto a mí, dice, siempre lo he considerado como un hebionita”, es decir, hombre que no cree en la divinidad de Cristo (*ibid.*, líneas 211-213). Ya hemos dicho (*supra*, pág. 70) que a los españoles se les solía considerar en Italia como rebeldes al dogma de la Trinidad. <<

[16] Sobre Carranza, véase la noticia de Allen, t. V, pág. 53, nota. Estudió en París y vivió en Roma bajo el pontificado de Alejandro VI. Predicó el 22 de mayo de 1496 en San Pedro de Roma un sermón *De divino amore*. De vuelta en España, enseñó en Alcalá (fue miembro, desde 1513, del Colegio de San Ildefonso). Aquí tuvo a Sepúlveda por discípulo. En 1520 regresó a Roma en compañía de Alvaro de Albornoz, y visitó, de paso, el colegio de San Clemente en Bolonia. Publicó un tratado *De alterationis modo ac quidditate* (Roma, 1514). Después de su regreso a España, publica un discurso pronunciado ante León X con una defensa de la Inmaculada Concepción (Alcalá, Arnao Guillén de Brocar, 7 de septiembre de 1523). En 1527 interviene en la conferencia de Valladolid en favor de las obras de Erasmo. En 1528 es nombrado Inquisidor de Navarra (A. H. N., *Inquisición*, lib. 319, fol. 446 rº). En 1529 toma posesión del cargo de canónigo magistral de la catedral de Sevilla (Hazañas, *op. cit.*, pág. 367). Muere el 6 de julio de 1531 (*ibid.*, pág. 368). <<

[17] *Sanctii Carranzae a Miranda theologi opusculum in quasdam Erasmi Roterodami Annotationes*, Roma, 1.º de marzo de 1522. Véase la epístola dedicatoria a Vergara: “Irritavit enim hominem imperitum et philomathem non reprehensorem, sed sedulum admonitorem quo sincerius ac maturius in illis locis explicaret sententiam ut maledicorum obstrueret ora. Quod ad me attinet, ego veneror Erasmus, amplector hominem utpote omni ex parte literatum, atque hoc maxime nomine illum magnifico quod a te aequo censore et optimo utpote philosopho et theologo non vulgari ac utriusque linguae peritissimo laudetur et in coelum longo eulogio feratur”. <<

[18] Allen, t. V, Ep. 1277 (Bruselas, 24 de abril de 1522), líneas 22 ss. <<

[19] Esta vez Erasmo añade el texto de las críticas de Carranza a la *Apología* con que le replica. Ésta apareció junto con la *Epis-*

tola de esu carnum (Basilea, 6 de agosto de 1522). Se reproduce en el tomo IX de sus *Opera*. <<

[20] *Erasmi Roterodami blasphemiae et impietates*, Roma, 1522. El opúsculo llegó a Alemania a fines de mayo (Allen, t. V, Ep. 1289, línea 7; cf. Ep. 1290, línea 1, y Ep. 1291, línea 23). <<

[21] *Blasphemiae*, fol. A 2 (fin del prefacio al lector). <<

[22] Carta de Roma, 4 de mayo de 1522 (Allen, t. IV, pág. 630). <<

[23] Lucien Febvre, *Un destin: Martin Luther*, Paris, 1928, pág. 138. <<

[24] Cf. *supra*, pág. 89, nota 11. <<

[25] *Libellus trium illorum voluminum praecursor, quibus Erasmus impietates ac blasphemias redarguit*, Roma, 1522. <<

[26] *Apologia adversus libellum Stunicae cui titulum fecit Blasphemiae et impietates Erasmi*. Aparecido junto con el *De esu carnum*, Basilea, 6 de agosto de 1522. Véase el tomo IX de Erasmi *Opera*. <<

[27] Cf. *supra*, pág. 142, nota 15. <<

[28] Carta a Vergara, Roma, 26 de marzo de 1522: "... nae isti ignorant, ut ego video, Hispanam generositatem, neque nos ea gente ortos arbitrantur quibus vita facilius potest extorqueri quam gloria. Erasmus ego eruditum esse non ambigo; ac ni talem credidissem, non tam exiguos ego animos gero ut illum mihi in tanta litteratorum turba antagonistam delegissem. Hoc illi honori esse potest vel maximo, hoc litteraturae non exiguum indicium, quod dignus est a nobis iudicatus quo de re litteraria in certamen veniremus". (Allen, t. IV, pág. 628, N.º 3, líneas 14-21). <<

[29] Roma, 1522. Allen (t. IV, pág. 622) pone fecha 1523. <<

[30] *Apologia ad Stunicae conclusiones*, 1.º de marzo de 1524. Impresa junto con la *Exomologesis*, Basilea, 1524. Reproducida con las demás apologías en *Opera*, t. IX. Las líneas citadas se encuentran en Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, *ed. cit.*, t. IV, pág. 69, nota. <<

[31] *Assertio ecclesiasticae translationis Novi Testamenti a soloeismis quos illi Erasmus Roterodamus impegerat*. Todos estos opúsculos son rarísimos. Fuera del ejemplar de la Biblioteca Angélica de Roma que utilizó Menéndez y Pelayo, existe en la Biblioteca Nacional de Viena un pequeño volumen que contiene la *Assertio* y las *Conclusiones* (según notas manuscritas de Wilkens que me ha comunicado el malogrado pastor E. Stern, de Estrasburgo). <<

[32] *Loca quae ex Stunicae Annotationibus, illius suppresso nomine, in tertia editione Novi Testamenti Erasmus emendavit*, Roma, 1523 (según Menéndez y Pelayo, *op. cit.*, t. IV, pág. 70. Allen, t. IV, pág. 622, pone 1524). <<

[33] “Unius diei operam huic negotio dedi” (Allen, t. V, Ep. 1428, línea 11). La comparación de la hidra y el cangrejo está en una carta de Erasmo a Campeggio del 19 de enero de 1524 (Ep. 1410, líneas 2-4). <<

[34] Publicado en último lugar en *Concilium Tridentinum*, t. XII, *Tractatum pars prior* y Friburgi Briss. (Societas Goerresiana), 1930, págs. 52-58. El editor fecha este documento en 1530. <<

[35] “... Nec miremur si homo natura acer ac vehemens haudquaquam in scriptis aut etiam in colloquiis temperare sibi poterat, quando vitiis nemo sine nascitur, et hoc excepto in reliquis fere omnibus vitae morumque honestate atque innocentia commendatur: nec absimilis fuit exitus uti ex iis qui adfuerunt nobis contigit audire”. Carta del Cardenal Íñigo López de Mendoza a Erasmo, Roma, 28 de agosto de 1532 (Allen, t. X,

Ep. 2705, líneas 24-29). Sobre estas últimas anotaciones de Zúñiga, véase también la correspondencia de Sepúlveda con Erasmo: Sepulveda *Opera*, Madrid, 1780, t. III (2.^a parte), págs. 77-93, y Allen, t. X, Epp. 2873, 2905, 2938, y t. XI, Ep. 2951. <<

[1] Allen, t. V, Ep. 1255 (13 de enero de 1522), líneas 25-74. <<

[2] *Ibid.*, líneas 85-106. <<

[3] *Ibid.*, introd. <<

[4] Allen, t. V, Ep. 1256 (Lovaina, 19 de enero de 1522), líneas 10-22. <<

[5] Kalkoff, *Die Anfänge der Gagenreformation, op. cit.*, t. II, págs. 63-64, y la nota de la pág. 101. Cf. Fredericq, *Corpus*, Gand, 1900, t. IV, págs. 94, 105, 165. <<

[6] Allen, t. V, Ep. 1256, líneas 30-46 y 60-69. <<

[7] Reimpresión de febrero de 1522. Cf. Allen, t. V, Ep. 1256, línea 69, nota. <<

[8] *Ibid.*, Ep. 1269 (Halewyn a Erasmo, Bruselas, 31 de marzo de 1522). <<

[9] *Ibid.*, Ep. 1270. Esta carta se reimprimió no sólo en la edición de Basilea de 1523, sino también en la de Alcalá de 1525 (cf. *infra*, pág. 192). <<

[10] Allen, t. V, Ep. 1279, líneas 5-12. <<

[11] *Ibid.*, Ep. 1273, introd. (pág. 43). <<

[12] Kalkoff, *op. cit.*, t. II, págs. 70 ss. Grapheus tuvo que retractarse solemnemente en la Plaza del Mercado de Bruselas el día 28 de abril de 1522. Erasmo seguía ciertamente con angustia su asunto y el de Nicolás Hertogenbosch. Véanse los términos en que habla de ellos algunos meses después de su condena (Allen, t. V, Ep. 1299, líneas 89-95, a Josse Laurens, 14 de julio

de 1522; y Ep. 1302, líneas 83-87, a Pierre Barbier, hacia la misma fecha). <<

[13] Allen, t. V, Ep. 1281, líneas 2-16, Vives a Erasmo, Brujas, 20 de mayo de 1522, contando la entrega de la carta de Erasmo a Gattinara: "... Quaesivit ex me an quid aliud ad se scripsisses. Negavi aliud me ad eum habere. *Atqui*, inquit, *hae literae aliquid videntur aliud significare*. Respondi me id nescire. *Loquitur hic*, inquit, *de via quadam, nec explicat quae sit*". Allen, a propósito de *via quadam*, remite a otra carta contemporánea de esta epístola a Gattinara, hoy perdida (Ep. 1267, línea 17, a Estanislao Turzo, 21 de marzo: "Equidem videre mihi videor quibus modis absque tumultu consuli possit religioni Christianae"). <<

[14] Allen, t. V, Ep. 1273, introd. <<

[15] *Ibid.*, Ep. 1268, líneas 69-70 (a Pirckheimer, 30 de marzo de 1522). <<

[16] *Ibid.*, Ep. 1269, líneas 14-15. <<

[17] *Ibid.*, Ep. 1273, líneas 13-30 y 35-43. <<

[18] Véase la noticia de Allen, t. V, Ep. 1274, introd. Luis Núñez Coronel, natural de Segovia, que tendrá un gran papel en el movimiento erasmiano de España, había comenzado siendo una lumbrera de la teología escolástica. Estudió en París a comienzos del siglo en compañía de su hermano Antonio. Ambos fueron en Montaigu discípulos de John Mair. Luis entró en la Sorbona en 1504 y recibió aquí el grado de doctor en 1514. En París publicó un *Tractatus syllogismorum* (1508) y un volumen de *Physice perscrutationes* (1511). Carlos V llamó a los hermanos Coronel a su corte cuando regresó a Flandes en 1520, y allí alcanzaron ambos gran reputación como confesores y predicadores. Ya hemos visto (cf. *supra*, pág. 158) que Hulst empleaba al Doctor Luis Coronel en la Inquisición de Bruselas. <<

[19] Allen, t. V, Ep. 1285 (Constanza, 26 de mayo de 1522), líneas 45-46: "... metu M. N. quorumvis, etiam Hispanorum,

Judeorum et Coronellorum”. <<

[20] *Ibid.*, Ep. 1274, líneas 19-24. <<

[21] *Ibid.*, Ep. 1275, líneas 19-22, 40-42, 68-70, 77-84. <<

[22] *Ibid.*, Ep. 1281 (Vives a Erasmo, Brujas, 20 de mayo de 1522), líneas 23-27. <<

[23] *Ibid.*, Ep. 1275, líneas 49-53 y 67-72. <<

[24] *Ibid.*, Ep. 1287 (hacia el 27 de mayo de 1522), líneas 22-25: “Epistolas quibus D.V. declarat nec esse nec unquam fuisse Lutheranium, magnopere videre desidero. Petam a D. Glapione ubi in curiam venero. Omnes hic magnates D.V. multum favere videntur. Non parum profuerit quod D.V. omnibus scripserit”. <<

[25] *Ibid.*, Ep. 1281 (Vives a Erasmo, Brujas, 20 de mayo de 1522), líneas 41-54 y 56-68. Sobre las disposiciones del Señor de Praet, véase sobre todo una carta de Bacchusius a Erasmo, escrita igualmente en Brujas el 27 de mayo (Ep. 1286, líneas 37-38). <<

[1] Esta época de la vida y de la labor de Erasmo ha sido analizada profundamente por A. Renaudet, *Études érasmiennees (1521-1529)*, Paris, 1939. <<

[2] El *Catalogus ommium Erasmi lucubrationum*, redactado a petición de Botzheim, se publicó en Basilea en abril de 1523, y la segunda edición, considerablemente aumentada, en septiembre de 1524. Allen, t. I, págs. 1-46, reproduce este texto capital. Respecto a la carta a Laurin, ya citada, cf. Allen, t. V, Ep. 1342 (1.º de febrero de 1523). <<

[3] Cf. *infra*, pág. 180, nota 33, y págs. 192-193. <<

[4] Cf. *supra*, pág. 162. <<

[5] Allen, t. V, Ep. 1400, líneas 335-344. <<

[6] *Ibid.*, Ep. 1304 (1.º de agosto de 1522), líneas 392-394.

<<

[7] *Ibid.*, Ep. 1334 (epístola dedicatoria a Jean Carondelet, arzobispo de Palermo, 5 de enero de 1523), líneas 111 ss., en particular líneas 142-145: “Veteres autem parcissime de rebus divinis philosophabantur; neque quicquam audebant de his pronuntiare, quod non esset aperte proditum his litteris quarum autoritas nobis est sacrosancta”. El fragmento arriba traducido corresponde a las líneas 217-219 y 229-234. <<

[8] Allen, t. V, pág. 46, nota. <<

[9] *Ibid.*, Ep. 1353 (Basilea, 23 de marzo de 1523). Larga carta publicada mucho tiempo después de la muerte de Erasmo, en 1574. Véanse en particular las líneas 45-72, 123-127 y 146-148. <<

[10] La *Exomologesis* lleva fecha 24 de febrero de 1524. Véase el tomo V de Erasmi *Opera*, ed. cit., cols. 153 C-160 B, y 167 E-F. <<

[11] Sobre la *Precatio dominica in septem portiones distributa*, aparecida en 1523, cf. Allen, t. V, Ep. 1393, introd. <<

[12] El *Modus orandi Deum* se publicó en otoño de 1524 (Allen, t. V, Ep. 1502). <<

[13] Sobre los enriquecimientos de los *Coloquios* y sus relaciones con la actualidad, cf. *Bibliotheca Erasmi: Colloquia*, 3 vols., Gand, 1903-1906, y Preserved Smith, *A key to the Colloquies of Erasmus*, Harvard University Press, 1927. <<

[14] Es difícil traducir el juego de palabras: “Fiat bonis avibus. —Imo malis piscibus fiet”. <<

[1] Cf. Érasme de Rotterdam, *Essai sur le libre arbitre*, traduit pour la première fois en français et présenté par Pierre Mesnard. Paris-Alger, 1945. <<

[2] Cf. *supra*, pág. 166. <<

[3] Allen, t. V, Ep. 1311 (Carta a John Fisher, Basilea, 1.º de septiembre de 1522), líneas 13-21: “Extrema fabulae pars nunc Romae agitur. Predicatores instigant Stunicam quendam Hispa-

num, ad insaniam usque gloriosum et impudentem. Res pendet ab hujus Pontificis animo. Is qualis olim fuerit novi, qualis futurus sit in magistratu tanto nescio. Illud unum scio, totus est scholasticus nec admodum aequus bonis litteris. Quam amico animo quamque constanti et scio et memini”. <<

[4] *Ibid.*, Ep. 1324 (Roma, 1.º de diciembre de 1522). En particular las líneas 65-67 y 110-115. <<

[5] *Ibid.*, Ep. 1352 (Basilea, 22 de marzo de 1523), líneas 125-129 y 153-154. <<

[6] *Ibid.*, Ep. 1358 (Basilea, 17 de abril de 1523), líneas 10-12. <<

[7] *Ibid.*, Ep. 1352. Erasmo exponía sin duda su opinión al final de esta carta, que parece haberse mutilado intencionalmente para su publicación. Véanse las últimas líneas: “Dicet tua sanctitas: *Qui sunt isti fontes, aut quae sunt ista mutanda?* Ad harum rerum expansionem censeo evocandos e singulis regionibus viros incorruptos, graves, mansuetos, gratiosos, sedatos affectibus, quorum sententia...”. <<

[8] *Ibid.*, Ep. 1352, líneas 130-141. <<

[9] *Ibid.*, Ep. 1384 (Erasmo a Zwinglio, Basilea, 31 de agosto de 1523), líneas 25-26: “Scripsi illi privatim prolixam epistolam liberrime. Nihil respondet: vereor ne sit offensus”. Cf. carta a Melanchthon del 6 de septiembre de 1524 (Ep. 1496, líneas 55-58) y carta a Pflug del 20 de agosto de 1531 (t. IX, Ep. 2522, línea 140). <<

[10] Allen, t. V, Ep. 1411 (Basilea, 19 de enero de 1524): “De hoc Pontifice mihi mirifice praesagit animus, et adrepam istuc si potero, vel semivivus” (líneas 29-30). <<

[11] *Ibid.*, Ep. 1422 (a Campeggio, Basilea, 21 de febrero de 1524), líneas 39-41: “Mihi nulla est apud Germanos autoritas. Gratosus aliquando fui, verum ea gratia tota periit postquam coepi *adversari Evangelio*: sic enim loquuntur isti”. <<

[12] *Ibid.*, Ep. 1342 (a Laurin, Basilea, 1.º de febrero de 1523), líneas 752-754. <<

[13] *Ibid.*, Ep. 1342, líneas 603-605. <<

[14] *Ibid.*, Ep. 1496 (a Melanchthon, Basilea, 6 de septiembre de 1524), líneas 62-65. <<

[15] *Ibid.*, Ep. 1342, líneas 926 ss. <<

[16] *Ibid.*, Ep. 1342, líneas 941-975. <<

[17] La anuncia desde septiembre de 1523 a Enrique VIII y al Papa (Epp. 1385 y 1386). Cf. Epp. 1408, líneas 21-23; 1411, líneas 23-24; 1415, líneas 54-55, y 1416, línea 24. <<

[18] Erasmo había anunciado estos *Diálogos* en su *Catalogus lucubrationum* de enero de 1523 (Allen, t. I, pág. 34, líneas 22-29). A fines de 1524, Paul Volz, felicitando a Erasmo por el *De libero arbitrio*, exclamaba: “O si tuus propediem prodeat cum Eubulo Thrasymachus!”. Erasmo le contestó: “Thrasymachus et Eubulus non audent proferre caput, utrinque lapidandi si vel prospexerint”. (Allen, t. V, Ep. 1525, línea 20, y Ep. 1529, línea 25). <<

[19] *Ibid.*, Ep. 1419 (a Luis Ber): “Amice incomparabilis, mitto ad te primam manum nugamenti *De libero arbitrio*. Hic perdi di dies quinque, non sine magno tedio. Sciebam me non versari in mea harena”. Cf. Ep. 1430, a Enrique VIII, líneas 12-18. (En esta carta es donde Erasmo se pregunta si hallará impresor en Alemania para un libro contra Lutero). <<

[20] *Ibid.*, Ep. 1415, líneas 54-61. <<

[21] *Ibid.*, Epp. 1443 y 1445 (8 de mayo de 1524). Véase la introducción de Allen a la Ep. 1443. <<

[22] *Ibid.*, Ep. 1481 (Erasmo a Giberti, Basilea, 2 de septiembre de 1524), líneas 13 ss., en particular 20-21: “Non me fugit quantum tempestatum excitarim in caput meum”. Y Ep. 1500 (Melanchthon a Erasmo, Wittenberg, 30 de septiembre de 1524), línea 42: “Quod ad διατριβὴν *De libero arbitrio* atti-

net, aequissimis animis hic accepta est”. (Cf. Ep. 1496, introd., donde Allen cita otro texto de Melanchthon: “Videtur [Erasmus] non contumeliose admodum nos tractasse...”). <<

[23] Véase en particular André Meyer, *Étude critique sur les relations d'Érasme et de Luther*, Paris, 1909, págs. 99 ss., y la introducción de Pierre Mesnard a su versión francesa, que recalca la coincidencia de Erasmo con Santo Tomás en esta materia del libro albedrío (cf. *infra*, pág. 219, nota 52). <<

[24] Allen, t. V, Ep. 1342 (a Laurin, Basilea, 1.º de febrero de 1523), líneas 995-1000. Erasmo agrega un poco adelante (línea 1010): “Praetexunt energiam Spiritus. Saltent igitur bonis avibus inter prophetas, quos afflavit Spiritus Domini. Me nondum corripuit iste Spiritus: ubi corripuerit, fortasse dicar et ipse Saul inter prophetas”. <<

[25] *Ibid.*, Ep. 1496 (Erasmo a Melanchthon, Basilea, 6 de septiembre de 1524), línea 168. <<

[26] *Ibid.*, Ep. 1528 (Erasmo a Caesarius, Basilea, 16 de diciembre de 1524), línea 11: “Ego peperí ovum, Lutherus exclusit. Mirum vero dictum Minoritarum istorum, magnaue et bona pulte dignum...”. <<

[27] *Ibid.*, Ep. 1466 (Erasmo a Willibald Pirckheimer, Basilea, 21 de julio de 1524), líneas 35-45 y 13-16. <<

[28] *Ibid.*, Ep. 1496, introd., líneas 37-41 (“Video dogmatum aciem pulchre instructam adversus tyrannidem Pharisaicam”) y 67 ss.; Ep. 1500, líneas 1-2, 18-20 y 42-43. <<

[29] *Ibid.*, Ep. 1496, líneas 183-185. (Véase la carta a Haio Hermann del 31 de agosto de 1524, Ep. 1497, líneas 19 ss.). Cf. H. Busson, *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, París, 1922, sobre “l'inquiétant contenu dogmatique du cicéronianisme d'un Dolelet et de bien d'autres”. (La fórmula es de L. Febvre, *L'érasmisme*

en Espagne, en la *Revue de Synthèse Historique*, t. XLIV, París, 1927, pág. 154). <<

[30] Balan, *op. cit.*, pág. 562 (Hezius a Giberti, 27 de octubre de 1523): “Animamus hominem ad scribendum contra Lutherum, et jam audio eum contra Oecolampadium de Eucharistia scribere, sed timeo quod longe melius esset eum dehortari ne quicquam ultra scriberet, nisi forte omnia sacra et syncera esse credimus quae vel de confessione, vel de libero arbitrio, vel de esu carnum et potestate seu vi humanarum constitutionum et similibus scripsisse cernitur”. Véase en el mismo volumen, pág. 552, el largo informe de Hezius a Blossius (Lieja, 26 de octubre de 1526). (Véase en particular la pág. 554 sobre la destitución de Hulst). <<

[31] Véanse las “parábolas” finales del *De libero arbitrio* (Erasmí *Opera*, t. IX, col. 1244), sobre todo el texto que citamos en el capítulo siguiente (pág. 219, nota 52). Es, en resumidas cuentas, el desarrollo de la fórmula ya propuesta por Erasmo en su *Paráfrasis de la Epístola a los Romanos*: Nadie se salva sino por la gracia, nadie se condena sino por su culpa. <<

[32] Margaret Mann, *Érasme et les débuts de la Réforme française (1517-1536)*, París, 1934, págs. 113 ss. <<

[33] Allen, t. V, Ep. 1255 (*Mateo*, a Carlos V, 13 de enero de 1522); Ep. 1333 (*Juan*, a Fernando, 5 de enero de 1523); Ep. 1381 (*Lucas*, a Enrique VIII, 23 de agosto de 1523); Ep. 1400 (*Marcos*, a Francisco I, 1.º de diciembre de 1523); Ep. 1414 (*Hechos*, a Clemente VII, 31 de enero de 1524). <<

[34] *Ibid.*, Ep. 1314 (Basilea, septiembre de 1522): “Habeo summam gratiam pro tuo tueque civitatis in me affectu. Ego mundi civis esse cupio, communis omnium vel peregrinus magis”. <<

[35] *Ibid.*, Ep. 1415 (Basilea, hacia el 8 de febrero de 1524), líneas 61-73: “... Et ego illorum dolore magis dolerem quam

meo”. <<

[1] Allen, t. V, Ep. 1488 (a W. Warham, 4 de septiembre de 1524), líneas 22-23. <<

[2] *Ibid.*, Ep. 1432 (a Gérard de la Roche, Basilea, 26 de marzo de 1524), línea 2. <<

[3] *Ibid.*, Ep. 1380 (Valladolid, 22 de agosto de 1523). <<

[4] *Ibid.*, Ep. 1431 (a Morillon, Basilea, 25 de marzo de 1524), líneas 8-12: “Domino de la Roche, veteri amico meo ac patrono, nunc scribo. D. Cancellario Mercurino et Joanni Almano pridem scripsimus, Illustrissima D. Margareta scriptis ad me literis promittit pensionem si redeam...”; líneas 29-35: “Salutabis mihi amicos Hispanienses, R.D. Archiepiscopum Toletanum, Doctorem Coronell, D. Guilhelmo le Moyne. Miror te non meminisse Guilhelmi Vergaire. Gaudeo istam nationem mihi favere. Ad quam utinam me contulissem, quum me conferrem in Germaniam! in qua tales reperi pestes ut, si praecissem, citius abiturus fuero ad Turcas quam huc. Sed haec fati imputanda”. — Erasmo, como se ve, se asombra de que Morillon no le haya hablado de Vergara (a quien nombra Guillermo por error). Esto se debe, sin duda, a que Vergara permaneció apartado de la Corte durante el fin del año 1523 (cf. *infra*, pág. 188). — Ep. 1432 (a Gérard de la Roche, Basilea, 26 de marzo), líneas 11 ss.: “Quantus sim osor belli, quam pacis amans, declarant quum omnes libri mei, tum Pacis undique profligatae Querimonia, quae jam, ut audio, Hispanice loqui didicit”. <<

[5] *Ibid.*, Ep. 1455 (Vives a Erasmo, Brujas, 16 de junio de 1524), líneas 21-26: “Nihil audivi multis diebus gratius quam opera tua nostris quoque Hispanis esse cordi. Spero fore ut illis et similibus assuefacti mansuescant, exuantque barbaricas aliquot de vita opiniones, quibus acuta quidem ingenia, sed igno-

ratione humanitatis, sunt imbuta: quas alii aliis velut per manus tradunt”. <<

[6] Merriman, *The rise of the Spanish Empire*, t. III (*The Emperor*), New York, 1925, pág. 134. <<

[7] Valladolid, 6 de septiembre de 1522: “Mirum quam est apud Hispanos omnes in admiratione, doctos, indoctos, sacros, profanos”. Bonilla, *Clarorum Hispaniensium epistolae ineditae*, Paris, 1901 (separata de la *R. H.* t. VIII), pág. 76. <<

[8] *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, publicadas por la Real Academia de la Historia, Madrid, 1882, t. IV, págs. 167 ss. (artículos 10-15); cf, págs. 322 y 324. <<

[9] Esperabé, *Historia de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, 1917, t. II, págs. 379-380. Cf. *supra*, pág. 21, e *infra*, pág. 396. — La B.C. posee un ejemplar incompleto de un *Tractatus de immortalitate animae* (Salamanca, 1518), escrito por Juan de Oria y dedicado por él a Don Alonso de Fonseca, arzobispo de Compostela y futuro arzobispo de Toledo (*Catálogo de la Biblioteca Colombina*, t. V, pág. 246). <<

[10] M. Bataillon, *Sur Florián Docampo*, en *B. H.*, t. XXV (1923), págs. 39-45, y *Anales complutenses* (Ms. 7899 de la B.N.M. La parte que narra la rebelión de la Universidad de Alcalá, y en particular el papel desempeñado por el Comendador griego, no tiene numeradas sus páginas). <<

[11] A. H. N., *Universidad de Alcalá*, lib. 3 f, fol. 112 rº: deliberación del 5 de julio de 1522. Nebrija ha muerto el día 2. El Colegio decide darle por sepultura “la capilla de la Rexa que está junto al altar de Sant Francisco, que se llama la capilla de Santiago, la qual es luego después de la rexa de la capilla principal del enterramiento del R^{mo} Cardenal que es en gloria”. Se decide erigir a Nebrija un suntuoso sepulcro y no enterrar ya a nadie en la capilla. Si la Universidad se traslada a algún otro lugar, se llevará consigo los restos del gran humanista. <<

[12] *Ibid.*, fol. 114 rº, 14 de julio de 1522: poder al rector y consiliarios para asignar salario al Comendador Hernán Núñez y al Maestro Hernando de Herrera. En el verso, se precisa que estos dos maestros residen en Salamanca y que se trata de hacerlos regresar a Alcalá. — Desde Salamanca escribe el Comendador griego a Vergara, el 20 de marzo de 1523 (Bonilla, *Clarorum Hispaniensium epistolae ineditae*, op. cit., págs. 44-49). <<

[13] *Ibid.*, págs. 73-74 (carta de Vergara a Vives, Valladolid, 6 de septiembre de 1522) y 86-87 (mensaje de la Universidad a Vives). Sobre las disposiciones de Vives, véase M. Bataillon, *Du nouveau sur J. L. Vives*, art. cit., págs. 100-102. <<

[14] El 10 de junio de 1523 toma posesión de la clase de retórica y poesía, sin que se le otorgue la cátedra magistral (A.H.N., *Universidad de Alcalá*, lib. 3 f, fol 195). No se sabe gran cosa de él, fuera del homenaje que le rinde su discípulo Álgvar Gómez (*Ms. cit.*). Nos dice que su elocuencia era (según la fórmula de Luis de la Cadena) un río de leche. Habla con admiración de su carácter, de sus virtudes, de su talento de educador: “Alebat domi ingenuos adolescentes, eosque mirifice instituebat. Multa ego eum dicentem audivi, quae non secus atque priscorum sapientium apophthegmata apud me recondebam”. Este hombre feo, de rostro socrático, dormía en el duro suelo. Álgvar Gómez lo muestra, durante un paseo por las riberas del Henares, tirándose en la yerba para recobrar sus fuerzas, y evocando el mito de Anteo. Había escrito diálogos y tratados, en particular sobre lo económico, de los cuales no queda nada. El único testimonio impreso de su actividad es un glosario latino-español de los diálogos de Vives (cf. *infra*, t. II, pág. 250, nota 4;). <<

[15] Francisco de Vergara aparece en los registros de cuentas a partir del año 1521-1522 (A.H.N., *Universidad de Alcalá*, lib. 815 f, fol. 13. En enero de 1522 se le paga su salario desde el 20 de julio hasta la fiesta de San Lucas del año anterior). <<

[16] *Erudita in Daviticos Psalmos expositio*, Alcalá, 1523. Ejemplar en el British Museum. Cf. Catalina García, *op. cit.*, que menciona un ejemplar incompleto en la biblioteca de la parroquia de Villanueva de Alcorón (provincia de Guadalajara). Este comentario se reimprimió a fines del siglo: *Commentaria in Psalmos Davidicos prisci cujusdam auctoris incogniti in duos divisa tomos*, Lyon, 1580-1581, 2 vols., en folio. Ejemplar en la Biblioteca Provincial de Segovia. En las cuentas de la Universidad de Alcalá (A. H. N., *Universidades*, lib. 814 f, fol. 163 rº) se encuentra, con fecha 19 de junio de 1526, un pago de tres ducados al mayordomo de la imprenta por dos libros entregados a la biblioteca: “el uno es una glosa sobre el Salterio que en esta universidad se enprimió”. <<

[17] C. Valerii Flacci ... *Argonautica per Laurentium Balbum Liliensem recognita et accuratissime castigata*, Alcalá (Miguel de Eguía), 20 de noviembre de 1524. En la epístola a Pedro de Lerma, Lorenzo Balbo, después de hacer un hermoso elogio de su maestro Hernán Núñez, enumera los grandes hombres que han tenido que sufrir los ataques de la crítica, y cierra la lista con Erasmo (“omnibus disciplinis admirandus”), “cui velut Hydrae capita, detractores subinde pullulant”. Los versos latinos de “Constantinus Fontius” están antes del colofón. <<

[18] El único ejemplar conocido (que perteneció a Ingram Bywater) se encuentra en la Bodleiana de Oxford. Terminado de imprimir en junio de 1524, este pequeño volumen contiene los textos griegos siguientes, sin nota alguna: Luciano, *Icaromenipo* y *Diálogo de Neptuno y Mercurio*; Jenofonte, *Hierón*; Isócrates, *Discurso parenético a Demónico*; Demóstenes, *Tres Oliníacas*; Libanio, *Declamación de Menelao*; Gregorio de Nisa, *Disertación sobre la teología*; al último unos *Epigramas* sobre la vida humana. Se encontrará la descripción minuciosa en Legrand, *Bibliographie hispano-grecque*, t. I, n.º 48. — Francisco de Vergara dice en su epístola dedicatoria a la Universidad que publica

este libro para remediar una necesidad urgente “dum compositis christianorum principum rebus, lautiores epulas alicunde ad nos convehi liberum sit. Sumus enim in eo orbe, ubi omnes artes tam mechanice quam etiam (quod maximopere dolendum est) liberales, gentis inertia atque avaritia in tantum frigent, ut (omissa interim reliquorum artificum rusticitate), vix typographus aliquis inveniatur qui non dico grecum sed latinum codicem, etiam ex iis qui probe venales futuri essent, sua pecunia formis velit propagare”. <<

[19] En un inventario de libros prohibidos que se conservaban hacia 1635 “en las cámaras del secreto de la Inquisición de Valencia”, observamos este título: “Franciscus Vergara Epístolas en griego Alcalá 1524 8.º” (A.H.N., *Inquisición*, leg. 4517 (1), fol. 110 vº). <<

[20] Vergara a Zúñiga, Valladolid, 7 de mayo de 1523 (Allen, t. IV, pág. 631, líneas 17-27. Carta publicada anteriormente por Bonilla, *Clarorum Hispaniensium epistolae*, pág. 19). <<

[21] A.H.N., *Universidad de Alcalá*, lib. 3 f, fol. 159, poder al Doctor Vergara y al Maestro Monforte, 13 de febrero de 1523. <<

[22] Carta de Vergara a Florián Docampo, Burgos, 1.º de julio de 1524 (Bonilla, *op. cit.*, pág. 59). <<

[23] Según Foronda y Aguilera, *Estancias y viajes del Emperador Carlos V* [Madrid, 1914], reside en Madrid y en El Pardo del 13 de noviembre de 1524 al 4 de abril de 1525. Después permanece en Toledo o en sus alrededores hasta febrero de 1526. <<

[24] Cf. M. Bataillon, *Érasme et la cour de Portugal*, Coimbra, 1927 (separata del *Arquivo de História e Bibliographia*, vol. II, pág. 263), pág. 6. <<

[25] Allen, t. VI, Ep. 1541 (Schets a Erasmo, Amberes, 30 de enero de 1525), líneas 40-45: “Ceterum hoc adhuc non valeo preterire, quod ex Hispania plerique designavere amici. Eorum

unus est Franciscus de Vaylle, ultra fratrem michi carus. Scribunt singuli quis rumor, que gloria fame illic de te spargatur, certo non exigue nec quidem immerito. Nam sic fere omnes illius nationis homines, magnates, docti ac illustres te glorificantur, ut si contingeret te adyre oras suas, ad medium iter recepturi te forent occursuri. Nil doctrine, nil scripturarum apud hos jam legitur nec habetur in precio preter libros tuos. Ayunt eorum lectionibus in Dei spiritum vere illuminari conscientiasque suas consolari, te unicum in orbe hominem appellant qui solus plusquam antea quisquam discretissimis scriptis doctrinam divinam in consolationem et requiem piarum mentium novisti refundere, nichil exclamantes nec sperantes quin te, priusquam moriaris, Davitica carmina explanaturum. Sic nam testatur michi Franciscus de Vaylle, vir non male doctus teque non mediocre amans, ac alii pleryque amici”. <<

[26] Cf. Margaret Mann, *op. cit.*, en particular las págs. 104 ss., 88, 113 ss. <<

[27] El pasaje más importante de este prefacio lo publicó Bonilla, *Erasmo en España, R. H.*, t. XVII (1907), pág. 515. Cf. *Bibliografía*, <<

[28] El volumen tiene fecha 1525 y debe de ser contemporáneo del precedente (cf. *Bibliografía*, núm. 385). El prefacio empieza: “Diogenem aiunt, propugnantibus urbem civibus et pro se quisque, ut fit, satagentibus, ne in communi tumultu solus cessare videretur, dolium suum coepisse sursum deorsum magno nisu volutare”. Citemos el pasaje más importante: “Nunc quum nescio quo Hispaniae nostrae fato accidit ut in typographicis officinis vulgares cantiunculae, nonnunquam etiam obscoenae, et inepti rhytmuli, aut his etiam indoctiores libri assidue operas exercean, non omnino absurde facere visus sum si tibi selecti quippiam cuderem quod speciminis vice esse queat eorum quae aspirante R. D. T, favore domus nostra posset emitte”. Y el final: “Forsitan autem, si amplitudini tuae conatus

nostri placuerint, ejus auspiciis et nostra opera Complutum tua optimos libros emittet, ne eos semper peregre invectos velut indicas merces expectent eruditi. Vale praesul dignissime et nos respice”. <<

[29] *Mateo*, 30 de junio; *Marcos*, s. f. (pero el prefacio de Miguel de Eguía comienza: “Ecce post Matthaeum ordine suo venit Marcus...”); *Lucas*, 30 de septiembre; Juan, 24 de noviembre. <<

[30] El prefacio de la primera edición española del *De copia* (junio de 1525) decía: “Mox etiam ejusdem Paraphrases in Evangelium et Sacras Epístolas *accipietis*, quae modo sunt in praelis”. La de la segunda (octubre de 1529) dice: “... Enchiridion, Paraphrases in Evangelia ac Sacras Epistolas librosque Copiae verborum ac rerum proximis diebus *accepistis*”. (Cf. Bonilla, *Erasmus en España*, págs. 516 y 518). <<

[31] Véase el título completo, *Epistola nuncupatoria...*, etc., en la *Bibliografía*, núm. 379. Citemos el comienzo del prefacio a Fonseca: “Paraphrases Erasmi in Evangelia modo a nobis excusas R. D. T. offero, quum ea sit quae pietati Evangelicae prospiciat, et ipsi Erasmo non mediocriter faveat, quod ex frequenti libellorum ejus lectione satis constat, item eo quod imperatore Carolo nuper ad Hispaniam Erasmum invitante, R. D. T. sponte amplam illi conditionem, si huc venisset, pollicebatur”. <<

[32] Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. IV, págs. 43-44. <<

[33] Allen, t. VI, Ep. 1581 (Erasmus a Beda, Basilea, 15 de junio de 1525), líneas 763 ss.: “Enchiridion primum aeditum est Lovanii ante annos viginti duos. Florebat id temporis illic Adrianus, ejus Academiae princeps. Legit eum librum ac probavit. Neque quisquam exortus est qui quicquam reprehenderet in eo libro, nisi quod nuper apud Hispanos, quum quidam Hispanice versum cuperent excudere, obstitit nescio quis Dominicanus, proferens duo loca, alterum in quo viderer negare

ignem Purgatorii, alterum in quo scripsissem monachismum non esse pietatem. Ad utrumque elegantissime respondit Ludovicus Coronellus. Responsio est apud me”. <<

[1] Bernardino Llorca, S.J., *Die spanische Inquisition und die Alumbados*, Berlin-Bonn, 1934, págs. 29 y 121. <<

[2] Este importante documento, que según parece desconoce el P. Llorca, ha llegado hasta nosotros gracias a una colección manuscrita de instrucciones inquisitoriales reunida verosíblemente en el siglo XVII: A.H.N., *Inquisición*, hh. 1299, fols. 551 rº-556 vº. <<

[3] Eduard Boehmer, *Franzisca Hernández und Frai Francisco Ortiz*, Leipzig, 1865, pág. 20. <<

[4] Citamos el *Tercer abecedario* de Osuna por la reimpresión de Miguel Mir, *Escritores místicos españoles*, Madrid, 1911 (*N. B. A. E.*, t. XVI). Sobre el autor, la obra fundamental es ahora la del P. Fidèle de Ros, *Un maître de sainte Thérèse: le Père François d'Osuna*, Paris, 1937. <<

[5] Osuna (*N. B. A. E.*, t. XVI), pág. 322 a. <<

[6] *Ibid.*, pág. 323 a. <<

[7] *Ibid.*, pág. 364 a. <<

[8] *Ibid.*, págs. 374-375. <<

[9] *Ibid.*, págs. 378-380 ss. <<

[10] *Ibid.*, pág. 415. <<

[11] *Ibid.*, pág. 450 a. <<

[12] *Ibid.*, pág. 534 b. <<

[13] *Ibid.*, pág. 567 a. <<

[14] Boehmer, *op. cit.*, págs. 17-18. <<

[15] Serrano y Sanz, *Pedro Ruiz de Alcaraz, iluminado alcarreño del siglo XVI* (*R. A. B. M.*, 1903, t. I, pág. 7). <<

[16] Boehmer, *op. cit.*, págs. 18-19. <<

[17] Serrano y Sanz, *art. cit.*, pág. 15. <<

[18] Véase *supra*, pág. 57. Y sobre el eco de la doctrina de San Vicente en Santa Teresa, el *Libro de la vida* de la Santa, ed. del

P. Silverio, pág. 155. <<

[19] Sobre este punto véanse los estudios del P. Michel Ange acerca de Osuna: *La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint ou Le premier Commissaire général des provinces franciscaines des Indes Occidentales...* (R. A. B. M., 1913, t. II, págs. 24-25, nota). Cf. *supra*, pág. 57, e *infra*, pág. 331. <<

[20] Osuna, *op. cit.*, págs. 370b-371a. <<

[21] Fermín Caballero, *Vida del Illmo. Melchor Cano*, Madrid, 1871, pág. 550. Cano altera el nombre de Alcaraz (“Alcázar, alumbrado del reino de Toledo”). Cf. el Edicto de 1525, proposición 4: “Que el amor de Dios en el hombre es Dios”; y Serrano y Sanz, *art. cit.*, pág. 9. <<

[22] Osuna, *op. cit.*, pág. 493 a. <<

[23] Boehmer, *op. cit.*, pág. 31. Cf. el *Edicto* de 1525, prop. 4: “Que más enteramente venía Dios en el ánima que estava en la ostia”. <<

[24] Gil López de Béjar, antes de figurar entre los alumbrados erasmizantes, había pasado por la escuela luliana, como lo deja ver claramente una carta dirigida a él, en 1514, por su íntimo amigo el ferviente lulista Pedro de Orduña (documento publicado por el P. Vicente Beltrán de Heredia, en *C. T.*, t. LVII (1938), pág. 579). <<

[25] *Edicto*, prop. 9. <<

[26] Boehmer, *op. cit.*, pág. 28. <<

[27] Serrano y Sanz, *art. cit.*, pág. 10. <<

[28] Cf. *infra*, pág. 208. <<

[29] Cf. Llorca, *op. cit.*, págs. 130-131. <<

[30] El P. Getino confunde grupos muy diferentes y da prueba de raro desprecio por la cronología cuando, refiriéndose a la época de las persecuciones contra Luis de Granada (hacia

1559), escribe: “Levantáronse por aquel entonces unas sectas secretas de espirituales, llamados *los alumbrados de Toledo y Llerena*, que so pretexto de mayor perfección se entregaban a vicios nefandos en el seno de un comunismo sigiloso”. (Ap. Llaneza, *Bibliografía de Fr. Luis de Granada*, t. IV, pág. 24). <<

[31] Serrano y Sanz, *art. cit.*, págs. 10 y 7. <<

[32] *Edicto*, prop. 35. <<

[33] *Ibid.*, prop. 19. <<

[34] *Ibid.*, prop. 14. <<

[35] *Ibid.*, props. 15 a 18, y 24. <<

[36] *Ibid.*, props. 20 a 22. <<

[37] *Ibid.*, props. 30, 28, 27, 8 y 24. <<

[38] Serrano y Sanz, *art. cit.*, pág. 126. Cf. Boehmer, *op. cit.*, pág. 170. <<

[39] Osuna, *op. cit.*, pág. 465 a. <<

[40] *Ibid.*, págs. 401-402 y 484 b. <<

[41] *Ibid.*, pág. 523 a-b. <<

[42] *Ibid.*, pág. 487. <<

[43] *Ibid.*, pág. 486 a-b. <<

[44] Cf. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3.^a ed., Bonn, 1889. <<

[45] *Edicto*, prop. 39. <<

[46] *Ibid.*, prop. 22. <<

[47] Osuna, *op. cit.*, pág. 478 b. <<

[48] Melchor Cano. Cf. Fermín Caballero, *op. cit.*, pág. 614. <<

[49] Citada en la Introducción de Juan de Valdés, *Diálogo de doctrina cristiana*, Coimbra, 1925, págs. 37-38. <<

[50] Cf. *supra*, pág. 80, nota 25. <<

[1] Cf. Serrano y Sanz, *Francisca Hernández y el Bachiller Antonio de Medrano. Sus procesos por la Inquisición (1519 a 1532)*, *Bol. Ac. Hist.*, t. XLI, págs. 105 ss. Sobre la Beata de Piedrahita, cf. Llorca, *op. cit.*, pág. 126, n.º 41. <<

[2] *Proceso de Juan de Vergara*, fol. 66 rº. <<

[3] Serrano y Sanz, *Juan de Vergara y la Inquisición de Toledo (R. A. B. M., 1902, t. I, pág. 477)*. <<

[4] *Proceso de Juan de Vergara*, fols. 61 vº y 62 vº. <<

[5] Serrano y Sanz, *Pedro Ruiz de Alcaraz, art. cit.*, págs. 9-10. <<

[6] *Ibid.*, pág. 8. <<

[7] Melgares Marín, *Procedimientos de la Inquisición*, t. II, págs. 10 (donde se dice que Pedro Ruiz de Alcaraz y María Cazalla concedían a Isabel “mayor autoridad que a San Pablo y que a todos los santos”) y 110 (María confía sus hijas a Isabel). <<

[8] *Ibid.*, págs. 11 y 133-134. <<

[9] Probablemente en las *Epístolas y Evangelios* (cf. *supra*, págs. 53-55). Melgares Marín, *op. cit.*, t. II, págs. 6-8. <<

[10] *Ibid.*, págs. 28 y 18. <<

[11] Serrano y Sanz, *Pedro Ruiz de Alcaraz, art. cit.*, págs. 4-6. <<

[12] Wadding, *Annales Minorum*, t. XVI, págs. 189 y 206; P. Michel Ange, *art. cit.*, *R. A. B. M.*, 1913, t. II, pág. 203, nota 1. <<

[13] P. Michel Ange, *art. cit.*, pág. 201, nota 1. <<

[14] Boehmer, *op. cit.*, pág. 7. <<

[15] *Ibid.*, pág. 87. <<

[16] *Proceso de Luis de Beteta*, fols. 36 vº, 37 rº, 63 vº y 65 vº. Sobre los apóstoles de Medina de Ríoseco, cf. *infra*, págs. 214-215. <<

[17] *Ibid.*, fol. 35 rº. <<

[18] Durante el proceso de Vergara, en 1533, los Inquisidores le ahorraron el interrogatorio sobre su genealogía. En consecuencia, su proceso no nos instruye acerca de este punto. Schott (*Hispaniae Bibliotheca*, Frankfurt, 1608, pág.552) dice que Vergara era oriundo de una familia güelfa de Cortona a quien los gibelinos obligaron a desterrarse. El abuelo de Juan se había establecido en la ciudad mercantil de Medina del Campo. Su padre se instaló en Toledo, donde contrajo matrimonio. Tal vez los hermanos Vergara sean cristianos nuevos sólo por el lado materno. Pero en 1547, en la época del gran debate sobre el *Estatuto de limpieza de sanare*, los defensores del estatuto declaran categóricamente: “Item el Dr. Vergara, uno de los que contradijeron el dicho estatuto, canónigo desta Santa Iglesia, es *confeso descendiente de judíos*”. (B.N.M., Ms. 11207, fols. 251-258). <<

[19] Serrano y Sanz, *Pedro Ruiz de Alcaraz*, *art. cit.*, págs.9-10.

<<

[20] *Ibid.*, págs.5-6. <<

[21] Carecemos de datos acerca de los orígenes de Juan López y de Juan del Castillo, cuyo papel fue importantísimo, pero cuyos procesos han desaparecido. Se puede observar, como un indicio, que el apellido Castillo aparece entre los mercaderes de Burgos y de Amberes, ciudades abundantes en marranos (*Proceso de Juan de Vergara*, fol. 62 rº; J. A. Goris, *Étude sur les colonies marchandes méridionales d'Anvers de 1488 à 1567*, Louvain, 1925, págs.612 y 614). Cabe preguntar si había muchas familias de la burguesía española que estuviesen exentas de sangre judía. Los Valdés, de Cuenca, cuya genealogía en línea materna tampoco es conocida, son infamados por Baldassare Castiglione por ser de ascendencia judía. Bien es verdad que esto lo hace en una violenta polémica (*Riposta* a Alfonso de Valdés, citada por

Menéndez y Pelayo, *Juan Boscán*, t. XIII de la *Antología de poetas líricos castellanos*, Madrid, 1927, pág. 88). Por lo demás, no se pretende sostener aquí que todos los alumbrados sean confesos, sino sólo mostrar que muchos lo son. <<

[22] Ioannis Maldonati *Quaedam opuscula*. Burgos, 1541, fol. e 1^o. El pasaje se cita íntegramente en Juan de Valdés, *Diálogo de doctrina cristiana*, Coimbra, 1925, págs. 41-42. Pertenece al tratado *De felicitate christiana*, escrito en 1534. “Fertur eorum plaerosque Tyrones ac Proselytos fuisse”, dice Maldonado. <<

[23] Carolina Michaëlis de Vasconcellos, *Uriel da Costa*, en *Lusitania*, t. I, 1924, pág. 11 (la autora del artículo comenta la introducción de Carl Gebhart a las *Schriften des Uriel da Costa*, Curis Societatis Spinozanae, 1922). <<

[24] Esta escena tan curiosa la cuenta Mari Ramírez, criada de Francisca, en una deposición del 22 de septiembre de 1530 que se nos conserva en el *Proceso de Beteta*, fol. 20 v^o; “Llamó a su mujer a un aposento en que estava la dicha Francisca Hernández a una sala aparte para que los de su casa no le oyesen e allí dixo a la dicha su mujer que no teníamos Rey sino un bobo, e que el diablo avía traydo a la Emperatriz a Castilla, que era una bívora como su abuela la qual avía traydo esta mala ventura de Inquisición a Castilla e que ella la sustentava. Que pluguiese a Dios que viniese de Francia guerras o que duraran las Comunidades para que destruirán la Inquisición que los tenía echado a perder a todos e que, si no obiera hecho aquella casa en Valladolid, que se fuera a bivar a Portugal, que los [aquí falta una palabra] sustentavan la Inquisición, que todos los que en ella entendían eran unos handrajosos...”. “Quando le llamaron los Inquisidores, escondieron toda la plata e lo mejor de su hazienda e se servían con plata de barro; ... de allí adelante siempre lo tenían escondido”. En la misma deposición es donde Mari Ramírez denuncia las ideas religiosas de Pedro Cazalla: éste se alababa de no confesar sus malos pensamientos, diciendo que para

eso le bastaba con una confesión general. “No avía menester más de mirar arriba, que entre él y Dios no avía más de un hilo... Lo dezía él por tenerse por muy justo...”. También decía Cazalla “que no era menester dar limosna, que la voluntad sola Dios recibía, que no el dinero... Los perdones... indulgencias... no era sino para sacar dineros”. <<

[25] Melgares Marín, *Procedimientos de la Inquisición*, t. II, pág. 33. La *Crónica burlesca de Francesillo de Zúñiga* (B. A. E., t. XXXVI, pág. 33 a) alude a un Cazalla “oficial de contadores por el Duque de Béjar”. <<

[26] Boehmer, *art. cit.*, pág. 87. <<

[27] Serrano y Sanz, *Pedro Ruiz de Alcaraz*, *art. cit.*, pág. 6. <<

[28] ¿Quién sabe si este Marquina es el mismo que unos quince años más tarde se encuentra en la embajada imperial de Roma y sirve de intermediario a San Ignacio para la correspondencia de la naciente Compañía de Jesús con España, el mismo que, ya canónigo de Cuenca, en 1561, edifica en esta ciudad el Colegio de los Jesuitas? (*Monum. Hist. S.J., Epistolae mixtae*, t. I, pág. 388, y *Epistolae P. Nadal*, t. I, *passim*). <<

[29] Serrano y Sanz, *Pedro Ruiz de Alcaraz*, *art. cit.*, pág. 7. <<

[30] Cf. Francisco Layna Serrano, *Historia de Guadalajara y sus Mendozas en los siglos XV y XVI*, Madrid (C.S.I.C.), 1942-43, aunque en las 2.000 páginas de esta voluminosísima obra, en tres tomos, no se estudia muy a fondo la significación cultural de los Mendozas de Guadalajara. <<

[31] Melgares Marín, *Procedimientos*, t. II, pág. 28. <<

[32] Véase en el *Proceso de Petronila de Lucena*, fol. 11, el extracto de una deposición de Diego Hernández (4 de abril de 1532): “Después la llevaron al Duque del Infantadgo defuncto que envió por ella para su Maldonada y dende a ocho días que ella fué falleció. E fué su hermano Lucena e un licenciado su pariente y otros por ella quando supieron la muerte del Duque

y entonces me dixo Lucena en Santiago que era el Duque gentil e que creya que estaba en lo de la salvación general con lo de Luctero e que no desconformava en sentirlo y no sé si me dixo que su hermana era mujer de grand marco e que si el Duque viviera que hablara con ella que privara mucho con él porque le diera de sentir grand cosa”. Sobre el casamiento tardío del tercer Duque del Infantado D. Diego Hurtado de Mendoza (1461-1531) con la Maldonada, véanse las curiosas noticias de Serrano y Sanz, *El Licenciado Juan de Cervantes y D. Íñigo López de Mendoza, cuarto Duque del Infantado*, en el *Bol. Ac. Esp.*, t. XIII (1926), pág. 18. <<

[33] Véase el *Proceso de Rodrigo de Bivar* “cantor del Duque del Infantado”; sobre todo, en el fol. 4 vº, la deposición de Alonso del Castillo, capellán del Duque (1.º de marzo de 1525). <<

[34] Cf. Menéndez y Pelayo, *Antología*, t. XIII: *Boscán*, Madrid, 1927, pág. 251. <<

[35] Acerca de este episodio del iluminismo la fuente más completa es el *Proceso de Beteta*. La deposición de Juan del Castillo que aquí se encuentra reproducida es del 11 de enero de 1535, y en ella se lee “que no se acuerda bien del tiempo, syno que cree que abía ocho o nueve años” (fol. 26 vº). Al declarar sobre los mismos hechos Francisca Hernández, en julio y octubre de 1530, dijo que se remontaban a unos cinco años más o menos. Las deposiciones de esta última se reproducen también en el *Proceso de Juan de Vergara*, *doc. cit.* (véase en particular el fol. 67 rº). En su curioso librito, *El Padre Mir e Ignacio de Loyola*, Madrid, 1913, pág. 195, Pey Ordeix publica un texto importantísimo cuyo original no he podido hallar, pero que debe encontrarse en alguno de los procesos inquisitoriales examinados por él. Es un fragmento de una carta escrita por Juan López al Almirante (Toledo, 30 de julio de 1525): “Por esto, si V.S. quisiera tomar la vanderá de Dios y en ella seguir con la gracia y fuerzas que ese mismo Dios le diere, seré yo el trompeta y el

pyfaro, y aunque por mi maldad harto astroso: y así todos los llamados acudirán a la bandera y desta manera podrá V.S. ser principio de la reformación de la verdadera christiandad. Y si a V.S. le sirviese a Nuestro Señor por su bondad a emplear lo que le resta de su vida en esto y a mí me quisiera hazer merced de llamarme para que le syrva siquiera de estropajo, de solo V.S. está tal obra. Recibirá mi alma las mercedes que en toda su vida deseó y así lo ofrezco todo a Nuestro Señor para que aga en todo su santa voluntad”. <<

[36] *Proceso de Beteta*, fols. 26 vº ss. y 37 rº ss.; *Proceso de Vergara*, fols. 62 rº y 67 rº. <<

[37] El nombre de este canónigo parece ser Pero Hernández según las deposiciones de Francisca (*Proceso de Vergara*, fol. 62 rº). <<

[38] Castillo lo designa (*Proceso de Beteta*, fol. 27 vº) como “mancevo, muy gentil predicador”. Varios años después había de encargársele de la cátedra de Sentencias (primer año) en el Colegio de San Gregorio de Valladolid (véanse las actas del Capítulo general de Roma, 1530, en el t. IX de los *Monumenta Ordinis... Fratrum Praedicatorum Historica*. — *Acta capitulorum generalium O.P.*, t. IV, Roma, 1901, pág.237). Sermones suyos se encontrarán en 1559 entre los papeles del Arzobispo Carranza confiscados por el Santo Oficio (Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, ed. cit., t. V, pág.60, nota). Sobre su papel de primer prior del monasterio de Ocaña, fundado en pobreza por los dominicos (1529), cf. P.V. Beltrán de Heredia, *Historia de la Reforma*, op. cit., págs.166-167. Hay referencias elogiosas a su carácter en las cartas del Gran Comendador de Castilla Don Juan de Zúñiga y de Doña Estefanía de Requeséns su esposa a la Condesa de Palamós (José M. March, S.J., *Niñez y juventud de Felipe II*, t. II, Madrid, 1942, págs. 138, 142, 231 y 238). <<

[39] Francisca Hernández declara categóricamente que también él quería ser apóstol. Estaba, dice, muy unido con Tovar, Juan López y Diego López, y proporcionó a este último una mula y dineros “para yr y venir con estos mensajes a Tovar” (*Proceso de Vergara*, fol. 62 rº). Sobre las relaciones de este comerciante con Tovar y Vergara, cf. *infra*, t. II, pág. 14, nota 5. <<

[40] Serrano y Sanz, *Pedro Ruiz de Alcaraz*, *art. cit.*, pág. 128. <<

[41] *Proceso de Beteta*, Toledo, 13 de noviembre de 1538. Examinación de Isabel de la Cruz reconciliada: “Quando estuvo aquí la Corte la otra vez avrá cinco años poco más o menos, yendo esta testigo a casa del Almirante e estando esperándole en una sala suya pasó por la dicha sala el dicho Veteta e dixo a esta testigo: qué hazéis aquí señora? e esta testigo le dixo que yva a negociar con el señor Almirante”. — *Epístolas familiares* de Fr. Francisco Ortiz, en *Epistolario español* de Ochoa (*B. A. E.*, t. XI-II), págs. 265 b-269b. Las cartas son de diciembre de 1535. <<

[42] Serrano y Sanz, *Pedro Ruiz de Alcaraz*, *art. cit.*, págs. 9-10. Sobre las lecturas de Alcaraz, cf. P. Michel Ange, *art. cit.*, *R. A. B. M.*, 1913, t. II, pág. 25, nota. <<

[43] Serrano y Sanz, *art. cit.*, pág. 4. <<

[44] Llorca, *op. cit.*, pág. 132. <<

[45] *Proceso de Juan de Vergara*, fol. 62 rº. <<

[46] Llorca, *op. cit.*, pág. 34, discute la cuestión de si para sofocar el iluminismo, en esta época, llegó a haber sentencias de muerte. Saca como conclusión que ninguno de los procesos conservados tiene este desenlace; sin embargo, subraya estas palabras clarísimas del proceso de Beteta: “después de presos y castigados y *relaxados algunos dellos*”. Acerca de Juan López, Garzón y Juan del Castillo, los tres condenados a la hoguera, véase *infra*, t. II, pág. 13. <<

[47] Respecto a Tovar, cf. la defensa de Juan de Vergara en su *Proceso*, fol. 259 rº. Véase *infra*, t. II, págs. 32-33. <<

[48] Bonilla, *Clarorum Hispaniensium epistolae ineditae* (Separata de la *R. H.*, t. VIII), Paris, 1901, págs. 60-62. - Melgares Marín, *Procedimientos*, t. II, pág. 122. Cf., sobre un reflejo de estas mismas controversias en la conversación de Pedro Cazalla, el *Proceso de Vergara*, fol. 61 vº. <<

[49] Boehmer, *op. cit.*, pág. 22. <<

[50] *Ibid.*, pág. 29. Los dos hombres tenían otro motivo de pleito: lo sabemos por el humanista Martín Laso de Oropesa, que, de edad por esa época de catorce o quince años, estaba al servicio del Obispo Cazalla. Este último había censurado severamente las relaciones de Ortiz con Francisca Hernández. Oropesa llevó personalmente a Ortiz la carta de Cazalla que consumó la ruptura (cf. *Proceso de María Cazalla*, fol. 132 rº). <<

[51] Boehmer, *op. cit.*, pág. 102. <<

[52] *Tercer abecedario*, *ed. cit.*, pág. 539 b: “Lo que no pueden hacer muchos méritos hace el Espíritu Sancto... Por que no digas que obramos por demás, pues que solas nuestras obras no bastan para nos justificar, has de saber que las obras de virtud no justifican al hombre, mas aparéjanlo a la justificación de Dios que ha de recibir para ser salvo; porque *así como del sol viene lumbré y calor, así de Dios viene la justificación y gloria; empero para recibir la lumbré del sol menester es abrir los ojos*, y no por esto la recebimos, sino porque el sol la infunde; mas abriendo los ojos los aparejamos para la recibir, y así por el bien obrar nos aparejamos a ser justificados. *Si alguno estando al sol no quiere abrir los ojos, suya es la culpa si no ve*, y así será tuya si no te aparejas humilmente con buenas obras para ser justificado del sol de justicia. Cristo...”. He ahí un pasaje que recuerda extrañamente las ingeniosas “parábolas” de Erasmo al final del *De libero arbitrio* (*Opera*, Leyde, 1706, t. IX, col. 1244 D): “Cona-

bimur et parabolis exprimere quod dicimus. Oculus hominis quamvis sanus nihil videt in tenebris, excaecatus ne in luce quidem: *et tamen infusa luce, potest occludere qui sanos habet oculos*, potest et oculos avertere, ut desinat videre, quod videre poterat. Plus autem debet qui oculos habebat excaecatos vitio quopiam. Primum debet conditori, deinde medico. Ante peccatum utcunque sanus erat oculus, peccato vitiatur oculus. Quid hic sibi potest arrogare qui videt? *Est tamen quod sibi imputet, si prudens claudat aut avertat oculos...* La coincidencia de idea y de expresión puede explicarse tanto por una influencia de Erasmo en Osuna como por la utilización, por ambos autores, de una fuente común, que podría ser Santo Tomás (*Summa contra gentiles*, libro III, cap. 159). <<

[53] Lucas, cap. XXIII. En sus *Declorationes* en respuesta a las censuras de la Sorbona (*Opera*, Leyde, 1706, t. IX, col. 825 F-826 B), Erasmo se rebelará contra las representaciones populares de los misterios de la Pasión, que arrancan lágrimas y sollozos a las mujeres, y contra los sermones o cuadros y estatuas que despliegan ante los sentidos los padecimientos de un Cristo espantosamente martirizado. La verdadera imitación de Cristo en su Pasión, dice (*ibid.*, col. 824 F), consiste en mortificar las pasiones que combaten contra el espíritu, y no en llorar por Cristo como por un objeto digno de lástima. <<

[54] Allen, t. V, Ep. 1253, líneas 24 ss. <<

[55] Boehmer, *op. cit.*, pág. 22. <<

[56] Serrano y Sanz, *Pedro Ruiz de Alcaraz*, *art. cit.*, pág. 16. <<

[57] La protección que Manrique daba a Castillo era bien conocida de los humanistas. Al dedicar Vives su *De pacificatione* al Inquisidor General en 1529, habla en estos términos de su bondad para con los estudiosos: “Quam quum habent omnes compertam, tum nulli testare possunt melius quam qui quotidie experiuntur, Ludovicus Coronellus theologus, Joannes Martinus

Poblatio medicus, Antonius Davalus et Joannes Castellus philosophi, et alii quos esset longum admodum connumerare”. Coronel y Población son conocidos por otros lados. En cuanto a “Davalus”, lo vuelve a mencionar Vives al final de la dedicatoria de su *In pseudo-dialecticos* (1519). Mayáns (*Vivis vita*, pág. 74) lo identifica con cierto Antonio Rodríguez Dávalos que tradujo los *Dichos y hechos notables* de Alfonso V de Aragón según Eneas Silvio (Amberes, 1554). Es probablemente el “Bachiller Daval”, miembro del Colegio Trilingüe de Alcalá, que será aprehendido por la Inquisición, como Castillo, en 1533 (cf. *infra*, t. II, pág. 62, nota 13). El *Proceso de Beteta* nos proporciona algunas indicaciones sobre la primera época de Castillo. Recibió las órdenes sacerdotales en Toledo, y aquí mismo recibió el grado de maestro en teología, “por rescripto”. Quienes le dieron este grado fueron Coronel, el Maestro Gonzalo Gil y el Doctor Quintana (para este último, Beteta es menos afirmativo). A propósito de una discusión con Castillo sobre la cuestión de si un pecado mortal hace perder la fe (cf. *infra*, t. II, pág. 114), Beteta expresa la opinión de que su amigo Castillo no justificaba por su ciencia teológica el alto grado que se le había dado (fols. 36 vº y 38 rº-vº). <<

[58] *Proceso de Beteta*, fol. 37 rº: “Quando vino el Sr. Arzobispo de Sevilla, Inquisidor General, a esta ciudad [sin duda en la primavera de 1525, cuando la Corte se traslada a Toledo], ... vino con él el dicho Maestro Castillo, que fué quando traxeron aquí algunos de los niños que enseñava en Sevilla el dicho Maestro Castillo e vino con ellos... dezía el dicho Mº Castillo cómo predicaba al Señor Arzobispo e le tenía buena voluntad”. *Ibid.*, fol. 36 vº: “... le conosció este declarante al dicho Maestro Juan del Castillo leyendo griego en el collegio del Maestrescuela desta ciudad [se trata del colegio de Santa Catalina, núcleo de la futura Universidad, fundado en 1485 por el maestrescuela Francisco Álvarez de Toledo] e le oyó griego dél obra de

tres meses, enseñando la gramática o principios de la lengua griega... fué quando estuvo el Emperador N^{ro} Sor. en esta cibdad la primera vez... Preguntado quién eran los oyentes que tenía de griego el dicho M^o Juan del Castillo dixo que el Licenciado Miguel Ortís cura que agora es de la capilla de San Pedro e el Licenciado Gumiel e el maestro Gutierre Ortís que está en el Colegio desta cibdad e es hermano de otro doctor Ortís de Alcalá e que de los otros oyentes no se acuerda e quando oyan griego estos que dicho tiene eran sacerdotes de misa”. Medrano es el que, sometido a tortura en 1530 por la Inquisición de Toledo, confiesa que creía a Francisca “alumbrada por el Espíritu Santo” y designa como discípulos de esta mujer a Valderrama, Tovar, Diego de Villarreal, Muñoz, Cabrera, *Gumiel, el licenciado Ortiz cura de San Pedro*, Sayavedra y su hermano (cf. Serrano y Sanz, *Francisca Hernández y el Bachiller Antonio de Medrano, art. cit.*). Es interesante notar que Vergara utilizará varios años después a Gumiel como intermediario para corromper a un escribano de la Inquisición de Toledo, y que Miguel Ortiz, cura de la capilla de San Pedro, será uno de los abogados de Vergara, perseguido a su vez, ante esta misma Inquisición (*Proceso de Vergara, doc. cit.*, fols. 251, 255 y 136 r^o). Este “licenciado Ortiz de Toledo” aparece además entre los alumbrados que Francisca denuncia en 1530 por haber oído a Miguel de Eguía alabándolos (*Proceso de María Cazalla*, fol. 14 v^o). <<

[59] Carta de Don Martín de Salinas al Archiduque Fernando, Madrid, 8 de febrero de 1525, *ap. A. Rodríguez Villa, El Emperador Carlos V y su Corte (1532-1539)*, separata del *Bol. Ac. Hist.*, 1903-1905, pág. 255 (cf. en la pág. 191 otra carta de junio de 1524: ciertos libros de Lutero, enviados de Flandes a Valencia, han sido confiscados en San Sebastián). <<

[60] En el Proceso de Vergara (fol. 3 r^o) el promotor fiscal alega “los editos que se han leydo y publicado por el dicho Santo Officio en esta cibdad y arzobispado de Toledo contra Lutero y

sus libros e obras y sequaces desde el año de 1521 a esta parte, en especial del edito que el R^{mo} Sor Arzobispo de Sevilla Inquisidor General dio en Madrid en doze días del mes de abril de mil y quinientos veynte y cinco años y se leyó y publicó el dicho mes y año en las iglesias de San Ginés, Santo Domingo, San Nyculás, San Martín y San Miguel de la dicha villa de Madrid estando la Corte de Su Majestad allí...”. <<

[61] Cf. *supra*, pág. 195, nota 2. <<

[1] Esta traducción se reimprimió en el tomo XVI de los *Anejos de la Revista de Filología Española*: Erasmo, *El Enquiridion o Manual del caballero cristiano*, edición de Dámaso Alonso, prólogo de Marcel Bataillon, y la *Paraclesis o Exhortación al estudio de las letras divinas*, edición y prólogo de Dámaso Alonso (traducciones españolas del siglo XVI), Madrid, 1932. Designamos esta edición con la abreviatura *Enquir.* <<

[2] Allen, t. VI, Ep. 1581, líneas 763-772. (Cf. *supra*, pág. 193, nota 33). <<

[3] Cf. Vander Haeghen, Vanden Berghe y Arnold, *Bibliotheca Erasmi; Enchiridion Militis Christiani*, Gand, 1912. <<

[4] *Enquir.*, págs. 18 ss. <<

[5] Dámaso Alonso estudia finamente los procedimientos de traducción del Arcediano en *Enquir.*, págs. 473 ss. <<

[6] *Enquir.*, págs. 376 y 410. <<

[7] Escribiendo a la Sorbona el 12 de noviembre de 1527 (Allen, t. VII, Ep. 1902, líneas 86-87), Erasmo dice en términos un tanto vagos: “Primum orsi sunt tragoediam in aula Caesaris: is impetus facile coercitus est”. Pero escribiendo por los mismos días a un amigo (*ibid.*, Ep. 1903, líneas 11-14), es más explícito: “primus in Erasmum impetus factus est per quendam qui est Caesari a confessionibus, sanctitatis opinione suscipiendus. Is aulicorum procerum et Caesaris autoritate utcunque cohibitus est”. <<

[8] Sobre la fecha de la primera edición, cf. *Enquir.*, págs. 40, nota 6, y 508. <<

[9] *Enquir.*, págs. 102-103, donde se encontrará una noticia sobre Don Alonso Manrique. <<

[10] Véanse los textos citados por D. Alonso en *Enquir.*, págs. 94, n. 1, y 95, n. 4. <<

[11] Según dice el título, *Enquir.*, pág. 91. <<

[12] *Enquir.*, pág. 121 (el paréntesis es adición del traductor). <<

[13] *Enquir.*, pág. 124. <<

[14] *Enquir.*, págs. 124-125. Las palabras en cursiva son adición del traductor. <<

[15] *Enquir.*, pág. 127. <<

[16] *Enquir.*, pág. 128. <<

[17] Palabra añadida por el traductor. <<

[18] *Enquir.*, págs. 129-130. <<

[19] *Enquir.*, págs. 132-133. <<

[20] *Enquir.*, págs. 136-137. Las palabras en cursiva son adición del traductor. <<

[21] *Enquir.*, págs. 137-138. <<

[22] *Enquir.*, pág. 139. <<

[23] *Enquir.*, págs. 143 ss. El traductor desarrolla abundantemente el simbolismo de la armadura deteniéndose en cada una de sus partes. Insiste en la humildad de la victoria que con ella se consigue: el hombre reconoce el poco valor de sus fuerzas y de sus armas propias y pone toda su confianza en las que ha recibido de Dios. Sobre la formación del nuevo ideal del *Miles Christi* a fines del siglo XV, véase el valioso estudio de Franco Simone, *Nuovi rapporti tra il Reformismo e l'Umanesimo in Francia all'inizio del Cinquecento* (Belfagor, fasc. 2, 1949, págs. 149-167). <<

- [24] *Enquir.*, pág. 155. <<
- [25] *Enquir.*, págs. 161-164. <<
- [26] *Enquir.*, págs. 165-166. <<
- [27] *Enquir.*, págs. 166-171. <<
- [28] *Enquir.*, pág. 174. <<
- [29] *Enquir.*, pág. 184. <<
- [30] *Enquir.*, pág. 187. <<
- [31] *Enquir.*, pág. 190. <<
- [32] *Enquir.*, pág. 218. <<
- [33] *Enquir.*, pág. 221. <<
- [34] *Enquir.*, pág. 222. <<
- [35] *Enquir.*, págs. 224-227. Las palabras en cursiva son adición del traductor. <<
- [36] *Enquir.*, pág. 228. <<
- [37] *Enquir.*, pág. 230. <<
- [38] *Enquir.*, pág. 235. <<
- [39] *Enquir.*, pág. 238. <<
- [40] *Enquir.*, pág. 239. Las palabras en cursiva son adición del traductor, que había leído los *Adagios*. Sobre el adagio *Sileni Alcibiadis*, cf. *infra*, pág. 361. <<
- [41] *Enquir.*, pág. 245. <<
- [42] *Enquir.*, págs. 249-257. <<
- [43] *Enquir.*, págs. 257-259. Las palabras en cursiva son adiciones o ampliificaciones del traductor. <<
- [44] *Enquir.*, págs. 259-262. <<
- [45] *Enquir.*, págs. 267-289. <<
- [46] *Enquir.*, pág. 294. Adición del traductor. <<
- [47] *Enquir.*, pág. 108. <<
- [48] *Enquir.*, pág. 297. <<

[49] *Enquir.*, págs. 297-298. <<

[50] *Enquir.*, pág. 299. <<

[51] *Enquir.*, pág. 313. <<

[52] *Enquir.*, págs. 322 ss. <<

[53] *Enquir.*, pág. 325. <<

[54] *Enquir.*, pág. 332. <<

[55] *Enquir.*, pág. 334. <<

[56] *Enquir.*, págs. 335-342. <<

[57] *Enquir.*, págs. 342-343. <<

[58] *Enquir.*, págs. 351-353. <<

[59] *Enquir.*, pág. 409. <<

[1] J. B. Pineau, *Érasme; sa pensée religieuse*, Paris, 1924, cap. VI. <<

[2] *Ibid.*, pág. 110. <<

[3] Pineau (*op. cit.*, pág. 109, nota) cita estas palabras de H. Bremond (*Thomas More*, Paris, 1904, cap. II): “L’Érasme que Thomas More a connu ou cru connaître, l’Érasme qu’il a aimé, en ce qui concerne les choses de la foi, n’a rien de Luther, rien de Bayle, rien de Voltaire, rien de Renan. Est-il le véritable Érasme? Il ne m’appartient pas de le rechercher ici”. Pineau trata de contestar, “avec le secours des textes érasmiens”, esa “question redoutable” propuesta por H. Bremond. Procura “surprendre le secret” del *Enchiridion*. Pero, pese a la desconfiada ingeniosidad con que lo escruta, no sé si se acerca más a ese secreto que los miles de lectores que, en el siglo XVI, tomaron la piedad del *Enchiridion* por auténtica piedad. Cuando en esta piedad ve asomar el sentimiento de la gracia, se apresura a mirar a otro lado, temeroso de equivocarse: “La grâce est-elle si nécessaire à un homme pour qui la vertu est rationnelle, riante et souverainement utile!” (pág. 121). Pero toda la cuestión está en eso. Si los contemporáneos no pusieron en duda ese sentimiento de la gra-

cia, es seguramente porque no lo creían incompatible con el “racionalismo” a que Pineau quiere reducir, en resumidas cuentas, el pensamiento religioso de Erasmo. <<

[4] Una de ellas impresa en 1526 en Toledo por Miguel de Eguía (véanse las láminas IV y V). Este rarísimo volumen perteneció a Don José María Andrade, quien lo regaló a Don Joaquín García Icazbalceta. Me lo ha señalado amablemente Don Joaquín García Pimentel, de México, que, heredero de la biblioteca de Icazbalceta, me hizo el favor de confrontar buen número de pasajes y de enviarme excelentes fotografías ejecutadas por el erudito Don Jorge Conway. La traducción impresa en Toledo en 1526 parece idéntica a la que imprimirá Nució en 1555 en Amberes, como apéndice al *Enchiridion*. El *Manual* de Palau (t. IV, pág. 154 b) señala una edición sin fecha ni lugar de impresión cuyo título es algo diferente: “*Contemptus mundi. Libro de remedar a Christo y del menosprecio de todas las vanidades del mundo. Sermón del niño Jesús compuesto por Erasmo Roterodamo*” (hacia 1510), 4.º, 98 h. Edición sin lugar ni fecha. Sospechamos fue perseguida por la Inquisición porque el único ejemplar que hemos visto en comercio lo anunció Rosenthal, falto del tratado de Erasmo, y con 88 hojas, por 120 marcos. Por cierto que el citado librero alemán califica la traducción de catalana (*sic*). La fecha hipotética “hacia 1510” no se basa quizá en argumentos muy sólidos. Observemos, en todo caso, que el texto latino de la *Concio de puero Jesu* no parece haberse impreso antes de 1511 (Allen, t. I, Ep. 175, introd.). Por otra parte, el P. Henri Watrigant (*La méditation fondamentale avant saint Ignace*, Enghien, 1907, pág. 46) describe sumariamente un ejemplar cuyas últimas páginas fueron arrancadas por la censura, y cuyo título no difiere sino por variantes ínfimas del que indica Palau, pero que, a juzgar por la filigrana, “pudo” imprimirse en Barcelona hacia 1520. ¿Será éste el ejemplar Rosenthal? No es imposible. Pero trátase de una o de dos ediciones sin fecha (la

fecha figuraba tal vez en el colofón, que desapareció junto con las últimas páginas), son desde luego ediciones distintas de la de Toledo, 11 de agosto de 1526 (ésta, minuciosamente examinada por el Sr. García Pimentel, no tiene filigrana). Mientras no haya mayor información, lo natural es pensar que las ediciones sin fecha se remontan también a la década 1525-1535, época de la gran fama de Erasmo en España. En 1946 descubrí en la B. P. E. (S. N. E 31. C 4) otra edición fechada de la misma obra. El ejemplar, encuadernado con el *Tratado llamado el Deseoso* (ed. castellana de Toledo, 1536), es incompleto, pero tiene la portada intacta, leyéndose sin dificultad el nombre de Erasmo, a pesar de haber sido tachado por la censura. La separación de líneas es como sigue: ¶Contemptus mun || di. Fecho por Juan || Gerson chancellor || de Paris. || ¶Sermón del || niño Jesu: com||puesto por Erasmo || Roterodamo Do || ctor en la san- || cta Theo || logia. || 1528. Falta el colofón, donde debía figurar el nombre del impresor, que es a todas luces Miguel de Eguía, pues son suyas las orlas de la portada, iguales a las de la *Declaración del Pater Noster* impresa en Logroño en 1528 (cf. lámina VIII). <<

[5] *Enquir.*, págs. 368-369. <<

[6] Cf. las proposiciones 7 y 22 del *Edicto* contra los alumbrados. <<

[7] Melgares Marín, *Procedimientos*, t. II, págs. 6-10. <<

[8] *Ibid.*, págs. 18 ss. <<

[9] *Ibid.*, pág. 27. <<

[10] *Ibid.*, pág. 30. <<

[11] Véase una carta de Andrés Osiander a Linck y Schleupner (Augsburgo, 5 de julio de 1530): “Est in Hispania mulier quaedam evangelii studiosa quae libellum edidit dignum qui publicaretur. Itaque ab episcopo quodam versus in latinam linguam excusus est. Philippo promisit quidam eum se ei exhibiturum;

quod si fiet vel descriptum ad vos mittam”. (*Corp. Reform.*, ed. Bretschneider, Halle, 1835, t. II, pág. 164). Boehmer, que cita este texto (*Franzisca Hernández, op. cit.*, pág. 52), piensa que *quidam* designa a Fr. Juan de Quintana o a Fr. Gil López de Béjar, o bien, con mayor verosimilitud, a Alfonso de Valdés, entonces íntimamente ligado con Melanchthon. <<

[12] Véase la deposición de Diego Hernández en el *Proceso de Marta Cazalla* (fol. 18 rº). Reproduzco, rectificándola, la transcripción en estilo directo de Melgares Marín (*Procedimientos*, t. II, pág. 30), desfigurada por la omisión de una palabra y por lo defectuoso de la puntuación: “*De* la condesa, que ahora es duquesa, decía: «¡Oh, qué lástima de mujer! Después que se le murió el obispo, estos hombres con que ha topado le han ahogado todo el buen espíritu que el difunto le dejó; ahora ha compuesto un libro, que me ha enseñado, y no me ha parecido bien, siendo lo peor que quiere titularlo al obispo mi hermano, porque dice lo ha escrito con ideas y palabras de éste, que moriría de pena si lo viese». Ruégoos, pues, que le pidáis dicho libro y lo examinéis, para quitárselo si os parece malo”. Si se comparan estos informes con los que contiene la carta de Osiander, se siente uno llevado a formular la hipótesis siguiente. La joven Duquesa del Infantado, en la época en que su marido no había heredado todavía el título ducal y en que ella era aún simple condesa, había sido discípula del Obispo Fr. Juan de Cazalla. Había recogido sus enseñanzas en un libro que su maestro se había dado el trabajo de traducir al latín, y que en esta forma se había impreso. Después de la muerte del Obispo, había pensado publicar su libro en español dedicándolo a la memoria del difunto. <<

[13] Cf. *supra*, pág. 214, nota 33. La deposición de Alonso del Castillo (1.º de marzo de 1525) cita a Bivar entre los discípulos de Isabel y nos da cuenta de que, para él, la oración mental estaba antes que la oración vocal, así como el espíritu está antes

que la carne. Bivar, interrogado en 1539 acerca de las “juntas de alumbrados” que se hacían en su casa unos diez años antes, las resume con estas palabras: “Se juntavan 4 ó 5 personas y leyan una lección de Job o del Evangelio y sobre aquélla vían la traslación de Sant Gerónimo e a Juan Fabro e a Herasmo que era como contrapunto sobre todo” (fol. 22 vº). Este “Juan Fabro” es probablemente *Jacques Lefèvre d’Étaples*, autor de célebres comentarios sobre el Nuevo Testamento (*Epistolae Divi Pauli*, París, 1517; *Commentarii initiatorii in quatuor Evangelia*, Meaux, 1522). <<

[14] Rivadeneyra, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, en *B. A. E.*, t. LX, pág. 30 a-b. La anécdota recogida por Gonçalves de boca del propio San Ignacio tiene todos los visos de autenticidad. Pero no tiene significado tan adverso al *Enchiridion* como a primera vista parece. “Lhe aconselhavão... que lesse pollo *Enchiridion*” quiere decir, en el portugués del memorialista, que aconsejaban al santo que hiciese del *Manual* de Erasmo su lectura predilecta, su devocionario. Esto es lo que Íñigo no quiso hacer, permaneciendo fiel a su “Gerçoncito” (o sea la *Imitación*), a cuyo propósito menciona Gonçalves lo del *Enchiridion*. La versión de Rivadeneyra es menos fidedigna. Parece hábil elaboración de los datos de Gonçalves, con localización barcelonesa que les quita importancia religiosa, pues en Barcelona Íñigo estudia gramática, y lo que él quiere —como también sus consejeros— es utilizar a Erasmo como modelo de latinidad. El apoyo que esta versión parecía tener en el *Cronicón* de Polanco resulta dudoso o nulo después de publicada por los jesuitas la primitiva redacción española del relato de Polanco, donde no hay rastro de la anécdota (idéntica a la contada por Rivadeneyra) que aparece en el *Cronicón* latino. Es de notar que tampoco existe en la redacción española otra anécdota famosa del *Cronicón*, la del encuentro de Íñigo con Vives. Las dos anécdotas añadidas al *Cronicón* latino hacen juego. Ambas se presentan

como pruebas de la infalibilidad del sentido ortodoxo del fundador, como explicaciones de la prohibición (tardía, como veremos *infra*, t. II, pág. 330) de los libros de Erasmo y Vives en la Compañía. (Cf. *Monum. Hist. S.J.*, vol. 66, *Fontes narrativi de S. Ignatio...*, Roma, 1943, págs. 170, 179 y 585. y mi reseña en *B. H.*, t. XLIX, 1947, págs. 99-100). <<

[15] *Proceso de Juan de Vergara*, fol. 44 rº. Miona entrará mucho más tarde, en 1545, en la Compañía de Jesús. Pero en 1536 Íñigo le escribe todavía “como hijo a padre espiritual” (cf. *Enquir.*, págs. 75, nota 3, y 76, nota 2). Tal vez no sea el único caso en que se ve a un hombre mezclado en su juventud en el movimiento de libertad religiosa someterse veinte años después a la ortodoxa disciplina de la Compañía de Jesús. Al lado de Miona aparece cierto Torres, igualmente discípulo de Tovar y todavía más amigo de él que Miona, porque era ya helenista y latinista consumado (*Proceso de Juan de Vergara*, fol. 44 rº: “y Torres el que fué a París al tanto andava con el Maestro Miona y con el Tovar a la pareja yguala, con Tovar más que con el Maestro Miona, de que ya era griego y gran latino”). Era, por otra parte, vice-rector del Colegio Trilingüe. Cuando se fue a París en compañía de Miona, su salida fue sospechosa para la Inquisición. Ésta encargó a Jerónimo Ruiz de abrir las cartas que Torres mandaba de Francia a sus amigos de Alcalá (*ibid.*, fol. 149 rº). Ahora bien, este Torres parece que no es sino el Doctor Miguel de Torres, que, después de haber visto algún tiempo con malos ojos a los “íñiguistas”, entró en la Compañía de Jesús, donde tuvo un papel importante. (Cf. Astráin, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. I, Madrid, 1902, pág. 209). <<

[16] Sobre el gran debate suscitado en tiempos de Paulo IV a propósito de la “oración en el coro” en la Compañía, cf. *infra*, t. II, pág. 316. <<

[17] Sobre todo esto, véanse los textos reunidos en el tomo I de los *Scripta de Sancto Ignatio* en los *Monumenta Hist. S.J.* (Madrid, 1904), en particular los recuerdos de Íñigo recogidos por el Padre Luis Gonçalves (págs. 69 ss.) y los procesos de Íñigo en Alcalá (págs. 598 ss.). <<

[1] Según Maldonado en su *Pastor bonus* (1529) (Ioannis Maldonati *Opuscula*, Burgos, 1549, fol. 107 rº): “Tres episcopatus Hispaniae vel maximi non aequant frequentiam clericorum Burgensis”. <<

[2] Cf. Klein, *La Mesta* (trad. C. Muñoz), Madrid, 1936, págs. 50-51. Recordemos los orígenes burgaleses del misterioso Fray Melchor y su juventud pasada en Inglaterra. Otros dos comerciantes burgaleses nos ayudan a entrever el papel desempeñado por el comercio de Burgos en la vida espiritual de España: Alvaro de Castro, establecido en Londres, desde donde está en correspondencia con Erasmo Schets, es uno de los más queridos amigos de Luis Vives (Allen, t. VI, Ep. 1590, línea 11 nota). Diego del Castillo, alumbrado que tuvo que ver en el asunto de los “apóstoles” del Almirante, está en relaciones con Tovar, que a veces recurre a él para que se le manden libros de los Países Bajos (*Proceso de Vergara*, fols. 15 rº y 62 rº). <<

[3] Ioannis Maldonati *Opuscula*, Burgos, 1549, fol. A 2 vº: “Ego quamvis Salmantica oriundus, in tua tamen sum patria dioecesisque natus: ubi ubera materna suxi, initiatusque sum” (el autor se dirige al obispo de Cuenca Don Miguel Muñoz). <<

[4] *Ibid.*, fol. 36 vº: “Duos modo referam mihi familiarissimos, et quibus sum usus aliquando praeceptoribus, Antonium Nebrissensem et Christophorum Longolium...”; fol. 37 rº: “Longolius tanto flagrabat studio litterarum ut mihi, qui cum eo adolescenti in Hispania familiariter, antequam secretis Philippi regis ascriberetur, vixi, eundem ardorem immitterat...”. La partida de Longueil a España se sitúa en 1505 según Th. Simar,

Christophe de Longueil humaniste (1488-1522), Louvain, 1911, pág. 8. <<

[5] Ioannis Maldonati *Hispaniola*, Burgos, 1535, pág. 5: “Vicesimum enim quintum annum agens Maldonatus Burgos venit ubi et ad hanc diem vitam degit”. En el *Pastor bonus* (fol. d 8 r^o), escrito en 1529, dice haber desempeñado durante algunos años funciones de examinador y habla un poco adelante (fol. e 1 r^o) del tropel que se precipitó hacia esas funciones después de la muerte de Fonseca (12 de noviembre de 1524). <<

[6] Véase la dedicatoria de la *Hispaniola*, a Diego Osorio. <<

[7] *Hispaniola*, fols. 78 ss. <<

[8] Ms. del Escorial. Impreso en Roma en 1572. Traducido al español por Don José Quevedo, bibliotecario del Escorial: *El movimiento de España, o sea Historia de la revolución conocida con el nombre de las Comunidades de Castilla*, escrita en latín por el Presbítero D. Juan Maldonado..., Madrid, 1840. Como algunas veces se ha puesto en duda que este Maldonado sea nuestro autor (*Diccionario enciclopédico hispano-americano*, Barcelona, 1893, s. v. “Maldonado, Juan”), observemos que él mismo nos informa acerca de este punto en uno de los escolios de la *Hispaniola* (pág. 2): “Per Communitates. Sic appellant Hispani popularem factionem: qualem vidimus eo anno commoventem totam ferme Hispaniam in bella civilia adversus magistratus et nobilitatem. Quam rem Maldonatus septem libris exposuit”. <<

[9] Allen, t. VI, Ep. 1742 (Burgos, 1.º de septiembre de 1526). Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. IV, pág. 88, nota, supuso sin razón válida que 1526 era una errata de imprenta por 1527. El autógrafo, tomado como base por Allen, dice claramente MDXXVI. Se conoce hoy, por otra parte, la respuesta de Erasmo a esa carta (Allen, t. VII, Ep. 1805). Está fechada en Basilea el 30 de marzo de 1527. <<

[10] Según Erasmo, bien informado por sus amigos de España (Allen, t. VII, Ep. 1902, líneas 87-89, y sobre todo Ep. 1903, líneas 14-17): “Ab hoc scopulo repercussus, aestus vehementius erupit Salamantae per Franciscanos $\gamma\upsilon\mu\nu\acute{o}\pi o\delta\alpha\varsigma$. Res est acta palam miro tumultu, ut aegre cohibitus sit ab Archiepiscopis et proceribus aulae”. Carvajal, en su *Dulcoratio* (París, 1530), fol. 78, confirma la intervención de los franciscanos de Salamanca. Según él, el libro de anotaciones que Erasmo atribuía a Lee y que consideraba como la base misma del cuaderno discutido más tarde en Valladolid, era en realidad obra de Fr. Francisco Castillo y Fr. Francisco de Meneses, fraile muy estimado por Nebrija (cf. Carvajal, *Apologia*, Salamanca, 1528, fol. 24 vº). <<

[11] Acerca de este episodio tenemos nuestras informaciones sobre todo de la carta de Virués al guardián de los franciscanos de Alcalá, y de los comentarios que Virués le agregó al publicarla, a manera de prefacio a su traducción española de los *Coloquios* (cf. *Bibliografía*, núm. 324). Desgraciadamente, la edición no tiene fecha, pero puede situarse con toda probabilidad en 1529. Ahora bien, allí se dice que esa polémica se remonta a unos cuatro o cinco años. Por otra parte, refiriéndose en junio de 1527 a la misma Epístola al guardián de Alcalá, dice Virués: “Scripseram olim” (Allen, t. VII, Ep. 1838, línea 40). Por último, la Epístola misma da un *terminus a quo*, pues en ella menciona Virués el *De libero arbitrio*, que seguramente no se leyó en España antes de principios de 1525. Así, la fecha 1525 es sumamente probable. <<

[12] Acerca de la amistad que unía a Tovar y Virués, véase una carta de este último a Juan de Vergara (Burgos, 9 de octubre de 1526), publicada por Allen, t. VII, pág. 499, línea 3: “Bernardinus Tovar, vir certe pro suo quodam mentis ingenuo candore et morum haut vulgari probitate singularis amicitie necessitudine mihi devinctus”. <<

[13] Era de Olmedo, de donde viene el nombre de *Ulmetanus* que adoptaba en sus escritos latinos. <<

[14] Allen, t. VII, Ep. 1847, líneas 136-140 (Luis Vives a Erasmo, Brujas, 20 de julio de 1527): “Simul misit mihi Aluarus Hispanicam epistolam Viruesii ad Minoritam quendam mag-nae in Hispania autoritatis ac nominis. Ea epistola circumfertur per Hispaniam et legitur cum maxima omnium approbatione; est elegantissime scripta nostra lingua. Eam ego in Latinam converti, tantum intelligi ut abs te posset”. Virués escribía a Erasmo, desde Valladolid, el 19 de junio de 1527 (Allen, t. VII, Ep. 1838, línea 45): “Exscripta sunt exemplaria plus mille; tan-dem typis excussa transcribentium laborem levavit”. <<

[15] Acerca de los ataques de Fray Pedro contra Erasmo, véan-se las cartas ya citadas de éste (Allen, t. VII, Ep. 1902, líneas 89 ss.): “Tandem extitit Petrus a Victoria, Dominicanus, qui Burgis concionatur, habet fratrem in vestro collegio. Is tantum excitauit tumultum ut se jactarent nec Caesaris nec praesulum aedictis obtemperaturos; illo fretus, *oportet obedire Deo magis quam hominibus*”. (Cf. Ep. 1903, líneas 17 ss.). La intervención de Virués en este caso sólo se conoce por una alusión de Vives en carta a Erasmo fechada en Brujas, 13 de junio de 1527 (Allen, t. VII, Ep. 1836, líneas 20 ss.): “Adjeci quoque epistolam quam Maldonadus Latine scripsit cuidam Osorio de congressu Viruesii et Victoriani: tute ex ipsis epistolis omnia cognosces. Est huic Victoriano frater germanus, sed dissimilis admodum, Franciscus a Victoria, itidem Dominicanus, Parisiensis Theolo-gus...”. Es verosímil que estos incidentes de Burgos se sitúen a principios de 1527, o quizá a fines de 1526, después de la pri-mera carta de Maldonado a Erasmo (1.º de septiembre de 1526). <<

[16] Allen, t. VII, Ep. 1814 (Vergara a Erasmo, Valladolid, 24 de abril de 1527), líneas 58 ss.: “Alfonsum istum monachum es-se Benedictinum, Burgis agere solitum (quae urbs itinere qua-

tridui Compluto distat, commertiis mercatorum apud Belgas vestros insignis), virum probum, theologum minime vulgarem, ad haec nominis tui apprime studiosum; qui *Enchiridion* tuum publice in sua civitate praelegens ac frequentibus ad populum concionibus honorificam tui mentionem faciens, offensiones non leves ea causa subierit ac in turbas tumultusque inciderit quam gravissimos”. <<

[17] Redactadas sin duda en 1525, llegaron a Erasmo en marzo de 1526. Éste reaccionó al punto escribiendo a Vergara (Basilea, 29 de marzo). Cf. pág. 259, nota 19. <<

[18] Allen, t. VI, Ep. 1701, líneas 21 ss.: “Sanctius Caranza mihi copiose praedicatus est ab Alphonso Ulmetano: proinde quum me tam diligenter invitas ad hominis omnibus dotibus ornatissimi amicitiam, nae tu plane, quod aiunt, ἵππον εἰς τὸν πῆδιον... Caranzam meo nomine salutabis et amanter et reverenter, blandeque monebis hominem, amet quam volet effuse, sed praedicet parcius, ob linguas fascinatrices”. <<

[19] Allen, t. VI, Ep. 1684 (Basilea, 29 de marzo de 1526), líneas 6 ss.: “Academiae Complutensi majorem in modum gratulor, vel toti potius Hispaniae: cujus encomium in Alfonsi libello legi libenter”. Desgraciadamente, esta carta no se conoce más que en una copia incompleta que sólo da el final. <<

[20] Allen, t. VI, Ep. 1717. <<

[21] *Ibid.*, línea 41. <<

[22] Allen, t. VI (Append. XVIII), págs. 495-496. <<

[23] Allen, t. VII, Ep. 1838, línea 9. Cf. t. VI, Ep. 1786, líneas 18 y 29. Todavía el 30 de marzo de 1527, Erasmo, en extensa carta a Tomás Moro, exhala su rencor acerca de Virués, que le parece personaje bufonesco por su manera de combinar ataques y elogios (t. VII, Ep. 1804, líneas 260-277). <<

[24] *El movimiento de España, trad. cit.*, pág. 245. <<

[25] Carta del Arcediano del Alcor al Doctor Luis Coronel, Falencia, 10 de septiembre [de 1526] (Allen, t. VI, pág. 497). <<

[26] Parece que Erasmo tuvo comunicación de estos artículos por sus amigos españoles (tal vez por Coronel, a quien el Arcediano había mandado copia de ellos junto con la carta mencionada en la nota anterior). En una carta del 5 de septiembre de 1528 a Martín Lipsio (Allen, t. VII, Ep. 2045, líneas 213-233), que es como un florilegio de las necedades de sus adversarios, se mofa de treinta artículos sacados de sus obras por un franciscano español, y los ejemplos que da pertenecen precisamente al *Enchiridion* y a la *Paraclesis*... Este franciscano, de quien dice que goza de fama de ciencia y santidad, interpreta “*veram germanamque theologiam*” como si Erasmo hubiera querido hacer de la herética Alemania la patria de la verdadera teología. Descubre montañismo en la afirmación del *Enchiridion*, de que es completamente inútil hacerse enterrar con el hábito de San Francisco si no se han imitado sus virtudes. Opone un texto de San Pablo (*I Timoth.*, 2: “*mulier autem in silentio discat cum omni subjectione*”) a la tesis de la *Paraclesis* de que las mujeres deberían leer los Evangelios y las Epístolas. Cf. Ep. 1985, líneas 10 ss. <<

[27] Véase el incidente análogo que Diego Gracián de Alderete cuenta a Juan de Valdés en carta de 23 de diciembre de 1527 (Allen, t. VI, pág. 497, Append. XVIII, n.º 3, introd.). Un franciscano truena en el púlpito contra Erasmo en un lugar cerca de Falencia. Anuncia un terrible castigo a los lectores del *Cherrión* o *Chicharrón* (título que huele ya a quemado). Cuenta que se ha abierto la tierra para tragarse al Arcediano del Alcor, traductor de ese abominable libro. Pero el fraile tiene entre sus oyentes a un comisario de la Cruzada que se echa a reír al escuchar tal cosa. “Es muy cierto, confirma, que la tierra se lo tragó para

apartarlo de los frailes, pésima ralea de hombres. Pero lo vomitó en Palencia, donde lo vi ayer sano y salvo”. <<

[1] Cf. *supra*, pág. 217. <<

[2] Fermín Caballero reprodujo en facsímil este hermoso folleto como apéndice a su libro *Alonso y Juan de Valdés, op. cit.* <<

[3] Véanse las cartas publicadas por H. de Vocht en *Litterae virorum eruditorum ad Franciscum Craneveldium (1522-1528)*, Louvain, 1928, y nuestro artículo del B.H. a propósito de esta publicación (cf. *supra*, pág. 118, nota 23). <<

[4] De Vocht, *op. cit.*, Ep. 193, líneas 19-21. El pasaje está redactado en griego, como ocurre a menudo en la correspondencia de Vives cuando quiere expresar un pensamiento atrevido: es una manera de lenguaje cifrado. <<

[5] *Opera*, Valencia, 1782, t. VI, págs. 452 ss. Bonilla, *Luis Vives*, 2.^a ed., t. II, págs. 322 ss., hace un análisis de este opúsculo. <<

[6] De Vocht, *op. cit.*, Ep. 193, líneas 27-31. <<

[7] Allen, t. VI, Ep. 1772, particularmente las líneas 17-18: “Quanquam autem nonnullis pax ista severis, ne dicam iniquis, conditionibus videtur coisse...”. — *Colloquia* (Basilea, 1526): “Carolus molitur novam totius orbis monarchiam” (texto que se corregirá a partir de 1529 en: “Carolus molitur monarchiae proferre pomoeria”). Erasmo se explicará acerca de estos dos puntos en que lo ataca Carvajal en una carta a Alfonso de Valdés, de 21 de marzo de 1529 (Allen, t. VIII, Ep. 2126, líneas 9-20). <<

[8] Allen, t. VI, Ep. 1731 (Granada, 4 de agosto de 1526). <<

[9] Ya en su carta a Gattinara del 29 de abril (Allen, t. VI, Ep. 1700, línea 30) no vacilaba en decir: “et pro Luthero pugnat quisquis nunc impugnat Erasmus”. En la del 3 de septiembre (*ibid.*, Ep. 1747, línea 57) vuelve a hablar de este tema y dice a propósito de los sorbónicos: “Nam hos habeo etiam ob id infensiores quod Caesareanus sum”. <<

[10] Según el embajador de Polonia, Dantisco (*Acta Tomiciana*, t. VIII, págs. 307-309, carta al rey Segismundo, Toledo, 23 de febrero de 1526; y pág. 348, al mismo. Granada, 12 de octubre de 1526). Juan Dantisco (Johannes Dantiscus, Johann Flaxbinder de Dantzig) es un testigo precioso para nosotros, porque Gattinara y Valdés son sus mejores amigos en la Corte. Su correspondencia diplomática de 1519 a 1530 está publicada en la gran compilación de los *Acta Tomiciana* (doce volúmenes en folio aparecidos en Poznan de 1855 a 1906). Los tomos I a XI fueron utilizados, no sin algunas equivocaciones, por A. Paz y Melia, *El embajador polaco Juan Dantisco en la corte de Carlos V* (*Bol. Ac. Esp.*, 1924-1925, tomos XI y XII. El autor no lleva su estudio más allá de 1527). <<

[11] Juan Dantisco al rey Segismundo, *Acta Tomiciana*, t. VIII, pág. 336. <<

[12] Este momento de la política imperial con respecto a Roma lo ha estudiado con mucha penetración Baumgarten, *Geschichte Karls V*, t. II, págs. 625 ss. <<

[13] En De Vocht, *op. cit.*, pág. 533. <<

[14] Sobre estas ediciones, cf. Boehmer, *Spanish reformers*, t. I, págs. 85-86. Yo he creído reconocer la escritura de Valdés en un documento conservado en Simancas (*Estado*, leg. 1553, fol. 529) que se refiere, según parece, a la edición de Alcalá. Es un memorial de gastos presentado al Canciller, en el cual se puede leer: “Costaron de imprimir los libros del papa 400 reales. He recibido de los que se vendieron 168. Hame de pagar su S. la resta que son 232. Sy mas se cobra dellos será para su S.”. Otro documento de Simancas (*Memoriales de la Cámara*, Miguel de Eguía) demuestra que el editor Eguía recibió orden de imprimir con mucha urgencia (dejando suspendidos todos los trabajos comenzados) las Apologías del Emperador contra el Rey de Francia y la Liga. <<

[15] Cf. *Acta Tomiciana*, t. VII, pág. 357. Paz y Melia, *op. cit.* (*Bol. Ac. Esp.*, t. XI, pág. 433) traduce *centum gravamina* por “cien impuestos”. <<

[16] Allen, t. VI, Ep. 1757, carta de Granada, 1.º de octubre de 1526. El P.V. Beltrán de Heredia (*C. T.*, t. LVII, Salamanca, 1938, pág. 578), cita, de un documento inédito de Simancas (*Estado*, 14, fol. 38), “un interesante capítulo de carta que a 21 de septiembre de 1526 escribía a Carlos V desde Alcalá, adonde había ido de visitador, el Obispo de Ávila don Francisco Ruiz, compañero de Cisneros”. Son notables estas líneas del “intrépido franciscano”: “Parésceme que se apropinqua el tiempo para que V. Mt. pueda emplear en servicio de Dios y reformation de su Iglesia los sanctos propósitos y deseos que el año pasado estando en Toledo y hablando con V. Mt. le conocí tener. Y aunque los medios para ello parezcan peligrosos y sangrientos, no nos debemos maravillar, porque, para arrancar de raíz tan grand benyno y ponzoña como al presente reina en la Iglesia de Dios, necesarios son semejantes cauterios-, y muy difícil será introducirse la sancta y buena reformation que V. Alt. desea en ella si primero no cayese esta máquina de maldad que agora tanto reina”. <<

[17] Aunque muchas veces es él mismo quien escribe. Gasparo Contarini, embajador de Venecia ante Carlos V en 1525, describe con admiración la actividad de este gran trabajador que es Gattinara: “scrive quasi ogni cosa, che occorre, di sua mano” (*Relazioni degli Ambasciatori Veneti*, raccolte... da Eug. Alberi, serie 1.ª, vol. II, Firenze, 1840, pág. 55). <<

[18] Véanse los documentos publicados por Fermín Caballero, *op. cit.*, págs. 309 y 320. La real cédula que encarga a Valdés de la correspondencia latina (18 de febrero de 1526) se refiere en términos vagos a la salida de Nicola. Dantisco es quien nos informa con mayor precisión acerca de esto (*Acta Tomiciana*, t. VIII, pág. 301, Dantisco al rey Segismundo, Toledo, 10 de ene-

ro de 1526): “iste bonus secretarius [Philippus Nicola] corruptus [correptus?] cordiaca passione sibi ipsi mortem asciscere voluit cum forpice [forcipe?] qua vulnera duo in collo, inoffenso tamen gutture, sibi inflixerat, ex quo furore sanus evasit, sed officium suum apud Caesarem amisit”. <<

[19] Allen, t. VI, Ep. 1791, línea 34. Carta desgraciadamente incompleta, de Pedro Juan Olivar a Erasmo, escrita el 13 de marzo de 1527. El valenciano Olivar, como su paisano Vives, había vivido durante algunas temporadas en Inglaterra y en los Países Bajos. (Véase la noticia de Allen, t. VI, pág. 472, y De Vocht, *op. cit.*, pág. 222, donde se encuentra una carta de él a Craneveldio, fechada en Bruselas el 13 de enero de 1524). Olivar mismo nos informa (Allen, t. VI, Ep. 1791, líneas 16-17) de que había tenido ocasión de verse con Erasmo, sin mantener relaciones con él. Quizás haya que situar esta entrevista en Brujas, en 1522. <<

[20] Fermín Caballero, *op. cit.*, pág. 324 (Valdés a Transilvano, Valladolid, 12 de marzo de 1527). <<

[21] Ya el 15 de diciembre de 1525 le escribe Transilvano desde Bruselas: “Hoc tamen non possum nisi summis laudibus efferre, quod fulgidi radiantisque sideris instar Erasmi Roterdami rerum curam et patrociniū suscepis”. En cuanto a la naturaleza de este *patrociniū*, véase la nota siguiente. <<

[22] La minuta del mensaje imperial del 4 de agosto de 1526 está escrita de puño y letra de Valdés (Allen, t. VI, Ep. 1731, introd.). Ya el año anterior había intervenido seguramente en la redacción de algunas cartas a que Gattinara (Allen, t. VI, Ep. 1643, líneas 15-17) alude en estos términos: “Quae tam de pensione tua quam contra detractores tuos petebas, ea tibi facillime Caesar concessit. Cum his habebis litteras quas ob id scribi iussit”. (Carta a Erasmo, Toledo, 28 de octubre de 1525). <<

[23] Allen, t. VI, Ep. 1747, líneas 118 ss., y Ep. 1784 a (véase también la introducción a esta carta). <<

[24] Allen, t. VI, Ep. 1790 a. Cf. *B. H.*, t. XXVI (1924), pág. 33, y las *Dante Notes* de Paget Toynbee en *Modern Language Review*, enero de 1925. <<

[25] Allen, t. VI, Ep. 1791 (Olivar a Erasmo, 13 de marzo de 1527). <<

[26] Rodríguez Villa, *Memorias para la historia del asalto y saqueo de Roma*, Madrid, 1875, pág. 15. 27 <<

[27] *Ibid.*, pág. 37. Carta del secretario Pérez al Emperador, Roma, 22 de octubre de 1526: “El Papa tiene en su escarçela una carta que don Hugo escribió a Vespasiano (Coluna) antes de la venida aquí a Roma, en que diz que le requiríe que viniese con él a esta ciudad, porque así era la voluntad de V.M. que se viniese a Roma contra el Papa”. <<

[28] *Ibid.*, pág. 47. Alonso Sánchez al Virrey de Nápoles, Venecia, 4 de diciembre de 1526. <<

[29] De Vocht, *op. cit.*, págs. 566-561. Una vez más Vives recurre al griego para escribir en clave las palabras que subrayamos en la traducción: ΚΙΝΔΥΝΕΥΕΙ ΕΚΕΪΝΟΣ, y ΊΕΡΟΝ ΠΤΟΛΙΕΤΡΟΝ (sic). <<

[30] El Emperador sale de Granada el 10 de diciembre y llega a Valladolid el 24 de enero de 1527. Cf. Dantisco a la reina Bona, Valladolid, 12 de abril de 1527 (*Acta Tomiciana*, t. IX, pág. 133). <<

[31] Cf. Merriman, *The rise of the Spanish Empire*, t. III, New York, 1925, pág. 161. <<

[32] A. G. S., *Estado*, leg. II (antiguo n.º 15, fol. 102). Carta fechada en Cuenca a 23 de enero de 1527. El mismo día, desde Medinaceli, el Duque de Medinaceli se excusa por no poder responder al llamamiento del Rey por estar gravemente enfermo (mismo legajo, fol. 104). <<

[33] Celebrada el 11 de febrero, aunque la convocatoria inicial se había hecho para el 25 de enero (cf. Francisco de Laiglesia, *Discurso de recepción leído ante la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1909, pág. 46). Después de esta convocatoria se supo la toma y saqueo de Buda. <<

[34] Laiglesia, *op. cit.*, págs. 50-56. <<

[35] Acerca de la actitud de las órdenes religiosas, véase, además de Merriman, *op. cit.*, el P. Sigüenza, *Historia de la Orden de San Jerónimo*, Tercera Parte, lib. I, cap. XXIX (*N. B. A. E.*, t. XII, págs. 118 ss.). <<

[36] Andrea Navagero alla Signoria, Valladolid, 8 de marzo de 1527. Carta publicada por Carlo Bornate en la *Miscellanea di Storia Italiana*, 3.^a serie, XVII (t. XLVIII della raccolta), Torino, 1915, pág. 525, entre los apéndices de su edición de las memorias de Gattinara (*op. cit.*). El relato del propio Gattinara confirma el fracaso de las Cortes (cf. Dantisco: “natus est ridiculus mus”, *Acta Tomiciana*, t. IX, pág. 136). <<

[37] Merriman, *op. cit.*, t. III, pág. 162. <<

[38] Rodríguez Villa, *Memorias*, pág. 88. <<

[39] Cf. Baumgarten, *op. cit.*, t. II, pág. 634, que utiliza en particular los informes de Martín de Salinas, embajador del Archiduque Fernando. <<

[40] Carta de Navagero citada en la pág. anterior, nota 36. <<

[41] Fermín Caballero, *Alonso y Juan de Valdés*, pág. 324. [En este y otros casos me he servido de la traducción castellana del propio Fermín Caballero, con ligeros retoques. T.]. <<

[1] El relato más completo que conservamos de estos acontecimientos es el que Juan de Vergara hizo a Erasmo en carta de 24 de abril de 1527 (Allen, t. VII, Ep. 1814). Erasmo, por conducto de Vives, recibió otras relaciones hoy perdidas, en particular la de Virués (Allen, t. VII, Ep. 1836, línea 18, y Ep. 1847, línea 62). <<

[2] Allen, t. VII, Ep. 1814, líneas 135 ss. <<

[3] *Ibid.*, líneas 223 ss. <<

[4] Vergara (*ibid.*, línea 379) observa que benedictinos, bernardos, cistercienses y Jerónimos son menos hostiles a Erasmo que los frailes de las órdenes mendicantes. Su interpretación de este hecho —interpretación completamente materialista— es que, como las órdenes dueñas de bienes no viven de la Liberalidad pública, no se sienten amenazadas tan gravemente por los progresos del espíritu erasmiano. Tampoco hay que olvidar que esas órdenes no tienen las mismas tradiciones de lucha contra la herejía. <<

[5] A las referencias dadas por Allen, *ibid.*, línea 243, nota, hay que añadir el P. Gregorio de Santiago Vela, *Ensayo de una Biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, t. VIII, El Escorial, 1931, págs. 103-106. Nacido hacia 1480 en Toledo, muerto en 1539, Dionisio Vázquez es una de las grandes figuras de su orden, de la cual fue vicario general en 1518. Su fama de predicador era inmensa, tanto en la corte de León X como en las de Fernando el Católico y Carlos V. Su colega Ramírez, profesor de retórica en la Universidad de Alcalá, decía de él que era el único gran orador que había conocido. Vázquez será profesor en Alcalá el año de 1532, fecha en que se le ofrece la cátedra de Biblia fundada no hace mucho (cf. *infra*, pág. 401, notas 21 y 22). Acerca de su amistad con el alumbrado Beteta, véase el proceso de este último (*Proceso de Beteta*, fols. 65 vº y 67 vº). En 1943 se incluyó en la colección *Clásicos Castellanos* (t. 123) un tomo de *Sermones* inéditos de Fr. Dionisio Vázquez. <<

[6] Cf. el registro de la correspondencia de la Suprema (A.H.N., *Inquisición*, lib. 319, fols. 371 rº ss.). El Consejo escribe asimismo a las universidades o cabildos a que pertenecen estos maestros y doctores para que no reciban menoscabo en

sus salarios o prebendas durante el tiempo que pasen en Valladolid en el servicio encargado. <<

[7] Allen, t. VII, Ep. 1814, líneas 272-282. <<

[8] *Ibid.*, líneas 285-294. <<

[9] *Ibid.*, línea 306. <<

[10] *Ibid.*, líneas 482 ss. <<

[11] *Ibid.*, líneas 457-479. <<

[12] *Ibid.*, líneas 297-306 y 488. <<

[13] Allen, t. VI, Ep. 1791, líneas 21-26. <<

[14] Allen, t. VII, Ep. 1814, líneas 320-325. <<

[15] Rodríguez Villa, *Memorias*, pág. 228. <<

[16] Cf. *infra*, pág. 307. <<

[17] Las revelaciones del Doctor Torralba, médico con ribetes de hechicero, son un curioso testimonio de este fenómeno de sugestión colectiva. Su espíritu familiar —el ángel Ezequiel— le revela “la entrada de Borbón en Roma y la prisión del Papa”, y, como él se niega a dar crédito, el ángel lo transporta mágicamente al teatro de los hechos. Rodríguez Villa (*op. cit.*, págs. 453 ss.) da algunos extractos del proceso del Doctor ante la Inquisición de Cuenca (1528-1531). No se ve por estos extractos que Torralba haya pretendido tener la revelación de *la muerte* del Duque de Borbón. Este detalle, mencionado por Cervantes (*Quijote*, II, XLI), es un adorno ulterior de la leyenda. <<

[18] Registro de correspondencia de la Suprema (A. H. N., *Inquisición*, lib. 319, fol. 375 rº: Manrique a la Universidad de Salamanca). <<

[19] Dantisco, en carta del día 17 a la reina Bona (*Acta Tomiciana*, t. IX, pág. 217), escribe: “Sunt hic 15 doctores theologi vocati, qui decernere debent, si opera Erasmi Roterodami hic legi debeant nec ne”. <<

[20] Informe de Navagero, Valladolid, 17 de junio de 1527, citado por Pastor, *Historia de los Papas* (trad. R. Ruiz Amado, S.J.), t. IX, págs. 363-364, nota 3. <<

[21] Allen, t. VII, Ep. 1839, líneas 110-112. <<

[22] Allen, t. VII, Ep. 1836, líneas 66-70. Ese mismo día (13 de junio) escribe Vives a Craneveldio (De Vocht, *op. cit.*, Ep. 237, líneas 8-17): “Plane, mi Craneveldj, ἅπαντα τῶν παθῶν ἐστὶ μεστὰ, et in nostro [el Emperador] nunc demum est opus maximo et praestantissimo consilio ad regendum hunc rerum successum. Quod nisi habeat, quid profuit concussum esse mundum tantis bellis: si uno homine turbulento semoto [puesto el Papa fuera de combate], fortassis substituatür ej aliquis impotentior? quod vehementer metuo ne fiat, ut est quorundam superstitio. Quod si haec occasio praeterlabatur e manibus absque meliore statu rerum, fieri aliter non potest, quin res in peius quottidie ruant”. <<

[23] Allen, t. VII, Ep. 1839, líneas 114-124 (Valdés a Erasmo, Valladolid, 20 de junio de 1527). <<

[24] *Acta Tomiciana*, t. IX, pág. 217. El nombre del Duque de Béjar está deformado, en esta publicación al menos, en “ducem de *Lesera*”. En otra página de la misma correspondencia se halla *Bezerra* (t. VIII, pág. 336, texto aducido *supra*, pág. 267). Pero se trata evidentemente del Duque de Béjar, conocido entonces por la viveza de sus sentimientos antirromanos. Según la *Crónica de Don Francesillo de Zúñiga*, en el momento de la llegada del Cardenal Salviati a Toledo (octubre de 1525), por los días en que todavía arde el conflicto entre el Papa y el Emperador, el Duque de Béjar se indigna de que este último se deje besar por el legado; a lo cual contesta Carlos V: “Más fiero era Judas y besó a Jesucristo” (*B. A. E.*, t. XXXVI, pág. 37 b). <<

[1] Registro de correspondencia de la Suprema (A. H. N., *Inquisición*, lib. 319, fols. 371-372). <<

[2] Vitoria ocupaba desde 1526 la cátedra de prima de Teología, que había de ilustrar hasta su muerte. Sus votos se publican, en lo esencial, en Luis G. Alonso Getino, *op. cit.*, págs. 98-101. <<

[3] Teólogo de formación parisiense, había sido quizá llamado por Cisneros a Alcalá en 1508. Pero él se establece en Salamanca, al mismo tiempo que entra en la orden de San Agustín; obtiene en 1510 la cátedra de Lógica de Nominales (cf. *supra*, pág. 20, nota 26). En 1527 ocupaba, al parecer, otra cátedra de teología nominalista, la de “Gregorio de Arimino”. Ocupará en seguida, desde 1530 hasta su muerte (1541?), la de Filosofía moral (cf. Esperabé, *op. cit.*, t. II, pág. 341, y Gregorio de Santiago Vela, *op. cit.*, t. II, págs. 77-87). <<

[4] Bernardino Vázquez de Oropesa había dejado en 1522 la cátedra de Santo Tomás para ocupar la de Teología nominalista. En 1527 tenía, según parece, la de Biblia. Pasó en 1528 a la de Teología de vísperas, que conservó hasta su muerte (1532) (cf. Esperabé, *op. cit.*, pág. 350). <<

[5] Juan Martínez Guijeño, o de Pedernales, había latinizado su nombre en *Siliceus*. Había estudiado en París, donde publicó en 1514 una *Arithmetica* que se reimprimió varias veces (cf. Nicolás Antonio, t. I, pág. 737). Era profesor de Filosofía natural. Después será preceptor del príncipe heredero (el futuro Felipe II) y Cardenal-arzobispo de Toledo (cf. *infra*, t. II, pág. 311, nota 2, y Esperabé, *op. cit.*, pág. 350). <<

[6] Martín de Frías, que había ocupado a comienzos del siglo la cátedra de Biblia, era titular de la de vísperas de Teología. Pero tal vez ya no enseñaba, por haber alcanzado su jubilación. Muere el 24 de octubre de 1528 (Esperabé, *op. cit.*, pág. 350). <<

[7] Pedro Margalho o Margallo era doctor por la Sorbona, según Nicolás Antonio, t. II, pág. 213. Había abandonado el Co-

legio de Santa Cruz de Valladolid en 1518 para ir al Colegio de San Bartolomé de Salamanca. Al parecer, ocupaba la cátedra de Filosofía moral, que dejó en 1529 o 30 para regresar a Portugal, a donde Juan III lo llamó para hacerlo miembro de su consejo. En la misma fecha que a Margalho, se nombró al Licenciado Póveda, canónigo de la catedral de Zamora, que finalmente no participó en la conferencia (A. H. N., *Inquisición*, lib. 319, fol. 388). <<

[8] Pedro Ciruelo, nacido en Daroca (Aragón), se había doctorado en París. Había entrado desde 1510 en la Universidad de Alcalá (cf. *supra*, pág. 19) como profesor de Teología de Santo Tomás. Era sobre todo matemático y astrólogo. Sus obras más conocidas son, en latín, el *Cursus quattuor mathematicarum artium liberalium* (Alcalá, 1516), y en español el *Confesionario* (Alcalá, 1524), los *Apotelesmata astrologiae christianae* (Alcalá, 1521) y la Reprobación de las supersticiones y hechicerías (Salamanca, 1541). <<

[9] Miguel Carrasco había sucedido a Ciruelo, en 1524, en la cátedra de Santo Tomás. Fernando de Matatigui había sido nombrado ese mismo año profesor de Escoto: se le tenía por mal profesor (A. de la Torre y del Cerro, *La Universidad de Alcalá, Estado de la enseñanza según las visitas de cátedras de 1524-25 a 1521-28*, en *Homenaje a Menéndez Pidal*, Madrid, 1925, t. III, págs. 362 ss.). No parece que Zuria y el Doctor De la Fuente tuviesen encomendada por entonces alguna cátedra. Pertenecían al Colegio de San Ildefonso y a la Magistral. Muy poco es lo que se sabe acerca de estos dos personajes. Sin embargo, el proceso intentado en el Colegio de San Ildefonso por dos de sus miembros embromados por la Comunidad en 1521, demuestra que Pedro de Lerma, Ciruelo, Carrasco, Matatigui y Juan de la Fuente eran “comuneros”, lo mismo que el Comendador griego, Florián Decampo y Balbás (A. G. S., *Consejo Real*,

leg. 542. Véanse las respuestas de los diversos testigos a la pregunta 47). <<

[10] En 1523 recibía el primer grado de su bachillerato en teología y sostenía su *Alphonsina* sobre el tema siguiente: “An commune sit intellectui divino, angelico et humano omnia intelligere posse” (22 de mayo de 1523). Esta proeza universitaria fue objeto de una lujosa publicación dedicada al Almirante, para la cual el laureado tuvo la colaboración de Francisco de Vargas, presidente de aquel acto. Los elogios de éste y los versos latinos que siguen huelen muchísimo a adulación. Un ejemplar de este libro, impreso por Arnao Guillen de Brocar (III. Kal. Septembris [1523]), se conserva en la B.N.M. (U. 10.530). El miércoles 31 de enero de 1526, desde mediodía hasta las 8 o 9 de la noche, presenta en Alcalá el “tercer principio de teología”, lo cual le vale el grado de “bachiller formado” en esta materia. Es ya Abad de Valladolid, título que va unido al de Canciller de la Universidad de esta ciudad. El acto lo preside Pedro de Lerma. Asisten los profesores Carrasco, Juan de Medina y Fernando de Matatigú, lo mismo que algunos nobles: Don Rodrigo Manrique y Don Diego de Fonseca (A.H.N., *Universidad de Alcalá*, lib. 397 f, *Libro de actos y grados, 1523-1547*, fol. 14). Como canciller de la Universidad, Enríquez tuvo un conflicto con ella en 1548; quería ampliar su jurisdicción con perjuicio de la del rector. El tribunal de Rota, arbitro en el conflicto, pronunció sentencia adversa a Enríquez en 1550 (*Libro de Bezerro* de la Universidad publicado por M. Alcocer Martínez, *Historia de la Universidad de Valladolid*, t. 1, Valladolid, 1918, págs. 109-110). Acerca de las *Defensiones pro Erasmo* de Enríquez (1532), de la dedicatoria de la *Historia Ethiópica* de Heliodoro (1554) y de las persecuciones inquisitoriales de que fue víctima (1565), cf. *infra*, págs. 488-491, y t. II, págs. 223 y 343. El Abad de Valladolid murió a principios de enero de 1577 (*Libro de Bezerro*, *op. cit.*, pág. 123). <<

[11] Según las anotaciones de Alcocer al *Libro de Bezzerro* de la Universidad, Antonio de Alcaraz ocupa en el momento de su muerte (1540 o 1541) una cátedra de Filosofía (*op. cit.*, págs. 63, n. 2, y 34, n. 1: en esta última nota se lee *Alcalá* en vez de *Alcaraz*). Es rector durante el año escolar 1533-1534 (*ibid.*, pág. 321). Lo había sido de la Sorbona en 1519 (cf. R. G. Villoslada, S. J., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, Roma, 1938, págs. 394, 406 y 436). <<

[12] Juan de Arrieta, navarro, nacido en Motrico hacia 1490, morirá en agosto de 1550. Ingresó al Colegio de Santa Cruz el 10 de febrero de 1518, y ese mismo año fue nombrado profesor de Teología en la Universidad. Fue titular de la canonjía magistral de Murcia (cf. Alcocer, *op. cit.*, t. VI, pág. 13) y más tarde visitador del arzobispado de Sevilla. En su juventud había pertenecido al grupo lulista de Pedro de Orduña, quien lo cita en carta a Fr. Gil López de Béjar (cf. *supra*, pág. 201, nota 24). <<

[13] Tal vez la personalidad de Prexano merezca que se la saque del olvido. En la época de la fundación de la Universidad de Alcalá aparece un Maestro Prexano entre los maestros que dependían de la casa del Cardenal, con el mismo salario que el Doctor De la Fuente y el Bachiller Fernando de Herrera (B. D., *Alcalá*, legajo, t. III, fols. 452-453). No podría decirse con certeza si es el mismo que luego fue profesor en Valladolid. En todo caso, las notas recogidas por Páez de Castro acerca de la revolución comunera comprenden una lista de doscientos cincuenta y ocho “comuneros”, entre los cuales figura, en Valladolid, cierto “maestro de Prexano, catedrático” (Escorial, Ms. &-III-10, fols. 213-214). A él, según parece, es a quien alude Guevara en sus *Epístolas familiares* como a un erudito que sabe siríaco y que es aburrido cuando predica (*B. A. E.*, t. XIII, págs. 85 a y 87 b). En 1523 es rector de la Universidad de Valladolid (según Alcocer, *op. cit.*, pág. 321). Muere en abril de 1542, siendo titular de la cátedra de prima de Teología, en que la enseñanza

tenía como base la *Suma* de Santo Tomás (*ibid.*, pág. 18). Alcocer (*op. cit.*, t. VI, pág. 114) lo llama Fernando de Prejano. <<

[14] Acerca de Fr. Diego de Astudillo, cf. P. Hoyos, *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid*, t. I, Valladolid, 1928, pág. 288. Era una de las lumbreras del colegio dominico de San Gregorio. El gran Vitoria decía de él: “más sabe que yo, pero no vende tan bien sus cosas”. Unía la ciencia de la Escritura a la escolástica tomista. Se posee de él un Comentario sobre la *Física* y el *De generatione* de Aristóteles (Valladolid, Nicolás Tyerri, 1532), en cuya publicación intervino Luis de Granada (B. N. P., Rés. m.R. 63). Murió el 26 de enero de 1536. <<

[15] No parece que se trate de un pariente de Fr. Francisco de Vitoria. Éste tenía un hermano dominico como él, que se había hecho notable por sus sermones antierasmianos. Erasmo, bien informado por sus amigos españoles, lo llama Petrus. ¿Será un error? Tal es la opinión del P. Getino (*Fr. Francisco de Vitoria, op. cit.*, pág. 93, nota 2), que no conoce del gran Vitoria más que un hermano que perteneciera a la orden de Santo Domingo, y cuyo nombre era Diego (*ibid.*, pág. 9). Sin embargo, conviene observar que en 1545, Poncio Cogordan, en carta a Ignacio de Loyola, le habla del gran Vitoria de Salamanca y de “su hermano en Valladolid, predicador del Pryncipe”. Ahora bien, Fr. Diego de Vitoria había muerto en 1539 (*Monumenta Hist. S.J., Epistolae mixtae*, t. I, Madrid, 1898, pág. 186). Pero suponiendo que Vitoria haya tenido dos hermanos dominicos, uno de ellos llamado Pedro, no se podría identificar a este último con el “Maestro Vitoria del Colegio del Cardenal” que intervino en los debates de Valladolid. En efecto, el Colegio del Cardenal no es el Colegio dominicano de San Gregorio (como equivocadamente cree Allen, t. VII, Ep. 1836, línea 21, nota), sino el Colegio de Santa Cruz, fundado por el “Gran Cardenal” Don Pedro González de Mendoza. Un fraile de la orden de Santo Domingo no hubiera podido pertenecer a un colegio se-

glar. Pedro de Vitoria, colegial de Santa Cruz, era un teólogo secular, que fue rector de la Universidad de Valladolid en 1532-1533 y de nuevo en 1539-1540. Murió en 1540, siendo titular de la cátedra de Lógica (Alcocer, *op. cit.*, págs.320-321).

<<

[16] Diego Cabrero era un sacerdote de la diócesis de Orihuela cuando fue consagrado, en 1512, obispo de Pulati (Albania) (cf. Eubel, *Hierarchia*, t. III, Monasterii, 1910, pág.294). En 1528 recibirá el obispado de Huesca, pero morirá sin haber tomado posesión de él (Gams, *Series episcoporum*, pág.37). Marineo Sículo, en su *De rebus Hispaniae memorabilibus*, Alcalá, 1530, fol. 171 rº, lo llama “Caprerum episcopum Oscensem, concionatorem egregium”. <<

[17] Muy poco es lo que se sabe de este personaje. Alfonso de Valdés, al enumerar a los erasmistas decididos de la asamblea (cf. *infra*, pág.287), habla de “cierto teólogo de Bolonia, no menos elocuente que sabio”. Como no menciona a Miguel Gómez, cabe preguntar si se refiere a él al hablar en esos términos; quizá Gómez se había doctorado en Bolonia. Tenía una prebenda en Coria, según las actas de la asamblea, y sabemos, por una carta que Vergara le escribe desde Burgos el 5 de febrero de 1528, que anduvo solicitando otros beneficios dependientes del arzobispado de Toledo (Stadtbibliothek de Hamburgo, *Codex Hispan.*, 17, fol. 763. Documento cuya copia debo a la amabilidad de José F. Montesinos). <<

[18] Este Pero Chico aparece en una lista de los teólogos reunidos en Valladolid, y las actas de la asamblea nos dicen que votó el 2 de Julio, el 18 de julio y el 6 de agosto (*R. A. B. M.*, 1902, t. I, págs.61, 63 y 64). No se conserva ninguno de sus votos. <<

[19] Uno de los españoles por quienes Clénard, varios años más tarde, sentirá la más ferviente admiración (Clenardi, *Epistolarum libri II*, Amberes, 1566, pág.241). No sólo poseía la

ciencia del teólogo, sino también una sólida cultura grecolatina.

<<

[20] Cf. René Costes, *Antonio de Guevara, Sa vie*, Bordeaux, 1925 (Fasc. X, t. I, de la *Bibliothèque de L'École des Hantes Études Hispaniques*), págs. 23-24. Tanto Guevara como Fr. Juan de Salamanca se habían señalado el año anterior en la predicación forzada de los moriscos de Valencia. <<

[21] Cf. M. Bataillon, *Les Portugais contre Érasme à l'assemblée théologique de Valladolid* (Separata de la *Miscelânea de estudos em honra de D. Carolina Michaëlis de Vasconcellos*), Coimbra, 1930, pág. 14. <<

[22] *Ibid.*, pág. 5. <<

[23] Según las *Actas* auténticas de la asamblea, no aparece en ésta hasta el 9 de julio. Vota el 16 (*R.A.B.M.*, 1902, t. I, pág. 63). Sus votos escritos, difíciles de descifrar, demuestran que se trata del Maestro Samunde. Cf. Fr. Guillermo Vázquez Núñez, *Manual de historia de la Orden de Nuestra Señora de la Merced*, Toledo, 1931, t. I, págs. 433-434. <<

[24] El 11 de julio (*Actas*, pág. 63). Firma sus votos “Johannes Quintana Doctor theologus”. Era “Doctor Parisinus”, pues había hecho sus estudios en la Sorbona por los días en que Alejandro fundaba la enseñanza del griego en París, es decir, hacia 1510 (Laemmer, *Monumenta Vaticana*, Friburgi, 1861, pág. 91; cf. Renaudet, *Préréforme et humanisme, op. cit.*, págs. 509 ss., y Villoslada, *op. cit.*, págs. 207, 413 y 429). En compañía de Luis Coronel había sido asesor de Hulst en el proceso de Probst (1522) (cf. *supra*, pág. 158, n. 5). Sucederá muy pronto a Fr. García de Loaysa como confesor de Carlos V. Menéndez y Pelayo (*Heterodoxos*, t. IV, pág. 314) lo llama “el franciscano” Fr. Juan de Quintana. Quizás entró en la orden de San Francisco poco antes de ser confesor del soberano. Si hubiera sido fraile en 1527, habría firmado sus votos “Fr. Johannes Quintana”.

Todavía en 1528, Carvajal, al enumerar a los franciscanos españoles que honran a su orden, no lo menciona (*Apologia monasticae religionis*, Salamanca, 1528, fol. 24 vº). Aleandro, en 1531 (Laemmer, *op. cit.*, pág. 91), habla de él como del confesor de Su Majestad, pero sin mencionar su calidad de fraile. <<

[25] Allen, t. VII, Ep. 1839, líneas 100-102. <<

[26] Allen, t. VII, Ep. 1836, línea 25. <<

[27] Para contar ocho teólogos de Alcalá, Valdés tiene que considerar a Don Alonso Enríquez como miembro de ese grupo: a él pertenecía, en efecto, por su formación. <<

[28] Tal vez el Doctor Miguel Gómez (cf. *supra*, pág. 285, nota 17). <<

[29] Fr. Alonso de Virués, llamado *Ulmétanus* (de Olmedo). Los otros dos monjes favorables a Erasmo son evidentemente Fr. Gil López y el provincial de la Merced. <<

[30] Excepto el jueves 25 de julio, fiesta de Santiago. Véase el texto de todo esto en Actas (*R. A. B. M.*, 1902, t. I, págs. 61-65). <<

[31] Designaremos cada uno de estos votos escritos con el nombre del teólogo que lo emite, seguido del número del capítulo a que se refiere (III designa a la vez los capítulos III y IV, que se examinaron a un mismo tiempo). Cierta número de votos que se emitieron oralmente no han dejado huella escrita, bien porque algunos documentos se hayan extraviado, o bien porque algunos teólogos no hayan cumplido la promesa hecha en el momento de la repentina clausura de los trabajos ¿2 la conferencia. Los votos que faltan en el expediente son *Astudillo III*, *Carranza II y III*, *Carrasco II y III*, *Coronel III*, *Fr. Gil López III*, *Oropesa III*, *Quintana III*, *Fr. Francisco de Vitoria III*, *Fr. Alonso de Virués II y III* y *Zuria II*. Tampoco hay huella del único voto emitido por el Licenciado Polanco el 6 de julio. Tal vez no era válido este voto por asistir Polanco a los debates en

calidad de miembro del Consejo de la Inquisición y no como teólogo. <<

[32] Véase el tomo IX de sus *Opera*, Leyde, 1703-1706. Este elenco de proposiciones incriminadas ha sido reimpresso por el P. Miguel de la Pinta Llorente en su librito *En torno a hombres y problemas del Renacimiento español*, Madrid, 1944, págs. 87-101. <<

[33] Allen, t. VI, Ep. 1744, línea 125, nota, y t. VII, Ep. 1814, línea 284. <<

[34] Allen, t. VII, Ep. 1903, líneas 28-29. <<

[35] Cf. *supra*, pág. 49. <<

[36] *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689, pág. 206. <<

[37] Scilicet Hieronymus saepenumero violentus est, parum pudens, saepe varius parumque sibi constans". <<

[38] "Fortasse praestiterat hoc piis studiis agere, uti nos idem reddamur cum Deo, quam curiosis studiis decertare quomodo differat a Patre Filius aut ab utroque Spiritus Sanctus. Certe ego, quod negant Arriani, non video posse doceri nisi ratiocinatione. Postremo cum totus hic locus sit obscurus, non potest admodum valere ad revincendos haereticos". <<

[39] "Fortassis haec est bona pars christianae religionis in rebus divinis venerari omnia, nihil autem affirmare praeter id quod in sacris litteris expressum est". (*Opera*, Leyde, 1703, t. V, col. 115. Cf. el texto citado *supra*, pág. 166). <<

[40] Cf. *supra*, págs. 137-138, y Westcott y Hort, *The New Testament in the original Greek*, Cambridge-London, 1881, Appendix, pág. 104. <<

[41] M. Bataillon, *Les Portugais*, art. cit., pág. 9. <<

[42] Según Fr. Gil López, puesto que Erasmo había restablecido el versículo, se podría pedirle que afirmase explícitamente

que es parte integrante del texto. <<

[43] *Virués I.* <<

[44] En *Les Portugais contre Érasme*, art. cit., pág. 11, identificaba yo a *Hemundus* con el carmelita Nicolás Baechem de Egmont, encarnizado enemigo de Erasmo. En la primera edición (francesa) de este libro creí preferible leer *Avem*^a en vez de *Avenia*, y pensé que el que se hacía eco del dicho famoso era el franciscano Fr. Ave María, por entonces enviado de Francisco I en España para las negociaciones de paz (cf. Rodríguez Villa, *El Emperador Carlos V y su corte, según las cartas de D. Martín de Salinas, embajador del Infante D. Fernando, 1522-1539*, Madrid, 1903-1905, pág. 365). Hemundus sería, pues, un franciscano alemán, resultando que Erasmo estaba bien informado cuando atribuía a los franciscanos de Colonia la paternidad de la tan machacada acusación: “Erasmus peperit ovum, Lutherus exclusit” (Allen, t. V, Ep. 1528, línea 11, nota: carta a Caesarius de 16 de diciembre de 1524). Ahora sospecho que Gouvea recogió el malicioso chiste por conducto de los cistercienses: el Abad Edmundo (Ornot de Pichange, borgoñón que a un portugués podía muy bien parecer “alemán”), cuadragésimo quinto abad de Morimundo (1517-1551), fue quien nombró prior de Calatrava a Fr. Nicolás Avenius, último prior mandado desde Borgoña, ya que, muerto Avenius (1552), Carlos V y Felipe II reivindicaron el derecho de elegir un prior español (Cf. Ángel Manrique, *Cisterciensium Annalium*, t. I, Lyon, 1642, pág. 527, y M. Bataillon, *Un itinéraire cistercien à travers l’Espagne et le Portugal du XVI^e siècle*, en *Mélanges d’Études Portugaises offerts à M. Georges Le Gentil*, Paris, 1949, pág. 52, nota 1). Gouvea encontraría a Avenius en Valladolid. <<

[45] Carta del 1.º de agosto de 1527 (F. Caballero, *Alonso y Juan de Valdés*, pág. 337). <<

[46] Seguidos por Fr. Gil López. <<

[47] Sin duda la edición publicada por Froben en marzo de 1525 (cf. Allen, t. V, Ep. 1502, introd.). <<

[48] En particular Oropesa. <<

[49] Fr. Juan de Salamanca afirma: “Dico illud esse Erasmi dogma”. <<

[50] Un Ciruelo sólo las encuentra lamentables “in hac nostra eruditore aetate”. En cuanto al juicio de Gouvea, véase nuestro estudio *Les Portugais*, art. cit., pág. 14. <<

[51] Vitoria se expresó con más severidad en sus cursos de la Universidad de Salamanca. Sin acusar positivamente a Erasmo de herejía, llegó a tratarlo de “autor peligroso” y “fautor de herejías” (Curso sobre la Primera Parte de la *Suma*, publicado por el P.V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro Vitoria*, Madrid-Valencia, 1928, pág. 43; Curso sobre la *Secunda Secunda*, citado por el mismo P. Beltrán en su prólogo a Francisco de Vitoria, *De justitia*, Salamanca, 1934, págs. XXX-XXXI). En estas condiciones, causa extrañeza la frase de “erasmismo mitigado” aplicada por el mismo P. Beltrán de Heredia a ciertos aspectos del pensamiento de Vitoria (*Corrientes de espiritualidad*, op. cit., pág. 49; cf. mi reseña en el *B. H.*, XLVI, 1944, pág. 270, donde indico la posible influencia de Cayetano en ideas que parecen erasmianas. La relación del pensamiento de Vitoria con el de Cayetano ya la había apuntado G.M. Bertini, *Influencia de algunos renacentistas italianos en el pensamiento de Francisco de Vitoria*, Conferencias, Universidad de Salamanca, 1933, págs. 34 ss.). Últimamente, y sin referencia al erasmismo, ha vuelto el P.V. Beltrán de Heredia a ocuparse de la *Orientación humanística de la teología vitoriana* en un folleto publicado por el Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 1947. <<

[1] “Quum solus Pater dictus sit in Evangelio *versus Deus*”. *Opera*, Leyde, 1703, t. V, col. 115. <<

[2] *Opera*, t. VI, cols. 405-406. <<

[3] *Apologia ad Jac. Stunicam, Opera*, t. IX, col. 310. Sobre el interés de esta observación crítica, sugerida como por broma, véase nuestro estudio *Les Portugais contre Érasme*, art. cit., pág. 18, nota 3. <<

[4] Sobre estos diversos puntos véase el artículo citado en la nota anterior, págs. 20-21. <<

[5] Observa que Erasmo mismo proclamó la debilidad de ciertas “tergiversaciones” en su respuesta a Carranza. <<

[6] Esta última observación es de Matatigui. <<

[7] Cf. *supra*, pág. 166. <<

[8] El prefacio de los *Hilarii Opera*, larga epístola a Juan Carondelet, se halla incluido en el *Opus Epistolarum* de Allen, t. V, Ep. 1334. Los pasajes incriminados están en las líneas 355-358, 413-415, 423-424 y 442-446. <<

[9] Sobre todo en el comienzo de la primera carta. <<

[10] I Cor, III, 16, y VI, 19. <<

[11] En particular a Don Estevam de Almeida. Cf. M. Bataillon, *Les Portugais*, art. cit., pág. 23, nota 2. <<

[12] Cf. *Opera*, Leyde, 1703-1706, t. VII, col. 80. <<

[13] Cf. *Les Portugais*, art. cit., pág. 22, nota 4. <<

[14] Piensa sin duda en el “término de gracia” previsto por el procedimiento inquisitorial (cf. Lea, *A history of the Inquisition of Spain*, t. II, págs. 457 ss. <<

[15] El Obispo Cabrero, Don Alonso Enríquez, el Doctor Miguel Gómez. <<

[16] Según las *Actas* (R. A. B. M., 1902, t. I, págs. 64-65). <<

[1] Citado por Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. IV, pág. 100. <<

[2] Arquivo da Torre do Tombo (Lisboa), *Corpo chronologico*, Parte 1.^a, Maço 37, Docum. 44. Antonio d’Azevedo Coutinho al Rey de Portugal, Valladolid, 13-14 de agosto de 1527. Cf.

una carta de Martín de Salinas al Archiduque Fernando (Valencia, 31 de agosto de 1527) (*Bol. Ac. Hist.*, t. XLIV, pág. 147). <<

[3] Como insinúa Mangan, *Life, character and influence of Des. Erasmus*, t. II, New York, 1927, pág. 286. Ya Menéndez y Pelayo (*Heterodoxos*, t. IV, págs. 104-105) había señalado el poco alcance del breve papal. Véase también sobre esto Baumgarten, *Geschichte Karls V*, t. II, pág. 631. <<

[4] Allen lo publicó en su *Opus*, t. VII, Ep. 1846, de acuerdo con unas copias conservadas en los Archivos del Vaticano. Tiene fecha 16 de julio de 1527. El secretario Pérez había escrito desde Roma el 1.º de julio: “El breve para poner silencio que allá no se hable contra las obras de Erasmo, me ha dicho el Sanctiquatro que me le dará remitido al Arçobispo de Sevilla; en habiéndole le enviaré”. Sin embargo, hasta el 1.º de agosto no puede mandar una copia a Alfonso de Valdés (cf. A. Rodríguez Villa, *Memorias para la historia del asalto y saqueo de Roma*, Madrid, 1875, págs. 236 y 253). <<

[5] No he leído esta frase en ninguno de los votos que se conservan, pero la refiere Carvajal en su *Dulcoratio* (París, 1530), fol. 4 vº: “Hi duo [Lutherus et Erasmus] alii que. eorum satellites, Christum optimum maximum novis quibusdam libertatis lineamentis depingunt, quem ne agnosces quidem. Adeo alius est ut quidam vir theologicissimus juxta ac christianissimus, coram frequentissimo synodo theologorum Vallisoleti qui ad Erasmicos errores confutandos congregati sunt, fassus sit ingenuè se non credere *Christo* cui credit Erasmus”. Erasmo, comentando este pasaje en una carta a Pero Mexía (Allen, t. VIII, Ep. 2300, líneas 85-86), dice que supo de esta invectiva por uno de sus amigos españoles, y añade que a su autor lo habían juzgado los doctos “pro insano monacho, ut erat revera”. Si en efecto se trata de un fraile, tal vez haya que identificarlo con el franciscano Castillo; bien pudo pronunciar esa frase en su expo-

sición del 27 de julio sobre los capítulos III y IV del cuaderno.

<<

[6] *Cabrero III*. <<

[7] Cf. Allen, t. VI, pág. 502 (carta de Vives a Juan de Vergara, Brujas, 14 de agosto de 1527). El origen de este rumor tal vez esté en algún libelo erasmiano como la *Epístola de un celoso de Erasmo* que tanto indigna a Carvajal (*Apologia monasticae religionis*, Salamanca, 1528, fol. 34 rº). Carvajal reprocha a este “celoso” anónimo por decir que se podrían descubrir herejías en la obra de San Jerónimo lo mismo que en la de Erasmo, y por tratar sin miramientos a Escoto y a los demás doctores. Cf. *infra*, págs. 376-377. <<

[8] Allen, t. VI, Ep. 1786 (Burgos, 23 de febrero de 1527), líneas 42-43. <<

[9] Allen, t. VII, Ep. 1814 (Valladolid, 24 de abril de 1527), líneas 337-378. <<

[10] Conocido por una carta de Valdés a Erasmo (Valladolid, 20 de junio de 1527), Allen, t. VII, Ep. 1839, líneas 1-15 y 80-96. <<

[11] Carta de Dantisco al rey Segismundo (Burgos, 15 de noviembre de 1527), *Acta Tomiciana*, t. IX, pág. 330. Cf. E. Boehmer, *Alfonsi Valdesii litteras XL ineditas...*, y en *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, t. I, Madrid, 1899, pág. 390. <<

[12] Baumgarten (*Geschichte Karls V*, t. II, pág. 634) observa la pasividad con que Carlos V, durante todo 1527, dejó desarrollarse los acontecimientos de Italia, y se pregunta si esta pasividad se explica por un estado de decaimiento físico del soberano o bien por la división de sus consejeros más influyentes. Acerca de esta atmósfera de vacaciones que rodea a la Corte en Palencia, véanse las cartas de Diego Gracián de Alderete (cf. *infra*, pág. 312, nota 14), fol 4 vº, carta al secretario Alfonso Ribera, y sobre todo fol 6 rº, carta a Pedro Plaza: “... Adeo ocium liberri-

num, quod hic contingit, arridet, non Arabum divitiis permutaturus. Interim negotiorum sarcina nobis incumbit, nam cum Magnus Chancellarius absit, hujus obeunda munia ad nos Caesar relegat”. <<

[13] Véanse las cartas de Valdés a Dantisco en *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, t. I, Madrid, 1899, págs. 390, 391-392, 393 y 395. Cuando Valdés (pág. 390) se lamenta: “hoc praestat inscitia, hoc praestat cuculla”, piensa tal vez en el confesor Fr. García de Loaysa. Era notoria la enemistad del Gran Canciller y del confesor. Don Francesillo de Zúñiga hace una maligna alusión a ella en su *Crónica* (“porque se quieren mucho”, *B.A.E.*, t. XXXVI, pág. 49 a). Dantisco, por su parte, bromea a costa del confesor imperial en una carta a Alfonso de Valdés; le cuenta que Fray García, cuando era general de su Orden, tuvo por querida a cierta Doña María de la Torre que tenía fama de santidad, pero que dio dos hijos al fraile. Dantisco da a entender que el confesor tenía razones análogas para interesarse por una parienta suya a quien había casado con gran pompa en Burgos (F. Caballero, *op. cit.*, pág. 409, donde hay que leer *Generalis* y no *Senecalis*). <<

[14] Acerca de Gracián, véase la excelente noticia de Allen, t. VII, pág. 265. Las epístolas latinas de este humanista nos hacen penetrar en la intimidad del grupo erasmista de la Corte y nos dan a conocer bastantes detalles biográficos de su autor. La colección manuscrita de estas cartas, conservada en la Biblioteca del Duque de Alba (Palacio de Liria, Madrid), ha sido dañada desgraciadamente por un incendio. Sirvió de base para el estudio de D. Antonio Paz y Melia, *Otro erasmista español: Diego Gracián de Alderete* (*R.A.B.M.*, 1900-1901). Gracián enumera los señores a quienes ha servido y que han engañado sus esperanzas, en una diatriba en latín intitulada *Speravi* (Bonilla, *Clavorum Hispaniensium epistolae*, págs. 95-104). Acerca de su matrimonio con Juana Dantisco, hija natural del embajador Dan-

tisco y de la española Isabel Delgada, hay curiosas cartas de él (1537-1538) en las colecciones de cartas a Dantisco conservadas en Cracovia (Czartoryskich Muzeum, Ms. 243, págs. 281-283) y en Upsala (Bibl. Univ. Ms. H. 154, hacia el fin). En cuanto a su obra de traductor, cf. *infra*, t. II, págs. 226-227. <<

[15] Véase el Manuscrito de Alba. Cartas al Doctor Fabricio, Valladolid, 1.º de agosto de 1527 (fol. 3 rº); al Consejero Alfonso Ribera (fol. 4 vº); al Arcediano del Alcor, Burgos, 23 de octubre [de 1527] (fols. 6 vº-7 rº). <<

[16] Véase Allen, t. VII, Ep. 1970 (Basilea, 15 de marzo de 1528). Carta en que Erasmo, escribiendo a Gracián, da las gracias a Don Juan Manuel por sus ofrecimientos de servicios. — A Don Juan Manuel no le asustaría la orientación antimonástica de Erasmo, pues, siendo privado de Felipe el Hermoso, le aconsejaba la supresión de la Orden de San Jerónimo, “que era una gente ociosa, que ganavan la vida cantando, que con los muchos bienes y riqueza que en ella avía, podía hazer un rico maestrazgo, dar de comer a muchos cavalleros con las encomiendas...”. (Sigüenza, *Historia de la Orden...*, *op. cit.*, t. II, pág. 87 b). <<

[17] Goclen a Erasmo, Lovaina, 7 de noviembre de 1527 (Allen, t. VII, Ep. 1899, líneas 86-99). <<

[18] Allen, t. VII, Ep. 1864. <<

[19] Allen, t. VII, Epp. 1872, 1873, 1874, 1875 y 1876. <<

[20] Allen, t. VII, Ep. 1877. *Gustus responsionis ad articulos a monachis notatos*. <<

[21] Allen, t. VII, Ep. 1907, línea 3, y Ep. 1904, línea 5. <<

[22] Allen, t. VII, Ep. 1875. <<

[23] *Ibid.*, líneas 150-159. Erasmo, para una expurgación de sus obras, prefiere habérselas con la Inquisición de España que con Roma: teme en Roma no únicamente a los frailes que hacen temblar a los papas y a algunas víboras ortodoxas cuya in-

fluencia es enorme, sino también el ambiente de ciceronianismo paganizante, fatal para el humanismo cristiano. <<

[24] *Ibid.* Compárense, con las Epp. 1875 (líneas 199-203) y 1876 (líneas 19-20), las líneas 109-111 de la Ep. 1885: “Quam pulchre depinxit istum prodigiosum Geryonem e sophista, pseudo-theologo et leguleio conflatum”. <<

[25] Allen, t. VII, Ep. 1885, *passim*. En particular, líneas 121-184. <<

[26] Allen, t., VII, Ep. 1907, línea 7, nota, donde se cita una carta de Gracián al Arcediano del Alcor (Burgos, 23 de octubre [de 1527]), que resume una carta, hoy perdida, de Erasmo a Alfonso de Valdés (Basilea, 17 de septiembre). Valdés comunicó seguramente al Arzobispo Merino una copia de este mismo documento, como se ve por la respuesta de Merino a Valdés (F. Caballero, *Alonso y Juan de Valdés*, pág. 350). <<

[27] Allen, t. VII, Ep. 1907 (Burgos, 23 de noviembre de 1527), líneas 1-9. <<

[28] *Ibid.* Véanse las notas de las líneas 3 y 7. <<

[29] Allen, t. VII, Ep. 1908 (Burgos, 29 de noviembre de 1527), líneas 21-43. El dominico que Maldonado no quiere nombrar es, según toda probabilidad, Fr. Francisco de Vitoria en persona. No se ve a quién más podrían convenir las expresiones de Maldonado: “Virum sane doctum et a quo tota tuorum aemulorum factio potissimum pendebat”. En todo caso, no podría ser Pedro de Vitoria, como supone Allen (línea 21, nota), dado caso que Pedro no era dominico (cf. *supra*, pág. 285, nota 15). <<

[30] Misma carta de Maldonado a Erasmo, Ep. 1908, líneas 66-76. <<

[31] Allen, t. VII, Ep. 1907, líneas 38-49. <<

[32] *Ibid.*, líneas 10-34. <<

[33] Allen, t. VII, Ep. 1888 (Erasmus a Manrique, Basilea, 15 de octubre de 1527). <<

[34] Allen, t. VII, Ep. 1967 (Erasmus a Manrique, Basilea, 14 de marzo de 1528), líneas 25-44. <<

[35] Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. IV, pág. 104, habla de una traducción española de la *Apología*, realizada o al menos editada, “según toda probabilidad”, por Alfonso de Valdés. La hipótesis no descansa en nada sólido. A decir verdad, se conoce una traducción manuscrita de la *Apología*, reproducida por Usoz (Francisco de Enzinas, *Dos informaciones*, Reformistas Antiguos Españoles, t. XII, Madrid, 1886, Apéndice I) según un manuscrito del British Museum. Pero en vano se busca en la correspondencia de Valdés la carta que, según se dice, le escribió desde Burgos el 23 de noviembre Vicente Navarra, y en la cual le decía éste a propósito de la *Apología*: “Sé que estás imprimiendo muchos ejemplares”. Parece que aquí Menéndez y Pelayo fue víctima de una nota mal tomada del libro de F. Caballero, *Alonso y Juan de Valdés*. En efecto, aquí se encuentra ciertamente la frase citada, en la traducción de una carta de Vicente Navarra a Valdés. Pero esta carta está fechada en Barcelona el 25 de octubre de 1528, y la traducción comete un grave contrasentido. El texto latino dice: “scio te plura exemplaria *comprimere*”, que podría traducirse: “sé que tienes guardados varios ejemplares”. Y, en efecto, de acuerdo con las cartas escritas por Valdés a Erasmus a propósito de la *Apología*, fácil es imaginar que el Secretario guardara bajo llave los ejemplares recibidos de Basilea. No se concibe que haya querido difundir esa *Apología*, y mucho menos traducida al español. Nada hubiera sido más contrario a la política de apaciguamiento que él preconizaba. <<

[36] Carta a Juan de Vergara (Basilea, 2 de septiembre de 1527), Allen, t. VII, Ep. 1875, líneas 84-110. <<

[37] Acerca de este examen, véanse los detalles dados por Diogo de Gouvea, de regreso en París, en una carta al Rey de Portugal fechada el 18 de septiembre de 1527 (cf. M. Bataillon, *Érasme et la Cour de Portugal*, pág. 24, nota 3). De las *Annotationes* de Beda se habían escogido no menos de ocieenta proposiciones sospechosas, tomadas de las *Paráfrasis* del Nuevo Testamento. Ahora se estaban revisando con el mismo objeto las *Annotationes*, el *Enchiridion*, el *Modus orandi* y el *Encomium matrimonii* (la *Determinatio* había de votarse el 17 de diciembre; cf. *infra*, p. 486, nota 3). Erasmo hubo de enterarse de ello, y por eso escribió el 29 de noviembre su extensa carta a Vitoria (“Theologo cuidam Hispano Sorbonico”, Allen, t. VII, Ep. 1909) y el 30 de noviembre su carta al Cardenal de Lorena (Ep. 1911). La carta a Vitoria no lleva traza de haberse remitido a España, sino que se difundió entre la gente sorbónica, a la cual se dirige en realidad a través de Vitoria: es evidente que el “Collegium” a que a cada paso se alude es la Sorbona (cf. *B. H.*, t. XLVI, 1944, pág. 270). <<

[38] Véase Allen, t. VII, Ep. 1902, introd. La copia conservada en Simancas se añadía seguramente a la carta (hoy perdida) que Erasmo había escrito a Valdés el 28 de agosto (cf. Allen, t. VII, Ep. 1907, introd.) y que debía contener las mismas noticias que la carta a Vergara del 2 de septiembre (Ep. 1875). <<

[39] Allen, t. VII, Ep. 1920. <<

[40] Véase la noticia de Allen acerca de la carta imperial. <<

[41] Se las encuentra juntas a partir de 1528 en casi todas las ediciones conocidas del *Enchiridion* y de los *Coloquios* traducidos al castellano. Las únicas excepciones son, en cuanto al *Enchiridion*, la edición de Valencia de 1528 y la de Lisboa de 1541, copia de la de Valencia, y en cuanto a los *Coloquios*, la reimpresión valenciana (1528) del *Mempsigamos* traducido por Diego Morejón, y el folleto (1528) que contenía el *Procus et*

puella traducido por el protonotario Luis Mexía (con todo, hay que notar que este folleto, impreso en el mismo taller tipográfico que la pequeña recopilación de *Tres coloquios*, estaba destinado quizá a encuadernarse con ella, y en los *Tres coloquios* sí figuran la carta de Erasmo y la respuesta imperial). Es curioso que estas cartas no aparezcan en las demás obras de Erasmo traducidas al español. Probablemente el *Enchiridion* y los *Coloquios* fueron patrocinados de manera más especial por el estado mayor erasmiano, y una vez que éstos se preocuparon de publicar las cartas de Erasmo y el Emperador, los editores sucesivos juzgaron conveniente seguir las reproduciendo hasta mediados del siglo. <<

[42] Véase en *Enquir.*, pág. 47, nota 2, unos textos tomados de los procesos de Diego de Uceda, María Cazalla y Miguel Mezquita. Este último dice que no podía tolerar que alguien tuviera a Erasmo por hereje: “y esta voluntad fué porque vi una letra traduzida que dezían la escriuió al Emperador y rey nro Sr en que dezía que peleava por Jhu Xpo y que tenía muy al baxo las eregías de Lutero” (A.H.N., *Inquisición de Valencia*, leg. 531, n.º 38, fol. 6 vº). <<

[1] Cf. *supra*, pág. 309. <<

[2] En una carta a Coronel hoy perdida. Cf. Allen, t. VII, Ep. 1904, líneas 10-15: “Est tamen locus quidam in illis qui meum animum movit. *Qui libros*, inquit, *meos Hispanice vertunt, an mei studio id faciant nescio: certe magnam mihi conflant invidiam*. Ego hactenus nullum librum tuum Hispanum factum vidi praeter unum Enchiridion militis christiani, a me, ut omnes dicunt, non infeliciter versum” (carta del Arcediano a Erasmo, Palencia, 13 de noviembre de 1527). Cf. también Ep. 1875, línea 55 (carta de Erasmo a Juan de Vergara, Basilea, 2 de septiembre de 1527, analizada *supra*, págs. 316-317). <<

[3] Cf. la nota anterior. Es interesante observar que el Arcediano no sabe de otras obras de Erasmo traducidas al español. Sin duda la *Querela pacis* traducida por López de Cortegana no había tenido mucha resonancia. El *Sermón del Niño Jesús*, agregado a la traducción española de la *Imitación*, había podido pasar desapercibido para los letrados. <<

[4] Allen, t. VII, Ep. 1904 (véase la introducción a propósito de la curiosa historia de esta carta). <<

[5] Allen, t. VII, Ep. 1967, líneas 3-5. <<

[6] Allen, t. VII, Ep. 1969, líneas 58-59. <<

[7] *Ibid.*, líneas 39-44. <<

[8] Acerca de la cronología de las primeras traducciones de estas obras, cf. *infra*, págs. 334, 343 y 362. <<

[9] Allen, t. VII, Ep. 1968, líneas 62-65. <<

[10] “Declamationem in laudem Matrimonii lusimus in exemplum generis deliberativi”. (Sobre la génesis de este opúsculo cf. el *Catalogus lucubrationum*, Allen, t. I, pág. 18, líneas 7 ss.) Erasmo responde aquí a una sugestión o a una observación hecha por Virués en su carta del 13 de diciembre de 1527, actualmente perdida. <<

[1] El Índice de 1559, que prohíbe esta obra en latín, no la menciona en lengua vulgar. <<

[2] Según el proceso de Diego de Uceda (A. H. N., *Inquisición de Toledo*, leg. 112, n.º 74). Uceda, conversando en una posada con el Arcipreste de Arjona, hacia el 13 de febrero de 1528, le pondera a su interlocutor tres libros de Erasmo que han sido “impresos y aprobados”. El acusado precisa, en su respuesta a los testigos, que se refiere a “un tratado que se llama *Imensa misericordia Dei*, y otro de *unos Colloquios* y otro que se llama *Enchiridion*”. Las dos primeras obras aparecieron seguramente entre noviembre de 1527 —fecha en que el Arcediano del Alcor ignora cualquier otra traducción fuera de la del *Enchiridion*— y principios de febrero de 1528. <<

[3] Miguel de Eguía dice al Arzobispo de Toledo al ofrecerle el volumen en que reimprime juntas esta traducción y la de la *Precatio Dominica*: “Vuestra Señoría vea cuán digno sea de loor el Autor que las compuso, y cuánto deuamos *al que las trasladó*”. Estas palabras, tomadas literalmente, indicarían que el traductor de las dos obras es el mismo. Por otra parte, el método de traducción es idéntico. Se caracteriza por una fidelidad que se aplica a destacar todo el contenido de los textos, y por un afán de elegancia y de vigor expresivo que lo lleva a menudo a acumular sinónimos para traducir una sola palabra latina (sobre estas “parejas sinónimas”, cf. Menéndez Pidal, *El lenguaje del siglo XVI*, en *Cruz y Raya*, 15 de septiembre de 1933, págs. 33 y 42). <<

[4] Cf. Allen, t. V, Ep. 1464, líneas 10-18. <<

[5] Edición de Logroño, 1528, fol. g 1 vº. Hay que añadir el *Sermón* de Erasmo a la lista de los libros que contribuyeron a vulgarizar en España esta visión pesimista del hombre desarmado y desnudo entre las demás criaturas, tema destinado a gran fortuna literaria hasta llegar al monólogo de Segismundo en *La*

vida es sueño (cf. Alfonso Reyes, *Un tema de “La vida es sueño”, R.F.E.*, 1917, t. IV, págs. 1-25 y 237-276; recogido en *Capítulos de literatura española*, 2.^a serie. El Colegio de México, México, 1945, págs. 9-88). La *Agonía* de Venegas, que debe no poco a Erasmo (cf. *infra*, t. II, pág. 160 utiliza asimismo esta visión, pero hace de ella un argumento en favor de la vocación celestial del hombre (*N.B.A.E.*, t. XVI, pág. 192). <<

[6] *Ed. cit.*, fol g 7 r^o. <<

[7] Allen, t. V, Ep. 1393, introd. Hay que rectificar la fecha dada por Allen para la traducción española y sus indicaciones relativas a una traducción francesa. Acerca de esto último, véase Margaret Alann, *Érasme et les débuts de la Réforme française*, *op. cit.*, pág. 133: la *Brefve admonition de la manière de prier* no es ni el *Modus orandi* ni la *Precatio Dominica*, sino una compilación de dos extractos de las *Paráfrasis* erasmianas de los Evangelios. <<

[8] Al leer la descripción de este curiosísimo volumen en el *Catálogo* de la Biblioteca Colombina, Sevilla, 1888, t. I, pág. 235, me había llamado mucho la atención el título siguiente: “la oración del Señor que llamamos *Pater Noster* partido en siete partes así como él está en siete peticiones para cada día la suya”. Este título parecía calcado exactamente del de la *Precatio* erasmiana. Por otra parte, el autor se designaba, con palabras encubiertas, como “un doctor muy famoso”. De ahí a suponer que este doctor era Erasmo en persona, no había más que un paso. Mi amigo Don Juan M.^a Aguilar, profesor de la Universidad de Sevilla, tuvo la bondad de encargarse de verificar mi hipótesis. Reciba aquí la expresión de mi agradecimiento. Ocho pasajes confrontados con los correspondientes de la *Declaración del Pater Noster*, impresa en Logroño en diciembre de 1528, permiten ver que se trata de dos traducciones de la *Precatio* de Erasmo, pero tan diferentes como pueden serlo dos traducciones de una misma obra. <<

[9] Cf. *supra*, págs. 57 y 199. <<

[10] Éste, en el prefacio de su traducción de los *Silenos* (1529), declara haber traducido anteriormente otro opúsculo de Erasmo: “una glosa suya sobre la oración del Pater Noster”. Ahora bien, de las dos versiones anónimas que poseemos de esta glosa, es seguramente la del canónigo de León la que más recuerda el estilo y el método de traducción de Bernardo Pérez: se observa en ella el mismo gusto de la brevedad, la misma libertad, y hasta descuido, que en los *Silenos* y en el *Apercibimiento de la muerte*. Otros indicios vienen a hacer más probable la identificación del canónigo de León con Bernardo Pérez. Éste es valenciano, y terminará su carrera eclesiástica como chantre de la catedral de Valencia (Pastor Fuster, *Biblioteca Valenciana*, t. I, págs. 99-100). Ahora bien, en el mismo volumen impreso en León en 1528 figura un tratado del gran espiritual valenciano San Vicente Ferrer, y sobre todo una *Corona de Nuestra Señora* compuesta por nuestro canónigo, que dice a propósito de ella: “la qual sola imprimieron en Valencia sin mi voluntad, porque tenía determinado de mudar algo en ella, como después lo mudé”. Es plausible admitir que nuestro personaje tenía ciertos intereses en Valencia, y que una permuta de beneficios le permitió, poco después de 1528, acercarse a su país de origen. Bernardo Pérez no añade a su nombre ningún título cuando publica su traducción de los *Silenos* (Valencia, 1529). Pero se intitula “canónigo de Gandía” al frente de muchos libros publicados por él alrededor de 1535: *Diálogos christianos contra la secta mahomética y la pertinacia de los judíos*: compuestos por el maestro Bernardo Pérez de Chinchón, canónigo de Gandía, Valencia (Francisco Díaz Romano), 6 de mayo de 1535; *Historia de las cosas que han passado en Italia desde el año M.D.XXI... hasta el año XXX...* (traducida de Galleacio Capella), Valencia, 10 de marzo de 1536. Acerca de estas obras, y de Bernardo Pérez, véase Bonilla, *Erasmo en España*, art. cit., págs. 466 ss. La edición

de 1535 de los *Diálogos christianos*, ignorada por Bonilla, existe en la Staats-Bibliothek de Munich (4.º Asc, 680.2). Del *Antialcorano* de Bernardo Pérez, libro anterior a los *Diálogos*, Bonilla no conoce más que una reimpresión de Salamanca, 1595: el British Museum posee una edición de Valencia (Juan Joffre), 1532, que seguramente es la primera. En la *Historia de las cosas que han passado en Italia*, el traductor añadió al breve relato del saco de Roma algunas anotaciones marginales muy significativas. En ellas se revela Bernardo Pérez, en pocas palabras, de acuerdo con Valdés o Vives acerca de tan grave acontecimiento (Rodríguez Villa, *Memorias, op. cit.*, págs.477-478. Cf. *supra*, págs.280-281). Finalmente, existe un *Espejo de la vida humana* publicado a fines del siglo bajo el nombre de Bernardo Pérez de Chinchón (Granada, 1587; Alcalá, 1589 y 1590; Sevilla, 1612, 1623 y 1656), pero no se puede afirmar que sea del mismo autor. <<

[11] Bonilla (*Erasmus en España, art. cit.*, págs.469-471) está convencido de que este traductor es el Arcediano del Alcor: la traducción, como la del *Enchiridion*, la dedica al Inquisidor General Manrique un traductor que conserva el anonimato; éste obedece al mismo método de libertad; se encuentra en su prefacio una fórmula de modestia ya empleada en la del *Enchiridion* (“lo menos mal que yo pude y supe”); finalmente, dice que fue animado a este trabajo “por parte del mesmo Erasmo”, y se sabe que Erasmo, en su carta al Arcediano (Allen, t. VII, Ep.1969, línea 29), había señalado a la atención de los traductores españoles sus “Commentariolos in quatuor Psalmos”. Todo ello hace muy plausible la atribución de esta versión al Arcediano, o por lo menos a alguno de sus amigos. Observemos, en efecto, que el traductor dice que fue animado a este trabajo “*por parte* del mesmo Erasmo”, y no “*por* el mesmo Erasmo”. Dámaso Alonso (*Enquir.*, pág.444, nota 1) observa además que Erasmo

había dirigido la misma exhortación a Virués (Allen, t. VII, Ep. 1898, línea 62). <<

[1] Sobre la evolución de la recopilación de los *Coloquios*, véanse las obras citadas *supra*, pág. 169, nota 13. Remitimos al lector, cada vez que sea necesario, a la versión española reimpressa en el tomo II de los *Orígenes de la novela* de Menéndez y Pelayo (*N. B. A. E.*, t. XXI), aunque esta reimpresión se hizo tomando como base un texto sumamente defectuoso (cf. *infra*, págs. 343, nota 1, 355, nota 12, y 359, nota 19). Nosotros preparamos una edición de las mejores versiones españolas de los Coloquios para la serie de publicaciones de la *Nueva Revista de Filología Hispánica*, que edita El Colegio de México. <<

[2] *Bibliotheca Erasmiانا, Colloquia*, t. I, pág. 119. Se trata de un pasaje de la *Pietas puerilis*. <<

[3] En julio de 1528 (*ibid.*, t. I, pág. 159). <<

[4] Cf. *supra*, págs. 305-306. <<

[5] Allen, t. VI, Ep. 1742, línea 176: “Dialogi enim nonnulli ex Colloquiis Hispani facti volitant per manus virorum foeminarumque” (1.º de septiembre de 1526). <<

[6] Tal vez el primer traductor del *Mempsigamos* sea también el autor de la compilacioncita de poemas devotos intitulada *La visitación de Nuestra Señora a Santa Ysabel con la vida de Santana trotada por Diego de Morejón*, Valencia (Juan Joffre), 1520 (Vindel, *op. cit.*, t. V, n.º 1824). <<

[7] En una carta latina al Doctor Fabricio (Ms. del Duque de Alba, fols. 9 vº-11 rº), fechada en Burgos “Postrid. Cal. Decemb.”, es decir, el 2 de diciembre [de 1527] (el año puede suplirse de acuerdo con las cartas vecinas de la colección, que por lo general respeta el orden cronológico). El lugar de impresión nos lo revela el discípulo español de Erasmo que reeditó la traducción de Morejón con muchos retoques (“quán mal trasladado estava cuando en Medina del Campo se imprimió”). <<

[8] Véase *Bibliografía*, núm. 319. <<

[9] A falta de la edición de Medina (1527), conocemos esta reimpresión publicada en Valencia (21 de abril de 1528). La Staats-Bibliothek de Munich conserva un ejemplar, por desgracia incompleto, de esta edición (véase *Bibliografía*, núm. 318), que Bonilla no había identificado por carecer de datos precisos (*Erasmus en España*, art. cit., págs. 433-434). <<

[10] El intérprete al lector, edición de Valencia, 1528, fol. a 1 vº. <<

[11] Véase *Bibliografía*, núm. 322. 12 <<

[12] Véase *Bibliografía*, núm. 323. Diego de Uceda, aprehendido en febrero de 1528 en Córdoba, y que salió de Burgos en enero, cita ya, entre las traducciones de Erasmo que ha leído, un volumen que contiene “unos colloquios”, y las alusiones que hace a ellos demuestran que uno de esos coloquios era la *Pietas puerilis* (“habla en uno dellos de cómo hemos de sentir de las cosas sagradas. En especial dize: de cómo nos hemos de confesar, y de cómo la principal parte de la confesión consyste en la ánima”). Hay muchas probabilidades de que se refiera a nuestra recopilación. <<

[13] Un curioso ejemplo de estas existencias aventureras es la vida del jurisconsulto borgoñón Celse Hugues Descousu, que fue perseguido por la Inquisición de Toledo como luterano por haber colgado sus hábitos de franciscano y contraído legítimo matrimonio con una toledana después de haber vivido maritalmente con una barcelonesa (A. H. N., *Inquisición de Toledo*, leg. 110, n.º 22, *Proceso de Hugo de Celso*). Cf. M. Bataillon, *Vagabondages de Celse Hugues Descousu*, en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. III, París, 1943, págs. 190-213. <<

[14] *Tres coloquios*. Prólogo al lector. <<

[15] Véase *N. B. A. E.*, t. XXI, pág. 155, recopilación que en este coloquio coincide con el texto de los *Tres coloquios*. <<

[16] Cf. *infra*, t. II, págs. 8-9. <<

[1] Véase *Bibliografía*, núms. 324 y 325. La recopilación de Cromberger se termina de imprimir en Sevilla el 29 de septiembre de 1529. Para los coloquios *De votis temere susceptis*, *Militis et Carthusiani*, *Convivium religiosum*, *Abbas et erudita*, *Puerpera* y Πτωχοπλούσιοι, es decir, para los seis coloquios de su recopilación de los cuales no circulaba todavía ninguna otra versión, utiliza la de Virués, pero según una copia bastante mal hecha. Es evidente que si la recopilación de Virués hubiera aparecido con bastante anterioridad a la suya, el impresor sevillano lo habría sabido y la habría tomado como base. Por otra parte, si Virués hubiera tenido tiempo de ver la recopilación publicada por Cromberger antes de imprimir la suya, no habría dejado de protestar por las groseras erratas con que estaban desfiguradas sus traducciones en la edición de Sevilla. Por lo mismo, es probable que también la recopilación de Virués se haya impreso en el verano de 1529 o a principios de otoño. Esta hipótesis la confirma en términos generales una frase del prefacio en que Virués dice haber escrito la carta al guardián de los franciscanos de Alcalá “avrá quatro o cinco años” (cf. *supra*, pág. 255). <<

[2] Los “libros en romance viejos” a que Virués se refiere son sin duda obras como el *Contemptus mundi*, los *Soliloquios* de San Agustín, las *Epístolas y Evangelios*, la *Vita Christi* del Cartuxano (cf. *supra*, págs. 52-57). <<

[3] La traducción del *Procus et puella* la firma el protonotario Luis Mexía. Ya la conocemos (cf. *supra*, pág. 336). Pero nada induce a creer que Mexía sea también el traductor del *Colloquium senile* y del *Funus*. Las traducciones de estos diálogos, que se encuentran a continuación de los traducidos por Virués, son distintas de las que figuran en el pequeño volumen de los Tres co-

loquios. Sin embargo, parece que en el *Furtus* se utilizó y refundió la traducción de los *Tres coloquios*. Es difícil reconstruir completamente la génesis de las recopilaciones de Virués y Cromberger, porque sin duda las precedieron folletos que contenían coloquios separados y de los cuales no conocemos más que una parte. En la recopilación de Cromberger, la traducción del *Colloquium senile* es la misma que la de los *Tres coloquios*. Por el contrario, la del *Funus* es totalmente diferente. Pero ofrece un breve prefacio hecho con fragmentos del *De colloquiorum utilitate* (diatriba añadida por Erasmo a la edición de junio de 1526), y el *Argumento* que precede al *Funus* en la recopilación de Virués está tomado de la misma fuente. <<

[4] B. Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, trad. José Gaos, México (Fondo de Cultura Económica), 1943, pág. 319. <<

[5] Cf. Boehmer, *op. cit.*, págs. 76 ss. El 6 de abril pronuncia Ortiz el sermón en que se indigna por la aprehensión de Francisca y que le vale el ser aprehendido a su vez. Cf. *infra*, t. II, pág. 10. <<

[6] Es el único caso en que este texto es más breve que el de la copia utilizada por Cromberger. Véase el texto de la *N. B. A. E.*, t. XXI. La adición de Virués va desde el último tercio de la col. 212 a (Ant. —“Algunas no sería mucho que fuéssedes ya predicatoras”) hasta la mitad de la col. 213 b. En el texto publicado bajo el cuidado de Virués se suprimen las 28 últimas líneas del largo discurso de Magdalia (col. 213 a-b, desde “por lo qual los varones sabios e santos...”) y se reemplazan por la conclusión, mucho más breve, cuya parte esencial reproducimos. <<

[7] Cf. *N. B. A. E.*, t. XXI, cols. 171 b-172 a. <<

[8] Cf. Preserved Smith, *A key to the Colloquies of Erasmus*, pág. 11. <<

[9] Cf. *N. B. A. E.*, t. XXI, cols. 197 a-198 b. <<

[10] *Ibid.*, col. 185 b. La adición de Virués comienza hacia la mitad de la col. 185 a (“Antes que passes adelante”) y llega hasta la mitad de la 186 a (“sin que nadie les pueda ir a la mano”). Cf. *infra*, t. II, pág. 426, nota 103. <<

[11] *Ibid.*, págs. 195-196. La adición de Virués va desde la parte inferior de la col. 195 b (“De los sepulcros e capillas dezirte he lo que siento”) hasta la parte inferior de la col. 196 a (“lo que en la restauración de los templos con esta necessidad e moderación se hiziere”). <<

[12] Esto falta en el texto de la *N. B. A. E.*, como en todas las ediciones derivadas de la recopilación de Cromberger, que presenta aquí una larguísima laguna (el empalme correspondiente a las páginas que faltan se halla hacia la mitad de la col. 186 b). <<

[13] *Ibid.*, cols. 191 a y 192 a. El Nefalio del coloquio latino decía: “Vix mihi tempero quin dicam *Sancte Socrates, ora pro nobis*”. En la traducción española, esto se transforma en: “Con dificultad me atiento de no creer determinadamente que Sócrates esté en el número de los santos que en ley de natura sirvieron a Dios; ca no se deve dudar que uvo algunos ante del advenimiento de Christo, cuyos nombres no sabemos”. <<

[14] *Ibid.* La adición de Virués abarca las seis últimas líneas de la col. 192 a y las diez primeras de la 192 b. Es más larga en la recopilación publicada por Virués. <<

[15] *Ibid.*, cols. 192 b-194 a. <<

[16] Sobre la génesis de este coloquio, cf. *supra*, págs. 167 y 169. <<

[17] Sobre estos dos aspectos de la libertad cristiana, cf. *supra*, pág. 205. <<

[18] Cf. *supra*, pág. 355, nota 12. <<

[19] El coloquio *De los nombres y obras* aparece por vez primera como apéndice del *Enquiridion* en la edición de Zaragoza, 1528

(que reproduce asimismo la versión revisada del *Mempsigamos*). Desde 1530, Coci, al reimprimir en Zaragoza los *Coloquios* publicados por Cromberger el año anterior, lo utiliza para completar la docena. La colección así constituida se reproduce sin cambios en la edición de 1532, que sirvió de base a la de los *Orígenes de la novela* (cf. *supra*, pág. 333, nota 1). <<

[20] Véase *Bibliografía*, núm. 326. <<

[21] Véase *Bibliografía*, núm. 327. <<

[22] Véase *Bibliografía*, núm. 328, y Bonilla, *Erasmus en España*, *art. cit.*, págs. 455-458. Todas las consideraciones de Bonilla sobre los antecedentes de la edición de 1532 y sobre “el traductor” de los doce coloquios que abarca se vienen a tierra ante una seria confrontación de las ediciones conocidas. La de 1532 es simple reproducción de la de 1529, con la adición del coloquio *De los nombres y obras*. En cuanto al prefacio que sirve de punto de partida a las hipótesis de Bonilla, copia simplemente el que aparece en la recopilación de *Tres coloquios* publicada en 1528. Cromberger, en 1529, se contentó con quitar la palabra “tres” y poner “onze”, y los editores siguientes “doce”. <<

[23] Palau y Dulcet, *Manual*, t. III, pág. 123, menciona una copia manuscrita fechada en 1535, la cual figuraba en la Biblioteca Estrada. <<

[1] Véase *Bibliografía*, núm. 391. Cf. *Adagia*, Chil. III, Cent. III, Ad. 1. No es imposible que la edición s. l. n. f., de la cual se conserva un ejemplar en la Biblioteca Nacional de Viena, sea anterior a todas las demás, y que se haya publicado en 1528 en León. Merecería, sin duda, que se la examinara comparándola con el volumen que comprende la *Declaración del Pater Noster* a continuación de las *Meditaciones de San Bernardo*. En uno y en otro caso el traductor conserva el anonimato. Al comienzo de los *Silenos*, hace esta declaración: “La obra y el autor y el intérprete se ponen a la obediencia y corrección de la sancta y cathó-

lica yglesia con cuya reverencia y acatamiento esto sale a luz para que ella y Jesu Christo nuestro Redemptor y Maestro sean glorificados”. <<

[2] Cf. *supra*, pág. 116, nota 10. <<

[3] Las líneas no traducidas son las siguientes: “Atque haec adeo videntur recta, ut in ipsis Pontificum diplomatibus inseratur hujusmodi elogium: *Quoniam ille Cardinalis tot equos, tot purpuratos alens domi, vehementer ornat Ecclesiam Dei, concedimus illi quartam Episcopi dignitatem*. Et in ornamentum Ecclesiae jubentur Episcopi, Sacerdotes et Clerici purpura sericisque vestiri. O miram Ecclesiae dignitatem! Quid superest, posteaquam etiam vocabula honesti perdidimus?”. <<

[4] Desde: “Quod si sacerdotes rem aequa aestimarent via...”, hasta: “Sed quo me sermonis cursus abripuit...”. <<

[5] Cf. *Hechos de los Apóst.*, III, 6. <<

[6] *Silenos*, Amberes, 1555, fol. 15 vº. <<

[7] Se ha visto (cf. *supra*, pág. 328) que desde 1528 habían llegado a Erasmo rumores de una traducción española de la *Lingua*. Pero la más antigua edición conocida de esta traducción es la de Valencia, 1531, que Gallardo vio, a juzgar por sus notas manuscritas (cf. Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. IV, pág. 86). La atribución a Bernardo Pérez, sugerida por Menéndez y Pelayo (*ibid.*) y por Bonilla (*Erasmus en España*, art. cit., pág. 477), se hace verosímil por ciertas analogías de método entre esta traducción y la de los *Silenos*, así como por la frase del prefacio en que el traductor promete al Vicario General del arzobispado de Valencia publicar otras obras que contribuyan a la cristianización de los moriscos. En 1532, Bernardo Pérez publica su *Antialcorano*, y en 1535 sus *Diálogos christianos contra la secta mahomética* (cf. *supra*, pág. 331, nota 10). <<

[8] Allen, t. VI, Ep. 1593. Dantisco, en carta a Schydlowietz (Valladolid, 6 de mayo de 1527), le habla de la sensación causa-

da por esta dedicatoria entre los humanistas españoles de la Corte (*Acta Tomiciana*, t. IX, pág. 163). <<

[9] *La Lengua de Erasmo nuevamente romançada*, s.L, 1533, fol. 72 vº. <<

[10] *Ibid.*, fol. 74 rº. <<

[11] “Rex enim ut erat militari libertate, dixit illum ebriosum, *id quod nemo Romae nesciebat esse verum*”. No se traducen las palabras en cursiva. <<

[12] *La Lengua*, ed. cit., fol. 26 vº. <<

[13] *Ibid.*, fol. 49. <<

[14] *Ibid.*, fol. 39 rº. <<

[15] *Ibid.*, fol. 35 vº. <<

[16] Véase *Bibliografía*, núms. 364-371. <<

[17] Erasmo escribe a Alfonso de Valdés (Basilea, 21 de marzo de 1529): “Quod bibliopolae mea causa sic ades ex animo, gratiam habeo, mi Valdesi, maximam: quod beneficium uti perficias, te plurimum rogo. Queruntur tempus trium mensium esse perquam angustum. Iter longum est, nec satis tutum; priusquam merces suas perferant, praeterit dies, ac periclitantur. Nondum est manifestum bellum, et si esset, tamen studia digna sunt aliquo privilegio, nec ab his quicquam est metuendum. Germani sunt origine, nec aliud agunt quam ut parent unde liberos et uxores alant. Scripsi eadem de re D. Mercurino cancellario: cui reddes epistolam si tibi videbitur expedire”. Y Valdés contesta de Barcelona, en el verano: “Quos mihi bibliopolas commendas, non vidi; si venerint, dabo operam ut intelligant quantum illis prosit Erasmi commendatio”. (Allen, t. VIII, Ep. 2126, líneas 231-240, y Ep. 2198, líneas 44-46). ¿Quiénes son estos libreros cuyo tráfico facilita Erasmo en España? No pienso que se trate, como supone Allen, del representante de Froben. Los detalles que da Erasmo hacen pensar en mercaderes de una nación que está en guerra con España, pero alemanes de

origen, que han obtenido una derogación temporal de una prohibición general de importar. Ahora bien, por una carta de Morillon (Zaragoza, 6 de enero de 1529, Allen, t. VIII, Ep.2083, línea 1) sabemos que hacía poco había llegado de Lyon a la Península Gaspar Trechsel, portador de misivas de Erasmo para sus amigos. Parece que se le puede identificar sin vacilaciones con el librero recomendado por Erasmo a la Cancillería. <<

[18] Allen, t. VIII, Ep.2083, líneas 16-21 (carta de Morillon citada en la nota anterior). <<

[19] Véase *Bibliografía*, núm. 315. Acerca de las reacciones de los amigos de Budé y de la de Vives, véase Allen, t. VII, Ep.2021, introd., y Ep.2061, líneas 13-17. <<

[1] Getino, *Fr. Francisco de Vitoria, op. cit.*, Madrid, 1930, pág. 89. <<

[2] Véanse en F. Caballero, *Alonso y Juan de Valdés*, págs. 371-372 y 394, dos cartas de Olivar a Alfonso de Valdés fechadas el 1.º de septiembre y el 16 de octubre [de 1528]. La primera está particularmente desfigurada por erratas de imprenta. Restablecemos aquí el pasaje que nos interesa de acuerdo con el original conservado en Simancas: “Cura hujus Gymnasii demandata est Joanni Celaye, non aliud quam quod sit doctor Parisiensis; hiis nominibus inescatur plebs, ita inducitur tyrannis. Sed homo bellus non patitur homines bonae frugis quicquam bonarum literarum profiteri. Erasmus in frigidissimis concionibus haereticum vocat et grammaticum. Vulgus adeo pendet ab ore concionantis, ut evangelium putet quicquid ille nugatus fuerit. Doctos viros solemus appellare non vulgares, at ille nihil magis est quam vulgaris. Similes habent labra lactucas. In hac urbe fabri et laniones sapiunt. Nulli magis versati in Scoto et Durando. Jam nusquam invenies tantum supercilium, nusquam tantam superstitionem, quantam in hac urbe. Coss. et Senatui Valentino placet ut profitear literas graecas et latinas; salarium statuunt sexaginta aureorum, solus iste rabula, ut est maxime auctoritatis, continuo adversatur”. — Acerca de las obras de Celaya, véase Legrand, *Bibliographie hispano-grecque*, núms. 32, 34, 36, 44 y 47. Son Exposiciones sobre los *Praedicabilia* de Porfirio, y principalmente sobre Aristóteles (*Física, De caelo et mundo, De generatione et corruptione, Praedicamenta, Etica*), publicadas en París de 1516 a 1523. Celaya había enseñado en el Colegio de Santa Bárbara. (Cf. J. Quicherat, *Histoire de Sainte-Barbe*, Paris, 1860, t. I, págs. 115-122). Sobre las obras de Celaya, véase también Biblioteca Colombina, *Catálogo*, t. II, págs. 72-77, donde se describe un rarísimo comentario de Celaya sobre el cuarto libro del Maestro de las Sentencias, impreso en Valencia por Juan Joffre en junio de 1528, y dedicado al Gran Canci-

ller Gattinara. — Olivar, en su carta a Valdés del 16 de octubre [de 1528], alude a unos comentarios que prepara Celaya “in Primum Sententiarum, in quibus carpit Erasmus, quod dixerit in *Enchiridio* deum non posse facere malum”. (F. Caballero, *op. cit.*, pág. 394). <<

[3] Véase en Fermín Caballero, *op. cit.*, págs. 395-397, una carta de Vicente Navarra a Alfonso de Valdés, fechada en Barcelona, a 25 de octubre de 1528. Navarra (cf. *ibid.*, pág. 399: “Archiepiscopus noster”) estaba al servicio de Don Pedro Folch de Cardona, arzobispo de Tarragona. El Rafael mencionado en esta carta es quizá uno de los barceloneses que firman como testigos el testamento de Gattinara (cf. *infra*, pág. 479, nota 24): “Raphael Joannes Barchinonae et scriba mandati”. <<

[4] *Apologia monasticae religionis diluens nugae Erasmi, a Ludovico Carvajalo minorita edita*, Salamanca, 1528. <<

[5] Cf. Francisco Fernández de Bethencourt, *Historia genealógica y heráldica de la monarquía española*, Madrid, 1905, t. VI, págs. 174 ss. <<

[6] Acerca de los estudios de Carvajal, y de sus maestros, véase la epístola dedicatoria de la *Apología* a Don Lorenzo Suárez de Figueroa, y diversos pasajes del libro, sobre todo el fol. 24 rº. En cuanto a Clichtowe, “Parisiensis scholae facile princeps”, véase el fol. 29 vº. <<

[7] *Apología*, fols. 27-29. <<

[8] Este catálogo (fols. 23 rº-24 vº) es interesante sobre todo por la enumeración de los contemporáneos que constituyen, según Carvajal, la honra y prez de sus órdenes. Entre los españoles, pone en lugar especialísimo a Francisco de Vitoria, Francisco Castillo y Alonso de Castro. Habla con admiración del franciscano Francisco de Meneses, eminente escotista que al propio tiempo es humanista tan excelente, que Nebrija no publicaba nada sin consultarle. Este Meneses, al parecer, no dejó más obra

que un manualito de acentuación y prosodia (Nicolás Antonio cita una edición de París, 1527, intitulada *Difficilium accentuum Compendium*. Nosotros hemos visto en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca la reimpresión de este opúsculo, intitulada *Brevis ac dilucida accentuum collectio, quae Summula prosodica vocatur*, Salamanca, 1546. Cf. Gallardo, *Ensayo*, t. III, col. 776). <<

[9] *Apologia*, fol. 25 rº. Se refiere a la controversia entre Pico de la Mirándola y Hermolao Bárbaro: “Videbatur Pico illi rhetoricissimo ac praeclaro theologo nihil obstare barbariem verae eruditioni subque rudibus verbis rudeque concinnatis dici posse praeclaras sententias. Huic adstipulatur illud Ciceronis in Tusculanis: Saepe (inquit) est etiam sub pallio sordido sapientia”. <<

[10] *Apologia*, fol. 6 rº. <<

[11] *Ibid.*, fol. 15 rº. <<

[12] *Ibid.*, fols. 6 rº y 13 vº. <<

[13] *Ibid.*, fols. 4 vº-5 rº. <<

[14] *Ibid.*, fols. 21 rº-22 vº. <<

[15] *Ibid.*, fols. 30 rº-31 vº. <<

[16] *Ibid.*, fol. 16 rº-vº. <<

[17] *Ibid.*, fols. 25 rº-27 rº. <<

[18] *Ibid.*, fol. 15 vº. <<

[19] *Ibid.*, fol. 34 rº-vº. Es, en efecto, un libelo distinto del de Virués, puesto que éste incluye su carta al guardián de los franciscanos de Alcalá en su prefacio a los *Coloquios* (cf. *supra*, pág. 343) para evitar que la confundan con la otra de que aquí se habla. “Quise también ponella aquí para deshazer un engaño que algunos han recibido: porque no soy tan ambicioso de gloria mundana que quiera usurpar la honrra agena que algunos me han dado atribuyéndome a mí otra carta que después de es-

ta mía escribió una persona de mucha sabiduría y autoridad al mismo propósito que yo ésta escreví; e como la gente supiesen que yo avía escrito una, pensavan que era aquélla. De aquí sucedió que, como Fray Luys de Carvajal de la orden de Sant Francisco, en un librillo que escribió contra Erasmo (bueno o malo júzguenlo los otros), haga mención de una carta escrita en favor de Erasmo e diga algunas descortesías contra el que la escribió, muchos an pensado que lo dize por la mía; al qual yo no quiero dar otra respuesta sino ponella aquí donde sea vista de todos”. Alfonso de Valdés, en carta a Erasmo, da las indicaciones siguientes acerca del autor y de la fecha: “Epistolam anonymam, quam dicis Carvajalum ad scribendum in te excitasse, aedidit episcopus quidam, ut tui nominis amantissimus, ita et mihi amicissimus: sed per annum antequam Carvajali libellus exiret” (Allen, t. VIII, Ep. 2198, líneas 27-30). La *Epístola de un celoso de Erasmo* tiene que ser, pues, contemporánea de la conferencia de Valladolid. ¿Será efectivamente Esteban Gabriel Merino su autor, según la hipótesis formulada por Allen? Lo que puede hacemos dudar es el título de *Episcopus* con que Valdés lo designa. Merino llevaba el título de Arzobispo de Bari (con que firma las cartas invocadas por Allen), prefiriéndolo a su título de Obispo de Jaén. El autor de la epístola anónima es, con mayor verosimilitud, Cabrero, obispo de Huesca, ardiente defensor de Erasmo en la conferencia de Valladolid. Valdés (F. Caballero, *op. cit.*, pág. 337) lo llama “Episcopus Cabrerus vir eruditus, celeberrimusque concionator ac magne auctoritatis apud omnes aulicos”. <<

[20] *Apología*, fol. 18 rº. <<

[21] *Ibid.*, fols. 10 vº-12 vº. En el momento mismo en que Carvajal publicaba su *Apología*, Erasmo había dado sus explicaciones acerca del dios Término y del lema *Concedo nulli* en una epístola dirigida a Alfonso de Valdés y publicada inmediatamente por el autor junto con la *Interpretatio in Psalmum LXX-*

XV (Basilea, agosto de 1528). Cf. Allen, t. VII, Ep. 2018. Pretendía haber adoptado este símbolo como recuerdo del término irrevocable de la muerte. “Quienes me conocen de cerca por haber vivido en mi intimidad, observaba, me atribuirán todas las faltas del mundo antes que la arrogancia; reconocerán que el lema socrático —sólo sé una cosa, que no sé nada— conviene mejor a mi carácter que el *Concedo nulli*. Pero admitamos que se me suponga tan insolente que me prefiera a todos: ¿se me va a creer tan necio que lo proclame por un emblema?”. Sin embargo, no es imposible que Erasmo, en su fuero interno, haya simbolizado también por el dios Término cierta fidelidad inquebrantable a sí mismo, fidelidad que le hizo, hasta el fin, salvar su libertad espiritual entre ortodoxos y luteranos. Hay un eco español de esta polémica (a propósito del lema *Nec Jovi cedo*) en la *Relación verdadera del recibimiento que hizo la ciudad de Segovia a la Magestad de la Reyna... Doña Anna de Austria en su felicissimo casamiento que en la dicha ciudad se celebró*, Alcalá (Juan Gracián), 1572, fol. X 3 vº. Es de notar que el autor de la *Relación* no trata a Erasmo con severidad. <<

[22] *Apologia*, fol. 8 rº. <<

[23] *Ibid.*, fols. 8 rº-9 vº. Véase la carta de Erasmo a Alfonso de Valdés (Allen, t. VIII, Ep. 2126, líneas 5-40) de fecha 21 de marzo de 1529. En ella demuestra Erasmo lo infundado de los reproches de Carvajal en esta materia, y observa que ese pasaje se había modificado en la edición de la *Apología* impresa en París, para que su imperialismo furibundo no disgustara al público francés. Es sin duda la que Wilkens vio en 1886 en la Biblioteca Imperial y Real de Viena, según se ve por sus notas, que amablemente me comunicó el malogrado pastor E. Stern, de Estrasburgo: lleva fecha de 1529, pero no lugar de impresión ni marca de impresor. Consta de sesenta páginas en 12.º. La encargó cierto Juan de Zafra (Johannes Zafranus) a petición del Cardenal Quiñones (Franciscus de Angelis), general de los fran-

ciscanos. — Erasmo creyó conveniente, por consideración a los imperiales, modificar el pasaje incriminado del coloquio *Puerpera* (cf. *supra*, pág. 265, nota 7). <<

[24] Allen, t. VIII, Ep. 2163 (Alfonso de Valdés a Erasmo, Barcelona, 15 de mayo de 1529), líneas 125-128. <<

[25] Allen, t. VIII, Ep. 2126, línea 106: “Risi librum in cruce actum. Istis rationibus vincentur citius quam rationibus”. 26 <<

[26] Allen, t. VIII, Ep. 2198 (Alfonso de Valdés a Erasmo, Barcelona, julio de 1529), líneas 6-15 (cf. *infra*, t. II, pág. 78). <<

[27] Allen, t. VIII, Ep. 2126, líneas 1 ss. Acerca de la edición parisiense de la *Apologia* véase la nota 23 de la pág. anterior. La *Responsio ad cujusdam febricitantis libellum*, que se puede ver en el t. X de *Erasmii Opera* (edición de Leyde), debe su título a esta confesión de Carvajal en el prefacio de la *Apologia*: “Nullum librum consulere vacavit ob febrem improbam quae me quarto quoque die summe defatigabat”. <<

[28] Cf. Horacio, *Sat.* I, VIII, 10-11: “Hoc miserae plebi stabat commune sepulcrum || Pantolabo scurrae Nomentanoque nepoti”. <<

[29] Allen, t. VIII, Ep. 2126, líneas 60 ss., y Ep. 2198, líneas 16 ss., en que Valdés desengaña a Erasmo acerca de esto. <<

[30] *Dulcoratio amarulentiarum Erasmicae responsionis ad Apologiam Fratris Lodovici Caruaiali, ab eodem Lodovico edita*, París (Simon Coline), 1530. No he podido ver la edición sin indicación de lugar ni de impresor a que se refiere Erasmo en su carta a Manrique (cf. *infra*, nota 33). <<

[31] *Dulcoratio*, fol. 7 rº: “Enimvero mea familia per totam fere Hispaniam sparsa est: et ubicumque Caruaiali sunt, sive Betiae [Baeza], sive Ubetae [Úbeda], sive Turrejulio [Torrijos?], sive Castris Celicis [Castrogeriz?], sive Placentiae [Plasencia], praecipuis Hispaniae civitatibus, nobiliores sunt quam ut Pan-

talabo mancipio sint comparandi; habentque oppida et castra, nedum propria sepulchra, quibus recondi possunt; neque indigebam ipse Pantalabi commune sepulchro. Sed forsán qui apud Hispanos habentur in pretio, apud Batavos vilescunt homines clarissimos”. <<

[32] No obstante, Erasmo contestó a la *Dulcoratio* de manera rápida e indirecta en una carta visiblemente destinada a la impresión, y que por lo demás no tardó en imprimirse en las *Epistolae floridae* (Basilea, septiembre de 1531). Se la puede leer en Allen, t. VIII, Ep. 2300 (Erasmo a Pero Mexía, Friburgo, 30 de marzo de 1530). Véanse en particular las líneas 77 ss. <<

[33] Allen, t. VIII, Ep. 2301, líneas 21 ss. (Erasmo a Manrique, Friburgo, 31 de marzo de 1530). <<

[34] Allen, t. VIII, Ep. 2126, líneas 130-134. Hemos citado antes (pág. 377, nota) un pasaje de la respuesta de Alfonso de Valdés. El secretario agrega: “Ne credas eam Epistolam fraterculum ad scribendum in te provocasse; sed quum novus ex Luteia veniret, velletque apud nos famam venari et mundo innotescere, quid aliud magnificendus facere potuit quam scribere in Erasmus?” (Ep. 2198, líneas 30-34). <<

[1] Cf. *Bibliografía*, núm. 593. Este tratado, que figura en el volumen de *Opuscula* de Maldonado impreso en Burgos (J. de Junta) en 1549, tiene su fecha al final: “Vale, Burgis, Nonis decembris, Anno vicesimo nono supra millesimum [quingentesimum]”. Don Íñigo López de Mendoza y Zúñiga era embajador de Carlos V en Inglaterra cuando recibió su nombramiento de obispo de Burgos, el 2 de marzo de 1529. Sobre la familia de este prelado y sobre su muerte (1535) pueden verse extensas noticias en José M. March, S.J., *Niñez y juventud de Felipe II*, Madrid, 1941, t. I, pág. 83, y t. II, pág. 249. Otro hermano suyo era Don Juan de Zúñiga y Avellaneda, Comendador mayor

de Castilla, a quien se dedicó una traducción de la *Praeparatio ad mortem* de Erasmo (cf. *infra*, t. II, págs. 157-158). <<

[2] *Pastor bonus*, fol. e I rº. Maldonado había compuesto su *Paraenesis ad politiores literas adversus grammaticorum vulgum* para el joven Gutierre de Cárdenas, hijo de Don Francisco de Zúñiga, conde de Miranda. No he podido ver ningún ejemplar de este rarísimo opúsculo, impreso sin duda en 1528 o 1529. <<

[3] *Pastor bonus*, fol. d VIII rº y e I rº. <<

[4] *Ibid.*, fol. d II vº. Según los datos autobiográficos de las notas de la *Hispaniola* (utilizados por Allen, t. VI, pág. 393), Maldonado tenía más de veinticuatro años en 1518, de manera que a fines de 1529 tenía más de treinta y cinco. <<

[5] *Pastor bonus*, fols. f V vº-VI rº. <<

[6] *Ibid.*, fol. g II rº-vº. <<

[7] *Ibid.*, fols. d II vº-III vº. <<

[8] *Ibid.*, fols. d IV vº-VIII vº. <<

[9] *Ibid.*, fols. e II vº-IV vº. <<

[10] *Ibid.*, fols. e IV vº-V rº. <<

[11] *Ibid.*, fol. e VI vº. <<

[12] *Ibid.*, fol. c III rº. <<

[13] *Ibid.*, fol. c III vº-VI rº. <<

[14] Maldonado (*ibid.*, fol. c VIII vº) se indigna de que la usura (es decir, el préstamo a interés) haya sido rehabilitada por los cristianos, en lugar de haberse exterminado junto con los judíos, y ve en esta evolución una consecuencia de la inseguridad que las guerras continuas causan al comercio. A juzgar por sus palabras, los sacerdotes acomodados no perdían ocasión de practicar este inmoral negocio. <<

[15] *Pastor bonus*, fols. c VI vº-VII rº. <<

[16] *Ibid.*, fols. b VIII r^o-c II v^o. <<

[17] *Ibid.*, fols. e VIII v^o-f I v^o. <<

[18] *Ibid.*, fol. f II r^o-v^o. <<

[19] *Ibid.*, fols. b III r^o-VI v^o. <<

[20] *Ibid.*, fol. b VIII r^o-v^o. <<

[21] *Ibid.*, fol. c VI r^o. <<

[22] *Ibid.*, fols. c VIII v^o-d I r^o. <<

[23] *Ibid.*, fols. b VII v^o-VIII r^o. <<

[24] Cf. *infra*, pág. 465. <<

[25] *Pastor bonus*, fol. g V v^o. <<

[26] *Ibid.*, fol. g III r^o. <<

[27] *Ibid.*, fol. g IV v^o; “tacita penuria laborantes”, dice Maldonado, con palabras que hacen pensar en el amo del *Lazarillo*. <<

[28] Véase la *Vida de Fray Fernando de Talavera, primer Arzobispo de Granada*, por don Alonso Fernández de Madrid, Arcediano del Alcor, Canónigo de Falencia. Edición, prólogo y notas del P. Félix G. Olmedo, S.J., Madrid, 1931. Esta biografía plantea bastantes problemas, y desgraciadamente el P. Olmedo no los resuelve todos. Pero algo al menos queda bien establecido: 1.º El Arcediano es autor de una Vida de Fr. Hernando de Talavera que figura, como apéndice, en los manuscritos de la *Silva Palentina* del mismo Arcediano. 2.º Esta vida es, con variantes, la misma que Andrés de Burgos, impresor de Évora, reprodujo en 1557. Ahora bien, esta edición contiene una epístola dedicatoria dirigida a cierto “Don Luis, Obispo de Salamanca”, que no puede ser otro que Don Luis Cabeza de Vaca. Éste fue nombrado obispo de Salamanca en 1530, y permaneció en esta sede hasta 1536, año en que se le trasladó al obispado de Palencia. A instancias suyas, seguramente, reunió el Arcediano sus recuerdos relativos a Talavera. Por consiguiente, hay que si-

tuar en 1530, o poco después, la redacción de esta biografía y quizá también una primera edición, hoy perdida, que en ese caso reimprimió simplemente Andrés de Burgos. <<

[29] *Ed. cit.*, pág. 76: “Bien es que los delitos sean castigados, porque así conviene a la república, pero a mi parescer otros castigos se hallan en los sacros cánones más apropiados a las culpas que las penas pecuniarias, con que los oficiales que antaño traían ropa sin pelo, las tengan hogaño sobradas y forradas. Digo, pues, que de tales exacciones y extorsiones era este siervo de Dios tan enemigo, que no solamente no les consentía ni holgaba de oír semejantes acusaciones, mas aun creer cosa mal hecha de alguno no quería, si no fuese cierta y probada”. <<

[30] Sobre este personaje, véase Allen, t. VII, pág. 23, nota; Ch. Graux, *Essai sur les origines du fonds grec de l'Escorial*, Paris, 1880 (*Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, Sciences philologiques et historiques*, t. LXVI), págs. 43 ss., y la epístola dedicatoria de las *Observationes Fredenandi Pintiani... in loca obscura aut depravata Historiae Naturalis C. Plinii*, Salamanca, 1544. Ignoro en qué fecha tomó el prelado el nombre de Mendoza como primer apellido, llamándose Don Francisco de Mendoza y Bobadilla. Las *Observationes* del Comendador griego, lo mismo que el volumen de *Constituciones* citado en la nota siguiente, lo llaman Don Francisco de Bobadilla. Yo lo nombro así para no confundirlo con Don Francisco de Mendoza, hermano de Don Diego Hurtado de Mendoza y obispo de Jaén (1538-1543). <<

[31] *Constituciones y actos de la sancta synodo del obispado de Coria*: hechas por el Reverendísimo Sr. D. Francisco de Bouadilla, Obispo del dicho Obispado de Coria: Arcediano de Toledo, del Consejo de sus Majestades, en el año de MDXXXVII. — No he podido ver de este libro más que los análisis y extractos que aparecen, según una reimpresión de Salamanca, 1572,

en V. Barrantes, *Aparato bibliográfico para la historia de Extremadura*, Madrid, 1875, t. I, págs. 468-482. <<

[32] Véanse en particular las *Constitutiones synodales del Obispado de Calahorra*... compiladas y añadidas... por D. Joan Bernal de Luco, obispo de dicho Obispado... con acuerdo del Synodo que por su mandado se celebró en la ciudad de Logroño, anno de 1553 (León, 1555). En el capítulo *De vita et honestate clericorum* (fols. 34 vº ss.) se encuentran disposiciones que se remontan a 1410 prohibiendo a los clérigos portar armas, excepto cuando van de viaje, así como frecuentar tabernas, el canto, el baile, el juego, los negocios, etc... Las *Constitutiones* nuevas de la época de Bernal de Luco son más rigurosas, y sobre todo más minuciosas. En las de 1539 (fol. 11 vº) aparece la prohibición siguiente: “Que ningún hijo bastardo de clérigo ayude en público a missa ni a los officios divinos a su padre”. <<

[1] Cf. *supra*, pág. 184. Sobre esta medida de clemencia, véase un registro de *Provisiones* de los Inquisidores Generales (1517-1528 y 1539-1562) (A.H.N., *Inquisición*, lib. 245, fols. 99 vº-100 rº). Está fechado en Burgos, a 15 de enero de 1528. <<

[2] Cf. *infra*, t. II, págs. 321-322. <<

[3] De acuerdo con la comparación de dos inventarios conservados en el A.H.N., *Universidad de Alcalá*, libs. 1091 f y 1092 f. Entre los libros nuevos se señalan, en el 1º plúteo: *Epistolae Erasmi* (cf. sobre la adquisición de este volumen, que es sin duda el de *Epistolae ad diversos* de 1521, las cuentas del año 1526, A.H.N., *Universidad de Alcalá*, lib. 814 f, fol. 161. Estas mismas cuentas, fol. 161 vº, comprueban el pago, con fecha 16 de agosto de 1526, de “un Testamento nuevo de Erasmo con las Anotaciones de Erasmo para la librería”); en el 2.º plúteo: *Commentaria Fabri in Evangelia, Paraphrasis Erasmi super Epistolis Pauli et Evangeliiis, Clitopeus* [Clichtowe] *contra Luterium*; en el

4.º plúteo: *De primatu Petri contra Lucterum*, en el 8.º plúteo: una *Disputatio contra Martinum Luterium*. <<

[4] A. H. N., *Universidad de Alcalá*, lib. 1222 f, fol. 262 vº. Este curioso documento me lo ha señalado amablemente Don Antonio de la Torre y del Cerro, a quien se debe un estudio de conjunto acerca de los informes de inspección de esta época: *La Universidad de Alcalá, Estado de la enseñanza según las visitas de cátedras de 1524-25 a 1527-28*, en *Homenaje a Menéndez Pidal*, Madrid, 1925, t. III, págs. 360-378. <<

[5] Según el estudio citado en la nota anterior, págs. 376-377. El inventario de los bienes de la Universidad redactado en 1526 (A. H. N., *Universidad de Alcalá*, lib. 1902 f, fols. 155 rº-163 rº) abarca una lista de “libros del Collegio de los frayles de Sant Pedro y Sant Pablo”, en la cual hay un *In Thimeo Plato*, una *grammatica Aldi* y un *Vocabularium graecum*, lo cual demuestra que se estudiaba griego en este colegio monástico. <<

[6] *Graecorum characterum, apicum et abbreviationum explicatio cum nonnullis aliis*, per Franciscum Vergara Professore Complutem (colofón: Compluti apud Michaellem de Eguia. An. MDXXVI, XV Octobris). Hay un ejemplar de esta obra en la Biblioteca de Derecho de la Universidad de Madrid. — El *Cathalogus* de los libros prohibidos por la Inquisición en 1559 (pág. 32) incluye: “Oratio dominica, cum aliis quibusdam precatiunculis graece, latina versione e regione posita, quibus adjunctum est Alphabetum graecum”. Tal vez sea una reimpresión tardía del mismo opúsculo. <<

[7] Ap. Bonilla, *Clarorum Hispaniensium epistolae ineditae*, op. cit., págs. 78-79 <<

[8] *Ibid.*, págs. 91-92. <<

[9] Allen, t. VII, Ep. 1876 (Basilea, 2 de septiembre de 1527). <<

[10] Allen, t. VII, Ep. 2004 (Madrid, 29 de junio de 1528), líneas 52-55. <<

[11] Cf. *Proceso de Juan de Vergara*, fol. 276 rº. Vergara explica en su defensa que su hermano Tovar se ocupaba en enriquecer su biblioteca durante el período (1524-1529) en que no pudo poner los pies en Alcalá. <<

[12] Allen, t. VII, Ep. 2004, líneas 47-49. <<

[13] Cartas latinas de Gracián, *Ms. cit.*, fol. 14 rº: carta a Juan Rodríguez (Mantuae Carpetanorum, Id. Martiis, 1528): “Post discessum tuum hinc, inii amicitiam cum Doctore Soareo et Francisco a Vergara, graecarum literarum professore: a quibus miris blanditiis ad mutuam benevolentiam inuitor”. Acerca de Suárez, cf. Allen, t. VII, Ep. 2029 (Basilea, 26 de agosto de 1528), línea 63: “Madriti medicus quidam nomine Xuares, utriusque literaturae peritissimus, nobis favet”. <<

[14] Cf. Juan de Valdés, *Diálogo, op. cit.*, Introd., págs. 48-60. <<

[15] Se las puede ver en el estudio de A. Paz y Melia, *Otro erasmista español, Diego Gracián de Alderete, R.A.B.M.*, 1901, págs. 27-36, 125-139, 608-625. <<

[16] B. Hernando y Espinosa, *Cisneros y la fundación de la Universidad de Alcalá, art. cit.* El autor sigue aquí a Álgvar Gómez. No he podido encontrar ninguna huella documental de la fundación del Colegio Trilingüe. <<

[17] A. H. N., *Universidad de Alcalá*, lib. 397 f, *Libro de actos y grados, 1523-1544*. <<

[18] *Ibid.*, lista cosida en el fol. 45. <<

[19] Bonilla, *Un antiaristotélico del Renacimiento, art. cit.*, págs. 69-70. Discutiendo la opinión de Gallardo (*Ensayo*, t. III, cols. 198-199), cita estas frases del discurso de Lope Alonso: “Sapientia bonam habet stultitiae et insaniae partem”, y esta pulla contra los frailes: “quorum cum sit in reges, in primores,

in tribunalia, in magistratus, in urbes, in rura, in viros (addidissem et in foeminas, nisi quia timore impediore) summum jus, possunt tamen singuli dicere cum propheta: Quoniam non cognovi literaturam, introivi in potentias Domini (Ps. LXX, 15-16)". <<

[20] Cf. Ortega y Gasset, *En el tránsito del cristianismo al racionalismo* (*Revista de Occidente*, 1933, t. XLI, pág. 356). <<

[21] La deliberación en que se creaba la cátedra de Biblia se llevó a cabo el 20 de enero de 1532, bajo la presidencia del rector Pedro Alexandro. La ha publicado, de acuerdo con un documento del A.H.N. (*Universidad de Alcalá*, lib. IV f, fol. 278), el P. Vicente Beltrán de Heredia (*C.T.*, t. XVIII, 1918, págs. 143-144), y luego la ha reproducido el P. Fernández Retana (*op. cit.*, t. I, pág. 497). de notar que el Colegio Mayor de la Universidad, unos cinco años después de la muerte de Fr. Dionisio Vázquez, "quiso hazer un Colegio para Doctores que studiasen la Scriptura Sagrada, y que el Dr Medina dixo que mejor sería hazer un Colegio desta Compañía" (según noticias comunicadas por Araoz a San Ignacio, de Valladolid, el 29 de junio de 1545. *Monum. Hist. S.J., Epistolae mixtae*, t. I, pág. 228). <<

[22] Vázquez era entonces un personaje bastante prominente, y así Guevara podía burlarse de sus ambiciones episcopales (*Epístolas familiares*, *B.A.E.*, t. XIII, pág. 90 b: "Nuevas de la corte son que la Emperatriz querría que viniese el Emperador; las damas se querrían casar, los negociantes despachar, el Duque de Béjar vivir, Antonio de Fonseca remozar, Don Rodrigo de Borja heredar, y aun Fray Dionisio obispar". La fecha de esta epístola, a juzgar por varias de sus alusiones, está evidentemente equivocada. Hay que leer sin duda "De Medina del Campo a 12 de março de 1532 años" y no "1523"). Sin embargo. Fray Dionisio rechazó, al parecer, los obispados de México y Palencia (cf. P. Gregorio de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-*

americana de la Orden de San Agustín, t. VIII, El Escorial, 1931, pág. 103). Se alaba su gran cultura teológica y patristica, así como su conocimiento de lenguas. Era, a juicio de Juan Ramírez, el más grande orador de sus días, el predicador preferido de la Corte. Nadie le igualaba en sacar de la Escritura sentidos nuevos, capaces de rivalizar con los sentidos encontrados por los antiguos Padres (Álvar Gómez, *De rebus gestis*, Compluti, 1569, fol. 223 vº). (Cf. *supra*, pág. 277, nota 5.) <<

[23] Véase nuestra reproducción en facsímil con introducción y notas (Coimbra, 1925). A esta edición remitimos con el título abreviado *Diálogo*. El texto se ha reimpresso en Madrid (1929) bajo el cuidado de Teodoro Fliedner, y en Buenos Aires (1946) bajo el de B. Foster Stockwell. De la introducción se ha publicado una traducción española, no revisada por el autor, en el número especial de la revista mexicana *Luminar* (t. VII, núms. 1-2, México, 1945), dedicado a *Los hermanos Juan y Alfonso de Valdés*. <<

[24] La expresión —“aristokratischer Alumbrado”— es de Eberhard Gothein en *Staat und Gesellschaft im Zeitalter der Gegenreformation* (reimpreso en E. Gothein, *Werke*, München-Leipzig, 1924, t. II, pág. 127). Debe entenderse, sobre todo, del temperamento de nuestro hombre. Por lo demás, Valdés pertenecía por su padre, regidor hereditario de Cuenca, a una de las más importantes familias del lugar. De su madre, nadie habla (F. Caballero, *op. cit.*, pág. 66). Quizá era hija de cristianos nuevos, lo cual explicaría el que Castiglione eche en cara a los Valdés su impureza de sangre (cf. *supra*, pág. 211, nota 21). <<

[25] Cf. *Diálogo*, Introd., cap. II. En cuanto a los estudios helénicos de Juan (*ibid.*, págs. 58-59), hay que tener en cuenta también las *Epístolas en griego* publicadas por Francisco de Vergara en 1524. Probablemente aprendió esta lengua en San Pablo y no en Luciano. <<

[26] *Diálogo*, Introd., pág. 96. Sobre Fr. Pedro de Alba, véase Sigüenza, *Historia de la Orden de San Jerónimo*, N.B.A.E., t. XII, págs. 333-337. <<

[27] *Diálogo*, notas 62 y 82. <<

[28] El *Alfabeto cristiano*. Cf. las notas 5, 25, 26, 29, 34, 35, 36, 43, 47, 51, 58 del *Diálogo*. <<

[29] *Diálogo*, fol. v vº. <<

[30] *Ibid.*, fol. XCVII vº. <<

[31] *Ibid.*, fol. VII vº. <<

[32] *Ibid.*, fols. XLI rº y XXXIV rº. <<

[33] *Ibid.*, Introd., págs. 97-99. Cf. *supra*, págs. 169-170. <<

[34] *Ibid.*, fol. VIII rº. <<

[35] *Ibid.*, nota 17. <<

[36] *Ibid.*, nota 20. <<

[37] *Ibid.*, notas 15 y 21. <<

[38] *Ibid.*, fol. XXIX vº. <<

[39] Véase en especial el fol. XXII vº. Valdés, sin llegar a formularlo, sintió fuertemente el contraste entre las dos morales que Bergson llama moral cerrada y moral abierta: “La morale de l’Évangile est essentiellement celle de l’âme ouverte” (*Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, págs. 56-57). <<

[40] *Diálogo*, fols. XXXVII vº-XXXIX rº y la nota 37, sobre el dilema: amor propio o amor de Dios. A los textos citados en dicha nota, conviene añadir éste, tomado del comentario de Erasmo sobre el *Salmo I (Beatus vir)*: “Cierto es que el corazón del hombre de su natural es así compuesto que le es forçado amar alguna cosa, y no es possible estar sin algún amor; pero sepa que quales son las cosas que ama, tal se toma” (*Exposición y ser-*

món sobre dos Psalmos, Alcalá, 1531, fol. CII rº. Cf. *Opera*, Leyde, 1703, t. V, col. 180 F). <<

[41] Cf. *supra*, pág. 218, y *Diálogo*, nota 39. <<

[42] Ya se sabe la importancia que esta renuncia tiene para los cuáqueros, cuyo parentesco espiritual con los alumbrados españoles es evidente. — La doctrina ortodoxa del catolicismo en materia de juramentos la expone Fr. Domingo de Soto en su *De cavendo iuramentorum abusu*, Salamanca, 1551, especialmente en el capítulo II. Hemos visto la edición española unida al *Tratado de la victoria de sí mismo* [de Fr. Battista de Crema] traducido de toscano por Fr. Melchor Cano, Toledo (Juan de Ayala), 1553. <<

[43] *Diálogo*, fol. XLII vº, y nota 39. <<

[44] *Ibid.*, fol. XXII vº. <<

[45] *Ibid.*, fol. L vº. <<

[46] *Ibid.*, fol. XLII rº. <<

[47] *Ibid.*, fol. XLIX rº. <<

[48] *Ibid.*, fol. XLIX vº, y nota 40. <<

[49] *Ibid.*, fols. XXI rº, XXIV vº, XXVII rº, XXX rº, XXXII vº. <<

[50] *Ibid.*, fol. XXI vº. <<

[51] Valdés se esfuerza en demostrar por lo menos que son inseparables el uno del otro (fol. XLI rº). <<

[52] Melgares Marín, *Procedimientos*, op. cit., t. II, pág. 41 (cf. *Rom.*, VII, 15). <<

[53] “Como Dios me la diere a entender” (fol. LXXV vº). <<

[54] *Diálogo*, fol. LXXVIII rº-vº. <<

[55] *Rom.*, III, 10. <<

[56] La fórmula es de Lutero en su Comentario de la Epístola a los Romanos (J. Ficker, *Luthers Vorlesung über den Römerbrief*, 1515-16, Leipzig, 1908, II, 108, 12). <<

[57] *Rom.*, III, 20. <<

[58] *Rom.*, VII, 7. <<

[59] *Diálogo*, fol. XX vº. <<

[60] *Ibid.*, fols. XXXVI vº-XXXVII vº. <<

[61] *Ibid.*, fol. XXXIII rº-vº. Ya hemos visto (cf. *supra*, págs. 358-359) que esta noción de “varón espiritual” no estaba ausente del pensamiento religioso de Erasmo, que la expone hermosamente en el *Convivium religiosum*. Pero en Erasmo no tiene la importancia central que tiene en Valdés. <<

[62] *Ibid.*, fols. LIX vº-LX rº. <<

[63] *I Cor.*, XIII, 13. <<

[64] Cf. *Diálogo*, Introd., pág. 135. <<

[65] *Ibid.*, fol. LII vº; cf. nota 41. <<

[66] *Ibid.*, fol. LIII rº; cf. nota 42. <<

[67] *Ibid.*, fol. LII vº y nota 47. <<

[68] *Ibid.*, fols. LII vº y LIV vº. <<

[69] *Ibid.*, fols. XXVIII vº y XXX vº. Introd., pág. 130. <<

[70] *Marc.*, IX, 24. Véase *Diálogo*, fol. LXXXIII rº y nota 58. <<

[71] *Alphabeto christiano, che insegna la vera via d'acquistare il lume dello Spirito Santo*, tal es el título de la edición italiana de 1546. <<

[72] Cf. *Diálogo*, Introd., pág. 136. <<

[73] Sin duda hay que guardarse mucho de traducir esto por “experiencia religiosa”. “Experiencia de fe entera” (fol. XXIV), “experiencia de amor” (fol. XXXIX rº) son pruebas, intentos, pero que llevan a una especie de revelación interior de la dependencia del alma respecto a Dios (cf., en el *Alfabeto*, la “experiencia” de la libertad cristiana. Texto citado en *Diálogo*, Introd., pág. 113, nota 1). <<

[74] *Diálogo*, fols. LXXV vº-LXXVI rº. <<

[75] *Ibid.*, fol. IV rº. <<

[76] *Ibid.*, fol. XCVII vº. <<

[77] *Ibid.*, fol. XXIV vº. Cf. *supra*, pág.395, las *Constituciones synodales* de Coria (1537). <<

[78] *Ibid.*, fol. XXVI rº. <<

[79] Cf. *supra*, págs. 167-168. <<

[80] *Diálogo*, fols. LXXIII vº-LXXIV rº. <<

[81] *Ibid.*, fols. LX vº-LXII rº. <<

[82] *Ibid.*, fols. LXIII rº ss. <<

[83] *Ibid.*, fols. LXVI rº s. <<

[84] *Ibid.*, fols. LXVII rº s. <<

[85] *Ibid.*, fols. LXVIII vº s. <<

[86] *Ibid.*, fols. LXII vº, LXVI vº, LXVII vº, LXIX rº, LXXI vº. <<

[87] *Ibid.*, fols. LXVI vº y LXVIII rº. <<

[88] *Ibid.*, fol. LXII rº-vº. Valdés (fol. LXXX rº) observa una curiosa manifestación de esta religión falsa y sin amor: conoce a personas que quitan del padrenuestro el *dimitte nobis* cuando están peleados con alguien y no quieren perdonarlo, lo cual no obsta para que se crean llenos de santidad y sabiduría. <<

[89] *Ibid.*, fol. LXXIV vº. <<

[90] *Ibid.*, fol. LXXXIII rº-vº. Cf. Introd., pág.109, y lo dicho allí sobre la irritación de Valdés frente a la devoción mariana, a la sed de milagros que premien a los rezadores del avemaría. No había identificado yo en 1925 el libro de los milagros de Nuestra Señora a que alude Valdés. Es casi seguramente el de Miguel Pérez, traducido del catalán al castellano por Juan de Molina: *La vida y excellencias y milagros de la Sacratísima Virgen María*. Se conserva una edición “agora nuevamente corregida...”, publicada por Miguel de Eguía (Toledo, 1526) en la Colección

Rosenwald de la Library of Congress de Washington; otra de Toledo, 1549, está en la Hispanic Society de Nueva York. <<

[91] *Diálogo*, fols. LXXVIII rº-LXXIX rº. Cf. Introd., pág. 135. <<

[92] Cf. *supra*, págs. 205-206. <<

[93] *Diálogo*, fol. XCV vº, y nota 64. Cf. Introd., pág. 152. <<

[94] “Este no pensar nada es pensarlo todo”. Cf. *supra*, pág. 197. <<

[95] *Diálogo*, fol. XCV rº. <<

[96] *Ibid.*, fols. XCVI vº-XCVII rº. Cf. nota 77, e Introd., págs. 152-154. <<

[97] *Ibid.*, fol. XCVI rº, y notas 65 a 75. <<

[98] Cf. *supra*, pág. 224. <<

[99] Una edición sin fecha, pero impresa sin duda en Lisboa en 1529, se describe en R. Diosdado Caballero, *De prima typographiae hispanicae aetate specimen*, Romae, 1793, y en A. Ribeiro dos Santos, *Memoria sobre algumas traducções e edições bíblicas* (*Mem. de lit. port. publ. pela Academia Real das Sciencias de Lisboa*, t. VII, Lisboa, 1806, págs. 35-36, nota). Yo he descubierto una reimpresión de esta obra (por Germán Galharde, Lixbona, 15 de diciembre de 1535) en la Staats-Bibliothek de Munich (8.º B. Lat. F. Hisp., 170). Reproduce el privilegio del Rey de Portugal (Lisboa, 13 de septiembre de 1529) al traductor Gómez de Santofimia, y al final, después del colofón, se encuentra una carta del nuncio Don Martinho de Portugal (Lisboa, 10 de noviembre de 1529) en que se conceden cuarenta días de indulgencia a los fieles que recen ese salterio castellano. Este detalle es interesante si se piensa que Don Martinho era ferviente erasmista (cf. M. Bataillon, *Érasme et la cour de Portugal*, Coimbra, 1927, págs. 10 ss.). <<

[100] *Diálogo*, Introd., págs. 191-194. <<

[101] *Ibid.*, fol. CII vº. Un legajo del A. G. S. (*Estado*, leg. 604, antiguo 1553, fol. 519) contiene, entre ciertos papeles provenientes de Alfonso de Valdés, una foja única de una traducción castellana del Evangelio según San Mateo: es, a todas luces, la última hoja de un manuscrito en que se traducía íntegramente este evangelio, porque va de la mitad del versículo 63 del capítulo XXVII hasta el final, y concluye con este *explicit*: *Fin del Evangelio de Sant Mattheo*. Se distinguen claramente en este escrito dos manos, la segunda de las cuales retocó la traducción hecha por la primera. Como la traducción era muy literal, el que la revisó parece haber querido hacerla más elegante, pero también, en ciertos casos, más conforme al texto griego de Erasmo (por ejemplo, al comienzo del versículo 9 del capítulo XXVIII agrega “como fuessen a hazérselo saber”, frase que corresponde visiblemente a ἐπορεύοντο ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, palabras que faltan en la Vulgata). En un artículo del *Hom. Pidal*, Madrid, 1925, t. I, pág. 413, nota, había emitido yo la hipótesis de que el primer traductor era Juan de Valdés, y el corrector su hermano Alfonso. Después, José F. Montesinos publicó un autógrafo de Juan (*Cartas inéditas de Juan de Valdés al Cardenal Gonzaga*, Anejo XIV de la *Revista de Filología Española*, Madrid, 1931, pág. 101), y por mi parte pude obtener, gracias a la amabilidad de F. Braudel, una fotografía del documento de Simancas. Resulta del examen de las escrituras que la primera mano no es la de Juan. En cambio, Alfonso de Valdés sí parece haber retocado la traducción: la escritura de las correcciones es muy parecida a la de las cartas autógrafas de Valdés a Dantisco que se conservan en un manuscrito de la Universidad de Upsala (H. 154), y de las cuales hemos conseguido fotocopias gracias a la gentileza del Prof. Wahlgren. <<

[102] *Diálogo*, fol. XCII rº. <<

[1] Melgares Marín, *op. cit.*, t. II, pág. 55. Deposition de María Cazalla: “Acuérdomé que el bachiller Tovar reprendió a Val-

dés por haber éste publicado el libro tan aceleradamente sin corregirlo”. Vergara mismo, en el curso de su proceso (*Proceso*, fol. 203 rº, 17 de julio de 1533), pretende haber hecho severos reproches a Valdés: “este declarante le avía reprendido ásperamente el meterse en materias que no avía estudiado”. <<

[2] *Proceso de Juan de Vergara*, fols. 203 vº y 284 (declaraciones de Juan de Vergara en el curso de su proceso); cf. *Diálogo*, Introd., págs. 65-66. <<

[3] Melgares Marín, *op. cit.*, t. II, págs. 54-56. <<

[4] *Ibid.*, pág. 32. Cf. *Diálogo*, fol. LXVI vº. <<

[5] El asunto lo conocemos por las declaraciones de dos miembros de la comisión, el canónigo Alonso Sánchez y el Doctor Juan de Medina, llamados posteriormente a deponer en los procesos de Mateo Pascual y de Juan de Valdés, y cuyas deposiciones, afortunadamente, se transcriben en el *Proceso de Juan de Vergara* (fols. 181 rº-182 vº. Véase *Diálogo*, Introd., págs. 67-71, donde citamos este documento en notas). <<

[6] Allen, t. VIII, Ep. 2163, líneas 138-143. <<

[7] Conviene señalar a los investigadores la existencia de un grupo de erasmistas en Zaragoza. Guy Morillon es quien habla de él en una carta a Erasmo (Zaragoza, 6 de enero de 1529, Allen, t. VIII, Ep. 2083): “Sunt hic multi Erasmo addictissimi. Inter quos dominus Michael don Lope, advocatus regius, vir primariae auctoritatis non modo inter jurisconsultos, sed etiam inter eos quibus commissum est negotium fidei, ita tibi patrocinatur adversus istos scarabeos qui impatientissime ferunt opera tua in Hispanum idioma transferri, ut dignus omnino sit quem tuis literis honores”. Acerca de Micer Miguel Don Lope sólo hemos encontrado otra alusión elogiosa de Páez de Castro, que, al pasar por Zaragoza antes de embarcarse a Italia, había recibido ciertos presentes de él (cf. Uztarroz y Dormer, *op. cit.*, pág. 525). <<

[1] Valdés a Erasmo, Barcelona, 15 de mayo de 1529 (Allen, t. VIII, Ep. 2163, líneas 67-73). <<

[2] Rodríguez Villa, *Memorias...*, *op. cit.*, pág. 166. <<

[3] *Ibid.*, pág. 193. <<

[4] Sobre la inercia del Emperador en estas graves circunstancias, cf. Pastor, *Historia de los Papas*, t. IX, pág. 362, y Baumgarten, *Geschichte Karls V*, t. II, pág. 634. <<

[5] Véase el mensaje de los cardenales franceses analizado en Rodríguez Villa, *op. cit.*, pág. 277. <<

[6] Cf. Pastor, *Historia de los Papas*, t. X, págs. 271-272. <<

[7] Archivo da Torre do Tombo, *Corp. Chron.* P. 1.^a, M.37, doc. 21 (carta fechada en Coimbra, a 19 de julio de 1527). <<

[8] Según la autobiografía de Gattinara, *Historia vite...* (ed. Carlo Bornate), *op. cit.*, pág. 348. El Canciller dice que ha mandado estos consejos al Emperador “antes de salir de Mónaco”. Ahora bien, el 21 de junio fue cuando se embarcó, según una carta de Cornelius Duplicius Scepperus, que lo acompañaba en su viaje (Biblioteca de la Universidad de Upsala, Ms. H.154; *Epistolae ad Johannem Dantiscum*; carta fechada en Génova, a 27 de junio de 1527). Esta carta expresa muy bien la incertidumbre en que estaba el Canciller en cuanto a las disposiciones del Emperador: “Hic omnia dubia et intranquilla. Ingens adhaec penuria annonae. *Italia tota Caesarem osit*. Cancellarius mandatum expectat a Caesare. Exercitus Caesaris adhuc est ubi prius. Vice rex ubique male audit. Rex Angliae dicitur parare exercitum. Cancellarius, ut satis intellexi, vellet Franciscum Sfortiam restitui. Sed nescio quid fiet; non admodum mihi videtur fieri posse. Nihil tamen possumus scire quid futurum sit priusquam literas habeamus a Caesare. Ab his enim res omnes nostrae dependent”. (Las palabras en cursiva están en clave en el original). <<

[9] Se pueden consultar fácilmente dos versiones españolas que no difieren más que en pequeños detalles: en Rodríguez Villa, *Memorias*, *op. cit.*, pág. 254, la minuta de la carta mandada al Rey de Portugal (2 de agosto); en Alfonso de Valdés, *Diálogo de Mercurio y Carón* (ed. Montesinos), pág. 87, el texto enviado al Rey de Inglaterra (de la misma fecha). Los *Acta Tomiciana*, t. IX, pág. 240, ofrecen el texto latino mandado al Rey de Polonia (31 de julio). Sobre el papel de Valdés, véase Karl Brandi, *Kaiser Karl V, Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreiches*, München, 1937, págs. 223 ss., y Ramón Menéndez Pidal, *La idea imperial de Carlos V*, Buenos Aires-México, 1941, págs. 23 ss., que rebate los conceptos expuestos por Rassow y Brandi acerca del papel decisivo de Gattinara en la formación de la idea imperial de Carlos V. <<

[10] Rodríguez Villa, *Memorias*, *op. cit.*, pág. 186. <<

[11] *Acta Tomiciana*, t. IX, pág. 257. Dantisco al rey Segismundo, Valladolid, 17 de agosto de 1527: “Fuit etiam alia causa, cur idem secretarius ad me venerat, quandoquidem per alias ambages mecum de iis turbis Italicis multa colloquebatur, pleraque de concilio futuro, quod summopere necessarium fore aiebat, insinuans, et tandem plane elocutus est, me Caesari rem gratissimam facturum, si literis meis M^{ti} V^{rae} Ser^{mae} persuaderem ut ad concilium generale instituendum afficeretur. Et hoc Caesar in literis suis ad M^{tem} V^{ram} Ser^{mam} *publicam causam* obscure appellat, ne ipse primus videatur, cum partis censetur esse adversae, qui cupiat ut fiat concilium; vellet enim, ut certe suspicor, Caesar, ut id a M^{te} V^{ra} Ser^{ma} et aliis christianis principibus et regibus, quibus ad eum modum etiam scribitur, ut proponeretur atque postularetur. Et quamvis hoc potissimum tempore plurimum expediret, ut fieret concilium, M^{tas} tamen vestra Ser^{ma}, quid desuper agendum sit, pro sua incomparabili prudentia apud se bene perpendet et nihil quod ex re erit, omittet”. El embajador de Portugal, al transmitir a Juan III la carta de Car-

los V, subraya la importancia concedida al Concilio por el gobierno imperial: “Nã sei o que se fara porque como toda a tença do emperador he que se faça concilio e agora vierã aqui frades de Alemanha e enucios do imperio pedindo que aja concilio, que se perde toda Alemanha com os errores de Leuterio, y o papa seja desta determinaçam tam apartado, nã sei como se poderá acordar”. Archivo da Torre do Tombo, *Corpo Chron.*, P. 1.^a, M.37, doc. 44 (carta de Valladolid, 14 de agosto de 1527). <<

[12] Pastor, *Historia de los Papas*, t. IX, págs. 366-367. <<

[1] Los italianos “se burlan de su latinidad”, según una carta del Obispo de Osma al Comendador mayor de León (Roma, 27 de junio de 1530) citada por F. Caballero, *op. cit.*, pág. 442. <<

[2] Véase el prefacio *Al lector*, al comienzo del *Diálogo*. <<

[3] Según una carta de Navagero (27 de julio de 1527) citada por Pastor, *op. cit.*, t. IX, pág. 365, nota 2. <<

[4] Cf. Rodríguez Villa, *op. cit.*, págs. 142 y 151. La fecha 19 de mayo que tiene la segunda carta está manifiestamente equivocada. Según la pág. 162, este documento es posterior al lunes de Pentecostés, es decir, al 10 de junio. Tal vez haya que leer “19 de junio”. <<

[5] *Ibid.*, pág. 162. Cf. Alfonso de Valdés, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* (ed. Montesinos), *Clás. cast.*, Madrid, 1928, págs. 53, 216 y 218. Los cotejos hechos por Montesinos demuestran claramente el papel que tuvo la relación de Salazar en la génesis del *Diálogo*. <<

[6] Alfonso de Valdés, *Diálogo*, *ed. cit.*, págs. 77-78. <<

[7] *Ibid.*, pág. 84. <<

[8] *Ibid.*, pág. 89. <<

[9] *Ibid.*, pág. 92. <<

[10] *Ibid.*, págs. 93-94. <<

[11] Cf. *Querela pacis*, caps, XXI y XXII de la traducción de M^{me} Constantinescu Bagdat, *op. cit.* Véase *supra*, págs. 101 ss. <<

[12] Alfonso de Valdés, *Diálogo*, págs. 96-98. <<

[13] *Ibid.*, pág. 113. Cf. Rodríguez Villa, *op. cit.*, pág. 437 (donde se resume la argumentación de Castiglione). <<

[14] *Diálogo*, págs. 89-90. <<

[15] *Ibid.*, págs. 99-101 <<

[16] *Ibid.*, págs. 106-107. <<

[17] *Ibid.*, pág. 122. <<

[18] *Ibid.*, pág. 118. <<

[19] *Ibid.*, págs. 119-120. <<

[20] *Ibid.*, págs. 124-125. <<

[21] *Ibid.*, págs. 129-130. <<

[22] *Ibid.*, págs. 131-133. <<

[23] *Ibid.*, págs. 134-135. <<

[24] *Ibid.*, págs. 135-137. <<

[25] *Ibid.*, págs. 138-140. <<

[26] *Ibid.*, pág. 143. <<

[27] *Ibid.*, págs. 201-202. Es posible que Valdés se refiera aquí a un hecho contado en uno de los informes que utilizaba. Pero la carta de Salazar, que parece haber tenido tan a la vista, es menos explícita y deja suponer que los soldados no respetaron las hostias: “y en las iglesias, después de robadas y saqueadas, y tomadas las custodias, no se halla el Sacramento” (Rodríguez Villa, *op. cit.*, págs. 146-147). <<

[28] Alfonso de Valdés, *Diálogo*, págs. 145-150. Dantisco (*Acta Tomicihana*, t. IX, pág. 257) cuenta, siguiendo el testimonio del propio Castiglione, una conversación entre el Nuncio y el Emperador a propósito de la responsabilidad de Borbón en el saco de Roma. Felicitándose Carlos V de que no se pueda echar la

culpa a Borbón, puesto que lo han arrastrado sus tropas, Castiglione contesta “se de hac culpa non posse decernere, sed id jam Deum justo judicio judicasse, indicando qua morte interiisset”. El confesor de Carlos V, Fr. García de Loaysa, obispo de Osma, no vacilará en respaldar la tesis de Valdés: “*Mató Dios a Borbón para vengarse sin estorbo de las maldades de Roma*, y ansí sospecho que da sueño a V.M. para que por manos del tirano infiel castigue sin dificultad los males de todo el pueblo christiano” (carta de 1532, en que reprocha al Emperador su inercia frente al peligro turco. G. Heine, *Cartas al Emperador Carlos V, escritas en los años de 1530-1532 por su confesor*, Berlín, 1848, pág. 155). <<

[29] *Diálogo*, págs. 148-149. <<

[30] *Ibid.*, pág. 156. <<

[31] Tan erasmiano, que es difícil asignar a esta parte una fuente precisa en la obra de Erasmo. Valdés hace pensar lo mismo en la Regla V del *Enchiridion* que en el Adagio de los *Silenos de Alcibiades*. <<

[32] *Ibid.*, págs. 154-155. <<

[33] *Ibid.*, pág. 157. <<

[34] *Ibid.*, págs. 162-163. <<

[35] *Ibid.*, pág. 160. <<

[36] *Ibid.*, págs. 165-166. <<

[37] *Ibid.*, págs. 166-173. <<

[38] *Ibid.*, págs. 174-178. <<

[39] *Ibid.*, págs. 179-183. <<

[40] *Ibid.*, págs. 185-186. <<

[41] *Ibid.*, págs. 186-191. <<

[42] Tal vez se acuerde Valdés del coloquio *Peregrinatio religionis ergo*, en el cual se inspirará después Calvino, en su *Tratado de las reliquias*. Renueva el tema con una rica experiencia de las

supersticiones, y sobre todo con un sentido españolísimo de la hipérbole. Se piensa, al leerlo, en Erasmo, pero también en Quevedo. <<

[43] *Diálogo*, pág. 200. <<

[44] *Ibid.*, pág. 194. <<

[45] *Ibid.*, pág. 199. <<

[46] *Ibid.*, pág. 203. <<

[47] *Ibid.*, págs. 204-207. <<

[48] *Ibid.*, pág. 221. <<

[49] *Ibid.*, pág. 222. Cf. *supra*, págs. 280-281. <<

[50] *Ibid.*, págs. 138 y 154. Cf. *supra*, págs. 167-168. <<

[51] *Ibid.*, pág. 182. <<

[52] *Ibid.*, pág. 183. <<

[1] Es la opinión de Montesinos (*ed. cit.*, pág. 55). <<

[2] *En torno al casticismo* (*Ensayos*, t. I, Madrid, 1916, pág. 185). <<

[3] Carta de Valdés a Castiglione (F. Caballero, *op. cit.*, pág. 363). El fraile consultado por Valdés se llamaba *Fr. Iñigo* y no *Fr. Juan Carrillo*, como escribe Caballero. No sabemos de él ninguna otra cosa. Debemos este informe a la gentileza de Giuseppe Prezzolini. Nos escribe a este propósito: “Tanto il Serassi, quanto il MS. dell’ Archivio di Torino, dove si trova un’altra copia della lettera del Valdés e di quella del Castiglione (questa leggermente differente) danno come nome del Carrillo nel testo spagnolo l’abbreviazione In. e in quello italiano Innico. Perchè tanto il Caballero, quanto l’Usoz, nel ristampiare la lettera scrivono Juan?”. Véase ahora Baldassare Castiglione e Giovanni della Casa, *Opere*, a cura di G. Prezzolini, Milano (Rizzoli), 1937, págs. 480 y 841-858. Prezzolini da, con la traducción italiana de la carta de Valdés, la extensa contestación de Castiglione en texto revisado por el Ms. de Turín, acompañando ambas con

un estudio y muchas notas (cf. mi reseña en *B.H.*, t. XLII, 1940, págs. 332-333). <<

[4] Diego Gracián de Alderete, que tenía una hermosa letra, hizo una copia que prestó a cierto Juan Fernández (cf. *infra*, t. II, pág. 332, nota 9). En carta a Pedro Plaza, que se lo pide, le promete mandárselo copiar cuando Valdés lo haya retocado (Ms. del Duque de Alba, fol. 6 rº. La carta no tiene fecha, pero de su contenido se desprende que se escribió en los días que la Corte pasó en Palencia, y antes del regreso de Gattinara). <<

[5] Allen, t. VIII, Ep. 2163 (Barcelona, 15 de mayo de 1529), líneas 85-88; Hernando Colón hizo copiar el *Diálogo* para su biblioteca en Sevilla, en diciembre de 1528 (N.º 4181 del *Registrum*). <<

[6] *B.A.E.*, t. XVI, pág. 162 (núm. 1155 del *Romancero General* de Duran). Nosotros copiamos la versión más breve, la que corría a mediados del siglo, cuando se compiló el *Cancionero de romances* de Amberes. La glosa mencionada por Duran no fue la única, indudablemente. La *Crónica* de Don Francesillo de Zúñiga (*B.A.E.*, t. XXXVI, pág. 48 b) atribuye una al Príncipe de Orange en persona. Véase la publicada por Foulché-Delbosc, *Les cancionerillos de Prague*, *R.H.*, t. LXI, 1924, págs. 333 y 575-578. Sobre estos ecos poéticos del Saco de Roma, cf. Teza, *Il sacco di Roma (Versi spagnuoli)* (*Archivio della R. Società Romana di Storia Patria*, X, 1887) y Serrano y Sanz, en *R.A.B.M.*, t. X, 1904, pág. 209. <<

[7] Rodríguez Villa, *op. cit.*, pág. 265 (Gaeta, 18 de agosto de 1527). <<

[8] Pastor, *op. cit.*, t. IX, págs. 373, nota 5, y 374. <<

[9] *Ibid.*, pág. 374. <<

[10] Sobre estos hechos, nuestra fuente es una carta de Valdés a Castiglione, publicada por F. Caballero, *op. cit.*, págs. 361-363. No tiene fecha. Pero según sus primeras palabras, “Antes

que desta villa partiésemos para Valencia”, se puede conjeturar que se escribió en Madrid en agosto o septiembre de 1528. La Corte, que salió de Madrid el 22 de abril, regresó a esta ciudad el 3 de agosto después de haber permanecido en Valencia del 3 al 19 de mayo. El Emperador se queda en Madrid o en el Pardo del 3 de agosto al 9 de octubre (cf. Foronda y Aguilera, *op. cit.*). <<

[11] Allen, t. VII, Ep. 2163, líneas 90-98. El A. G. S. (*Estado*, leg. 41, antiguo E 77, doc. 84) conserva un cuaderno intitulado *Relación del proceso que es entre el fiscal de su Mag^t contra el secretario Juan Alemán con sus cargos e descargos que sobrello ambas partes hizieron*. Valdés es uno de los principales testigos de cargo, y Lallemand lo recusa alegando que es enemigo suyo. El XIV^o cargo de la acusación es “que siendo como es secretario de Su Majestad [Alemán] descubrió al gran chanciller e a Valdés cierta quexa quel nuncio del Papa avía dado a su Mag^t del dicho Valdés sobre un Diálogo”. El cuarto testigo invocado por Lallemand para probar la enemistad de Valdés para con él declara haber oído decir al secretario Antonio Pernín “quel dicho Valdés dezía que tenía mucha quexa del dicho Secretario [Alemán] a causa que avía mostrado un Diálogo quel dicho Valdés avía fecho después del Saco de Roma e quel dicho Valdés avía ydo al Presidente e al Arçobispo de Sevilla e allá avía dicho mucho mal del dicho secretario”. <<

[12] Carta ya citada (F. Caballero, *op. cit.*, pág. 361). <<

[13] Según la *Relación del proceso... contra el secretario Juan Alemán*, cargo XIII: “A^o de Valdés dize questando agora su mag^t en Madrid en san Gerónimo, Juan Alemán dixo a este testigo cómo se avían quexado a su Mag^y sobre un Diálogo que avía fecho sobre lo de Roma e que su mag^y avía propuesto la quexa en consejo e hablando en la materia los del consejo lo avían agravado e también su Mag^t porque es muy deboto de ymágenes, e el dicho Juan Alemán avía sostenido e respondido por este testi-

go diciendo que pornía su persona por la suya, e que otra vez hablándole Juan Alemán en la mesma materia le dixo que Mosior de Laxao avía hablado en favor deste testigo e también el señor de Praet como onbre fundado en cosas semejantes pero quél hera el que lo avía defendido”. Sobre la doblez de Lallemand, véase una carta de Valdés a Maximiliano Transilvano, Zaragoza, 22 de abril de 1529 (F. Caballero, *op. cit.*, pág. 433). <<

[14] Sobre esta fase y las que siguen, véase una carta de Valdés a Erasmo escrita en Barcelona el 15 de mayo de 1529 (Allen, t. VIII, Ep. 2163, líneas 96-110). <<

[1] Cf. M. Bataillon, *Alonso de Valdés auteur du “Diálogo de Mercurio y Carón”*, en *Hom. Pidal*, Madrid, 1925, t. I, págs. 403 ss. <<

[2] La observación es de Montesinos, en su edición del *Diálogo*: Alfonso de Valdés, *Diálogo de Mercurio y Carón*, col. *Clás. cast.*, Madrid, 1929, pág. VIII. <<

[3] Cf. Foronda y Aguilera, *Estancias y viajes*. Me parece difícil admitir, con Montesinos (*ed. cit.*, pág. IX), que la redacción del *Diálogo* no se comenzó hasta el verano de 1528. Las dos partes de la obra responden a dos situaciones políticas claramente distintas: la de enero y la de agosto-septiembre. Su carácter de actualidad impide creer en un serio retardo de su redacción con respecto a los acontecimientos a que se refieren. <<

[4] Véase el cartel de desafío en F. Caballero, *op. cit.*, pág. 328. <<

[5] Cf. *infra*, pág. 471. <<

[6] Cf. *supra*, págs. 311-312. <<

[7] Véase acerca de esto nuestro artículo *Alonso de Valdés auteur du “Diálogo de Mercurio y Carón”*, págs. 409-441. José F. Montesinos, *Algunas notas sobre el “Diálogo de Mercurio y Carón”*, en *R. F. E.*, t. XVI, 1929, págs. 239 ss., demuestra lo que

Valdés debe por igual a Luciano y a Pontano. Quizá se acordó también del diálogo de Vives *De Europae dissidiis et bello Turcico* (1526), en que aparecen Minos, Tiresias, la sombra de Escipión, Basilio Colax y Polipragmón, que hace la historia de las rivalidades europeas desde principios del siglo (cf. Bonilla, *Luis Vives*, 2.^a ed., t. II, pág. 322). <<

[8] Cf. Manuel Carrasco, *Alfonso et Juan de Valdés*, Genève, 1880, págs. 42-43, nota. El autor está convencido de que el *Diálogo de Mercurio y Carón* no es de Alfonso, sino de su hermano Juan, pues no acierta a comprender “que le même auteur ait composé un second ouvrage sur les mêmes questions qu’il avait traitées dans le premier”. <<

[9] *Mercurio*, ed. cit., pág. 65, línea 10, “dexemos lo del Papa para otro día”. <<

[10] *Ibid.*, pág. 76. Lo que se intenta precisar es que los alemanes que saquearon Roma no eran luteranos, aunque los animase el rencor común a sus compatriotas contra la Santa Sede, sorda a las aflicciones alemanas. <<

[11] *Ibid.*, págs. 78-82. Mercurio se encontraba en Roma en el momento del saqueo, y San Pedro, que ha bajado muy a propósito del cielo, es quien le ha comentado el asombroso espectáculo de que era testigo. Esta ficción permite a Valdés poner en boca de San Pedro su propia interpretación de los hechos, en unas pocas páginas llenas de elocuencia. Por desgracia, el santo apóstol, en lo relativo o la necesidad de la reforma, es tan reservado como Valdés (pág. 82). Éste discurre un ardid ingenioso para sugerir que el Duque de Borbón, muerto en el asalto, ha subido derecho al cielo: Caronte no lo ha pasado en su barca (pág. 77). <<

[12] Cf. V.L. Bourrilly, *Guillaume du Bellay, Seigneur de Langey (1491-1543)*, París, 1905, pág. 250. “La plume de Langey —dirá Carlos V al saber su muerte— m’a trop plus fait la gue-

re que toute lance bardée de France”. Por lo demás, sólo varios años después, a partir de la Dieta de Ratisbona (1532), utilizará Francisco I la pluma de Langey contra Carlos V. La Colombina posee una *Deffance du roi trescrestien* a propósito del frustrado duelo entre los dos soberanos, así como la traducción latina de esta misma defensa de Francisco I (Biblioteca Colombina, *Catálogo*, t. I, pág.257). Pero nada indica que esta diatriba se deba a la pluma del Señor de Langey. <<

[13] Véase en particular *Mercurio*, *ed. cit.*, págs.171 y 229-232. Montesinos (*Algunas notas*, *art. cit.*, págs.231-232) pone muy en claro este aspecto del *Diálogo*. Demuestra, con unas citas de Fernández de Oviedo y de Contarini, que cronistas y diplomáticos extranjeros sentían también el ascendiente de esa dignidad soberana que emanaba del Emperador. <<

[14] Cf. Montesinos, *Algunas notas*, *art. cit.*, págs.244 ss. <<

[15] *Mercurio*, *ed. cit.*, pág.4. <<

[16] Montesinos, *Algunas notas*, *art. cit.*, pág.240, remite al Xº *Diálogo de los muertos*. Los cotejos que hace no dejan lugar a duda en cuanto a la utilización de Luciano por Valdés. <<

[17] *Mercurio*, *ed. cit.*, págs.14-15. <<

[18] *Ibid.*, págs.15-16. <<

[19] *Ibid.*, pág.16-18. <<

[20] *Ibid.*, págs.19-20. <<

[21] *Ibid.*, págs.20-21. <<

[22] Parece que a Valdés le impresionó muy particularmente esta manifestación de inmoralidad pública, pues vuelve a hablar de ella en otro lugar del *Diálogo de Mercurio y Carón* (*ibid.*, pág.221, líneas 24-26). <<

[23] *Mercurio*, pág.22, línea 23. Parece que Valdés alude aquí al reino de Granada, no a las tierras descubiertas en América. <<

[24] *Ibid.*, págs. 22-23. <<

[25] Montesinos, *Algunas notas*, *art. cit.*, pág. 241, nota 5. <<

[26] El P. Beltrán de Heredia, en su reseña de este libro (*C. T.*, t. LVII, 1938, pág. 581), explica así esta referencia a una concesión pontificia “especialísima y con frecuencia mal interpretada”: “El cardenal Adriano, recibida en 1522 la noticia de su elevación al pontificado estando en Vitoria, la primera gracia que concedió fue a instancia del general dominicano García de Loaisa, y consistía en ciertas indulgencias para los cofrades del Rosario que lo rezasen en la capilla de aquella advocación en la iglesia de Santo Domingo de dicha ciudad. Por la misma concesión otorgaba indulgencia plenaria *in articulo mortis* a quienes, habiendo rezado el Rosario alguna vez en aquella capilla, tuviesen al morir en sus manos la vela bendecida de la misma cofradía, gracia que despertó extraordinaria devoción en el pueblo... (cf. *Bullarium Ord. Praed.*, t. 4.º, pág. 412)”. En cuanto a las indulgencias concedidas por Adriano VI “a los que rezaren en ciertos rosarios o cuentas por él bendezidos” —objeto de otra devoción aludida por Alfonso de Valdés algunas líneas antes—, vienen expresamente mencionadas, a propósito de análogas indulgencias concedidas por Paulo III, en un documento de puño y letra del Beato Le Févre, S.J. (*Monumenta Hist. S.J., Fabri Monumenta*, págs. 167-169). Así se fomentó la devoción del Rosario, que más tarde había de levantar tan estupendas capillas, entre otras las maravillas del barroco mexicano (templos dominicanos de Puebla y Oaxaca). <<

[27] *Mercurio*, *ed. cit.*, pág. 42. <<

[28] *Ibid.*, págs. 60-61. <<

[29] *Ibid.*, págs. 111-113. <<

[30] *Ibid.*, págs. 132 y 136-139. <<

[31] *Ibid.*, pág. 85. <<

[32] *Ibid.*, págs. 133-134. <<

[33] *Ibid.*, pág. 144. <<

[34] *Ibid.*, págs. 148 ss. <<

[35] Cf. Montesinos, *Algunas notas*, *art. cit.*, pág. 263. <<

[36] Eberhard Gothein, *Ignatius von Loyola und die Gegenreformation*, Halle, 1895, pág. 55. <<

[37] *Mercurio*, *ed. cit.*, págs. 23-24. <<

[38] Véase (*ibid.*, pág. 271) la censura del Doctor Vélez. El documento es de 1531, y ya veremos que por ese mismo tiempo un erasmista como Vergara será acusado de iluminismo. <<

[39] *Mercurio*, pág. 154, línea 26, y pág. 155, línea 7. Sobre los estudiosos ocios de Valdés, cf. M. Bataillon, *Alonso de Valdés*, *art. cit.*, pág. 413, nota 1. <<

[40] *Mercurio*, pág. 158. <<

[41] *Ibid.*, págs. 159-160. <<

[42] *Obras de Gil Vicente* (ed. Alendes dos Remedios), t. III, Coimbra, 1914, pág. 108. <<

[43] Cf. *supra*, pág. 335. <<

[44] *Mercurio*, *ed. cit.*, pág. 263, líneas 25 ss. Gracias a la censura del Doctor Vélez (*ibid.*, págs. 272-273) sabemos que el texto de Valdés sufrió aquí un retoque. Al principio había escrito de la virginidad “que causa grandes enfermedades en el cuerpo, y mayores y más recias en el ánima, y aun quasi incurables”. Este juicio, demasiado hostil al estado de virginidad, desapareció en el texto definitivo. <<

[45] *Ibid.*, pág. 247. <<

[46] Cf. *infra*, t. II, págs. 215-216. <<

[47] *Mercurio*, págs. 221-225. <<

[48] *Ibid.*, págs. 253-257. <<

[49] *Ibid.*, pág. XIII: “si bien sacerdote, se conduce propiamente como laico”. Su calidad de sacerdote va implicada, sin duda, en

el hecho de que predica libremente en el púlpito. No se menciona de ninguna otra manera. <<

[50] *Ibid.*, págs. 234-241. <<

[51] *Ibid.*, págs. 271-272. <<

[52] Cf. Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. IV, pág. 198, y Baumgarten, *Geschichte Karls V*, t. II, pág. 645. <<

[53] *Heterodoxos*, t. IV, pág. 199. <<

[54] Montesinos, *Algunas notas*, art. cit., págs. 249 ss. <<

[55] *Mercurio*, ed. cit., págs. 185-210. <<

[56] *Ibid.*, págs. 206-207. <<

[57] *Ibid.*, pág. 200, líneas 19-22. <<

[58] *Ibid.*, pág. 203, líneas 8-12 y 15-18. Sobre la importancia de estas ideas en el Diálogo y sus fuentes erasmianas, cf. Montesinos, *Algunas notas*, art. cit., págs. 246-247, y la *Institutio principis christiani* (Erasmi Opera, ed. cit., t. IV, cols. 441, 448, 451 y 465). <<

[59] *Heterodoxos*, t. IV, pág. 201. <<

[60] *Mercurio*, ed. cit., pág. 202, líneas 26-30. <<

[61] Cf. *supra*, pág. 464, nota 44. <<

[62] *Mercurio*, ed. cit., págs. 94-95 y 11-12. <<

[63] *Ibid.*, pág. 86. <<

[64] *Ibid.*, págs. 119, línea 9, a 121, línea 21; y págs. 123, línea 24, a 125, línea 4. En particular, pág. 124, líneas 28 ss.: “de suerte que por maravilla vemos castigar tales cosas, quanto que yo no lo he oído, salvo de un Turino que hizo matar Alexandro Severo con humo a las narices”. Cf. *Acta Tomiciana*, t. XI, pág. 15, Valdés a Dantisco, Toledo, 16 de enero de 1529: “Legbam nuper vitam Alexandri Severi imperatoris, in eaque inveni Turinum quendam fumi venditorem fumo necatum, cujus Turini vita in sceleribus Lalemani conferas, nihil vidisti similis...”, etc. Se conserva en Simancas, entre los papeles prove-

nientes de la Cancillería (*Estado*, leg. 604, antiguo 1553, fols. 560-564), una traducción castellana de los quince primeros capítulos de la vida de Alejandro Severo, trabajo que parece ser obra de Alfonso de Valdés. Observemos que la alusión al mismo emperador que se encuentra en otro lugar de la primera parte (*ed. cit.*, pág. 106, línea 20) es también un retoque posterior a la redacción primitiva. <<

[65] *Acta Tomiciana*, t. XI, pág. 16 (carta citada en la nota anterior): “Quod de Gallis excussum est, en tibi mitto, quod vero ego scripsi, neque typographo adhuc commissum est, voluit enim Caesar rem videre, neque adhuc quid sibi decretum sit, aperuit; ego autem sileo, nihil hinc praeter invidiam venaturus. Meus dialogus dormit, etc.”. Dantisco responde a Valdés (Valladolid, 1.º de febrero de 1529): “Dialogum tuum mihi velim mitti; hic rumor est Almirantum, ut vocant, ejus esse auctorem. Illa etiam quae latine de hoc certamine seu monomachia jam pene oblitterata conscripsisti ob veritatem historiae, et actum illum ultimum cum feciali Cesaris in Gallia habitum, mihi da cum primis. Non possum satis mirari cur tipis non excudatur, cum vernacula vestra adeo omnia ad longum sunt expressa, neque scio cur Cesar haec videre debeat aut possit, nisi vestro Osmentensi interprete. Scilicet hoc superis labor est”. (F. Caballero, *op. cit.*, pág. 409). La respuesta de Valdés (*Homenaje a Menéndez y Pelayo*, Madrid, 1899, t. I, pág. 400), fechada en Toledo, a 14 de febrero de 1529, demuestra que el diálogo que pide Dantisco es el de Lactancio y el Arcediano. Vindel (*op. cit.*, t. VIII, núm. 2403) reproduce la portada de una *Relación de lo que ha pasado sobre el desafío particular entre el emperador y el rey de Francia* (1528), que se presenta, adornada con el águila imperial, como publicación oficial de la Cancillería. <<

[66] Allen, t. VIII, Ep. 2163, líneas 21 ss. “Si mihi per meos liceret alicubi manerem. Italiam Italís quam libentissime relin-

querem...”, (Valdés a Erasmo, Barcelona, 15 de mayo de 1529). <<

[67] Según la censura del Doctor Vélez (*Mercurio*, *ed. cit.*, pág. 274). Montesinos (*ibid.*, pág. IX) rechaza con razón mi hipótesis de que el *Mercurio* dejado al canónigo Diego de Valdés pudiera ser un texto impreso. <<

[68] Cf. *infra*, t. II, pág. 86. <<

[1] Peter Rassow, *Die Kaiser-Idee Karls V dargestellt an der Politik der Jahre 1528-1540*, Berlín, 1932, cap. I. <<

[2] *Acta Tomiciana*, t. X, pág. 398 (carta al rey Segismundo, fechada en Madrid, a 12 de noviembre de 1528): “Venit etiam interea, quando in itinere fuimus, missus a Pontifice ad Caesarem Generalis ordinis S. Francisci, aenobarbus et Hispanus... Postero die [el 30 de agosto, día siguiente a la llegada a Madrid], quae fuit dominica, exivi mane cum Ill^{mo} D^{no} Marchione Brandenburgensi et D^{no} Ep^o Oscensi Cabrero ad S. Hieronymum, visitavimus D^{num} Cancellarium, qui nobis retulit quomodo huic generali Franciscano pileus cardinalitius dari debeat, quod non omnimodo omnibus placet”. <<

[3] Cf. *supra*, pág. 369; Pastor, *op. cit.*, t. X, págs. 5-6; Marqués de Alcedo, *Le Cardinal Quiñones et la Sainte Ligue*, Bayonne, 1910, págs. 140 ss. Véase en particular la carta citada, pág. 166, nota (siguiendo a Gayangos, *Calendar*): “Aunque de un semejante de Su Santidad no se aya de hablar sino con acatamiento, máxime con V. M. Cesárea, por otra parte su imperial servicio me astringe a hablar clara y abiertamente: y es decir a V. M. que este hombre es muy bajo en gran manera... Otro tiempo a malas se havían dél muchas cosas, pero agora no conviene porque se desesperaría, y déveseles todo acatamiento, a lo menos en compensa de lo pasado, porque otramente pienso que sería servicio de Dios reducirlos a la spiritualidad”. (Informe de Miguel Mai al Emperador, 11 de mayo de 1529). <<

[4] En el mismo informe del 11 de mayo. Cf. Pastor, *op. cit.*, t. X, pág. 18, nota 1. <<

[5] P. Rassow, *op. cit.*, pág. 15: “Im Herbst 1528 musste sie eine Kriegsfahrt werden, später ein Triumphzug”. Se consena en un folleto de cuatro hojas el mensaje de despedida en que Carlos V explica a sus súbditos españoles su partida a Italia: *Caroli Caesaris Augustissimi ad Hispanos de ejus discessu oratio* (Biblioteca Colombina, *Catálogo*, t. II, pág. 37). <<

[6] Pastor, *op. cit.*, t. X, pág. 30. <<

[7] A la carta de Valdés citada *supra*, pág. 472, nota 66, añádase la que escribió a Dantisco, Toledo, 16 de enero de 1529 (*Acta Tomiciana*, t. XI, pág. 15): “Caesar in ea sententia perstat, ut proximo vere ad Italiam transeat, idque refragantibus ac repugnantibus suis fere omnibus”. <<

[8] Chansonnette a Erasmo, 7 de diciembre de 1529 (Allen, t. VIII, Ep. 2240, líneas 17-19). <<

[9] Sobre todas las ceremonias de la coronación, véase Pastor, *op. cit.*, t. X, págs. 41 ss. <<

[10] Olivar a Erasmo, Valladolid, 13 de marzo de 1527 (Allen, t. VI, Ep. 1791, líneas 37-48). Cf. *supra*, pág. 270. <<

[11] Sobre este aspecto del humanismo italiano, cf. Toffanin, *Il Cinquecento* (t. VI de la *Storia letteraria d'Italia*), Milano, 1929, págs. 29-34. <<

[12] Sobre todas estas cosas véase Sepúlveda, *Opera*, Madrid, 1780, t. IV (*Antapologia*), págs. 549-555, y t. III (2.^a parte, *Epistolae*), págs. 105-107. La carta de Sepúlveda a que aquí nos referimos es una carta sin fecha a Alfonso de Valdés. De su confrontación con la *Antapologia* resulta que ha de situarse entre el desembarco de la Corte en Génova y la coronación de Bolonia. Tomemos de ella estas líneas tan significativas: “Erasmi tui *Ciceronianum* tandem aliquando nactus cupidissime perlegi: accenderat enim meam cupiditatem ejus operis videndi non so-

lum commendatio tua... sed etiam longioris temporis expectatio. Jam quo magis homines nostri, id est, Hispani, quam Itali Erasmi eruditionem et facundiam demirantur, hoc ejus scripta tardius ad hos, quam ad illos perferuntur. Ita factum est, ut prius in Hispania *Ciceronianus* consenesceret, jam iterum, ut video, regeneratus, quam plane primos in Italia vagitus ederet...". "... Libellum tuum libenter perlegi; non quidem quod ea gloria magnopere fruerer, quam nostrorum quidam, qui Erasmi scriptis utcumque celebrari, optabilius quam inaurari putant, mihi fuerant ex honorífico testimonio polliciti, qui *Ginesium Romae nuper edito libello praeclaram spem de se praebuisse*, in eodem *Ciceroniano* testatur: nam hujusmodi testimonium, praesertim tanti viri, etsi non est omnino contemnendum, friget tamen in causa hominis hac aetate, in senium scilicet vergente, et cujus exstant non pauca opera ab ipso vel elucubrata, vel ex Graecis philosophis conversa, ex quibus quid jam esset, non quid esset futurus, aestimari debuit, praesertim ab eo, qui, cum libet, vel ex unica edita epistola iudicium facere solet...". Sobre Sepúlveda, véase Nicolás Antonio, t. I, págs.700-704. Hay interesantes datos acerca de sus obras al fin del Ms. 18-1-5 de la B.A.H. (*Cartas de Erasmo*). Sobre el autor, véase el pequeño volumen de Aubrey F.-G. Bell, *Juan Ginés de Sepúlveda*, Oxford, 1924 (t. IX de *Hispanic Notes and Monographs, Spanish Series*), y la preciosa noticia de Morel-Fatio en su *Historiographie de Charles-Quint*, Paris, 1913, págs.42-72, sobre Sepúlveda cronista. <<

[13] L. Marinei Siculi, *De rebus Hispaniae memorabilibus*, Alcalá, 1530, fol. 170 rº. Cuenta la disputa que tuvieron en la mesa del Emperador un italiano y un alemán acerca de cuáles eran los más grandes escritores de Europa. Marineo, encargado de dirimir la contienda, da la palma a Erasmo, ¡y en qué términos! "... Si mihi optio daretur et fieri posset, Erasmus esse mallet quam alius quisquam quantumlibet foelicissimus... Qui-

cumque igitur non amat Erasmus, qui non colit et veneratur, nimirum vel est indoctus, vel invidus, vel improbus, vel superstitiosus, et scelerum suorum conscius, illisque merito comparandus, qui Christum perperam detulerunt”. <<

[14] Ya en los días en que era simple “colegial” en San Clemente de Bolonia había compuesto un libro hoy perdido: *Errata Petri Alcyonii in interpretatione Aristotelis*. Después habían venido sus traducciones de los *Parva Naturalia* (Bolonia, 1522, dedicada al Cardenal de Médicis, futuro Clemente VII, y a Alberto Pío, príncipe de Carpi), del *De generatione et interitu* (Roma, 1523, dedicada al Papa Adriano VI), del *De mundo* (Roma, 1523, dedicada a Ercole Gonzaga), de los comentarios de Alejandro de Afrodisias sobre la *Metafísica* (Roma, 1527). Cf. Le-grand, *Bibliographie hispano-grecque*, y el Ms. 18-1-15 de la B. A. H. <<

[15] Véase el *De fato* en el t. IV de sus *Opera, ed. cit.*, sobre todo el libro I, cap. III, donde sostiene “quod mirum cuiquam fortasse videbitur, studium eloquentiae humaniorumque litterarum Germanis hanc pemiciosam pestem invexisse” (está hablando del luteranismo), y el cap. I del mismo libro, en que habla de la manera como Erasmo ha defendido el libre albedrío contra Lutero: “scienter... quidem et peracute, sed justo tamen modestius, ne dicam parcius et timidius”. “Nunc cum sententiam suam testimoniis duntaxat Sacrarum litterarum confirmare contentus, dum satis religioni sic factum iri, quid natura rerum humanaque ratio poscat omiserit...”. <<

[16] Morel-Fatio, *op. cit.*, pág. 43. <<

[17] Sobre esta evolución, cf. Allen, t. VIII, Ep. 2279, líneas 1-2, nota, y Ep. 2285, introd. y líneas 72 ss. <<

[18] *Catálogo* de Hernando Colón, núms. 4213 y 4214. El 11 de enero recibe el hijo del Almirante de su autor estos dos volúmenes. Los diecisiete últimos números del *Registrum* (4215 a

4231) son obras de Nifo compradas en Venecia el 21 de enero de 1530. <<

[19] Cf. *Antapologia (Opera)*, t. IV, págs. 555 ss.). <<

[20] Allen, t. VII, Ep. 2003 (Madrid, 29 de junio de 1528), líneas 58-79. <<

[21] Allen, t. VIII, Ep. 2328 (Erasmus a Campeggio, Friburgo, 24 de junio de 1530), en particular línea 62 y la nota. <<

[22] Laemmer, *op. cit.* (Campeggius Salviato, Oeniponti, XXIX Maii 1530), págs. 35-36. <<

[23] Allen, t. VIII, Ep. 2336 (Schepper a Erasmus, Augsburgo, 28 de junio de 1528), líneas 19-25. <<

[24] El testamento de Gattinara lo ha publicado Vincenzo Promis, *Il testamento di Mercurino Arborio di Gattinara (Miscellanea di Storia Italiana)*, t. XVII, Torino, 1879, págs. 61 ss.). Se había redactado en Barcelona el 23 de julio de 1529. Véanse en particular (pág. 89) las disposiciones en que se expresa el agradecimiento de Gattinara a Alfonso de Valdés. Le hace un legado de doscientos cincuenta ducados de oro y le confirma la guarda de los sellos del reino de Nápoles, que Valdés ejerce en común con Pedro García. Valdés es uno de los testigos que firman el testamento (pág. 116). A él se le encarga (pág. 100) hacer un inventario de los bienes muebles del Canciller y de dirigir el orden de sus funerales. Valdés es quien legaliza la confirmación del testamento firmada por Carlos V en Augsburgo el 31 de octubre de 1530. <<

[25] P. Rassow, *op. cit.*, págs. 58-59, piensa que Gattinara nunca logró desprender a Carlos V de su estrecha unión con el Papa. Véase, sin embargo, *infra*, pág. 481, nota 27, la opinión de Schepper recogida por Melanchthon. <<

[26] Véase en particular Allen, t. VIII, Ep. 2328, líneas 66-82, y t. IX, Ep. 2371, líneas 10-22 (carta a Pirckheimer, en que Erasmus pasa revista a los consejeros eclesiásticos del Emperador,

en su mayoría papistas incondicionales y adversos a la tesis erasmiana de conciliación). <<

[27] Sobre todo esto véase Theod. Kolde, art. *Augsburger Bekenntnis*, en Herzog-Hauck, *Real Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3. Auflage, t. II, pág. 245, y sobre todo la correspondencia de Melanchthon (*Corpus Reformatorum*, II: *Phil. Melanchthonis Opera*, ed. Bretschneider, Halle, 1835, t. II), col. 104, Jonas a Myconius, 14 de junio de 1530. Sobre las disposiciones irénicas del Gran Canciller que acaba de morir (cols. 118-119, Melanchthon a Lutero, 19 de junio): “Cornelius [Scepperus] inquit, se spem habuisse pacis aliquam vivo Mercurino. Hoc extincto neminem esse in aula affirmat, qui auctoritate valeat qui pacis auctor sit: sed ludit suo more, ac videtur singulari diligentia cavere, ne veniat in suspicionem nostrae amicitiae. Ideo nihil nos adjuvat. Est alius quidam Hispanus Secretarius [Valdesius] qui benigne pollicetur et jam cum Caesare et Campegio de mea sententia contulit. Sed tota res ἐν γούνασι θεοῦ”. — El papel de Valdés se halla confirmado en la carta de los delegados de Nuremberg al Senado de su ciudad (21 de junio, *ibid.*, col. 122). Según este informe, muy optimista, Valdés presentó la tesis de Melanchthon al Emperador y éste le encomendó la tarea de exponérsela al Legado, el cual, dice el mismo informe, no demostró intransigencia más que en el asunto de la misa privada. Pero Bretschneider estima que esta negociación oficiosa por conducto de Valdés no tuvo mucho alcance, ya que el Doctor Brücken y el Elector eran hostiles a arreglos de esa especie en vísperas de publicar la confesión de los reformados. Sobre las posibilidades que tenía la propia Confesión de ser aceptada, Valdés no se hizo muchas ilusiones. Melanchthon escribe a Camerarius el 26 de junio, después de la solemne entrega de este documento: “... Valdesius Secretarius Caesaris vidit, antequam exhibuimus, ac plane putavit πικρότερον esse quam ut ferre possent adversarii” (*ibid.*, col.

140). En cuanto a Schepper, sigue ironizando, y dice a los reformados que si tuvieran dinero comprarían a los italianos la religión que han escogido; estima que el César, rodeado como está ahora de cardenales y obispos, no admitirá más religión que la papista (*ibid.*, col. 156, carta de Jonas a Lutero, de fines de junio). — La carta de Osiander a Linck y Schleupner, de la cual citamos un pasaje acerca de las disposiciones favorables del confesor y del predicador de Carlos V, es del 4 de julio (*ibid.*, col. 163). <<

[28] *Acta Tomiciana*, t. XII, pág. 208 (Dantisco al rey Segismundo, Augsburgo, 30 de julio de 1530). <<

[29] Cf. Bonilla, *Luis Vives*, t. I, pág. 242. <<

[30] Laemmer, *op. cit.*, pág. 93 (carta de Aleandro a Sanga, Bruselas, 30 de diciembre de 1531). <<

[31] Biblioteca de la Univ. de Upsala, Ms. H.154, Felipe Nicola a Dantisco, carta fechada en Cremona, a 21 de agosto de 1530: “Quid praestat toties mutare cerimonias, sacrificia tollere, respuere jejunia, confessiones abrogare, etc... Discamus tandem intelligere, esse haec vitia non rerum naturae, sed nostra. Quae paulo ante placebant, nunc displicent, quae nunc displicent, aliquando placebunt”. <<

[32] En el mismo Ms. de Upsala citado en la nota anterior hay un divertido billete de Gonzalo Pérez a Dantisco (Bruselas, 1.º de julio de 1531). En Gante, el joven secretario había pedido un caballo al embajador de Polonia: le suplica ahora que no diga nada de ello a Valdés. <<

[33] Allen, t. VIII, Ep. 2100. <<

[34] Véase su correspondencia con Erasmo en Allen, ts. VIII a XI, *passim*, y una carta del danés Jacobus Jasparus a Erasmo (Bruselas, 19 de noviembre de 1531), *ibid.*, t. IX, Ep. 2570, líneas 30-34. <<

[35] Sobre las relaciones de Dantisco con los humanistas de Lovaina en 1531, véase De Vocht, *Humanistica Lovaniensia*, t. IV, págs. 420-423. <<

[36] Chauvin et Roersch, *Étude sur la vie et les travaux de Nicolas Clénard*, Bruxelles, 1900, pág. 23. Véase también la carta de Clénard a Hernando Colón reproducida y traducida por Roersch, *L'humanisme belge, op. cit.*, págs. 101 y 145. <<

[37] Véanse las cartas de Campen a Dantisco publicadas por F. Hipler, *Beiträge, op. cit.*; pág. 475: se encomienda a los buenos recuerdos de Valdés y de Schepper; pág. 485: “Proficisci in Galliam propemodum certum est. Si tamen putarem Spiram venturum Philippum, profectionem differrem; valde cuperem posse cum illo colloqui; biduo aut triduo sperarem nos duos plus boni facturos in sedandis iis tumultibus quam factum est tot mensibus furiosis quorundam clamoribus Augustae. Nec dubito quin Philippus ipse tam cuperet convenire me, quam ego illum. Sum enim nomine illi non minus notus quam ipse mihi”. Chauvin y Roersch (*op. cit.*, pág. 22) observan que también Clénard parece haber soñado en un acercamiento con Melanchthon (en 1539 hablará de ir a Italia y Alemania “ut... quendam in Germania periclititer privato colloquio”). <<

[38] Allen, t. IX, Ep. 2570, líneas 85-103 (carta del danés Jacobus Jaspardus a Erasmo, Bruselas, 19 de noviembre de 1531). <<

[39] Hipler, *op. cit.*, pág. 493. Véanse en el mismo volumen las cartas escritas por Campen desde Bolonia y otros lugares de Italia. Morirá en Friburgo, el 7 de septiembre de 1538. Cf. la noticia de Allen, t. V, pág. 13, nota. <<

[40] Allen, t. IX, Ep. 2570, líneas 40-45 (carta ya citada de Jaspardus, 19 de noviembre de 1531). <<

[41] Laemmer, *op. cit.*, pág. 92: carta de Aleandro a Sanga, Bruselas, 26 de diciembre de 1531. Este documento ha sido sa-

biamente comentado por la señora Michaëlis de Vasconcellos en la primera de sus *Notas Vicentinas: Gil Vicente em Bruxelas* (*Revista da Universidade de Coimbra*, 1912, t. I, págs. 205-293). También Resende alude a esta representación de Gil Vicente en su *Genethliacon Principis Lusitani*, Bolonia, 1533. Texto citado por la señora Michaëlis, *op. cit.*, pág. 215. <<

[1] Laemmer, *op. cit.*, pág. 92 (carta citada en la nota anterior): “... a me veramente crepaua il cuore, parendomi esser in meggia Saxonia, ad udir Luther, over esser nelle pene dil sacco di Roma”. <<

[2] “Italus per omnia”. La expresión es de Campen en una carta a Dantisco (Lovaina, 19 de noviembre de 1531). Hipler, *op. cit.*, pág. 489. <<

[3] La *Determinatio* databa del 17 de diciembre de 1527. La primera edición fechada es de 7 de julio de 1531. Cf. Allen, t. VII, Ep. 1902, introd. <<

[4] Laemmer, *op. cit.*, pág. 94 (carta de Aleandro a Sanga, Bruselas, 30 de diciembre de 1531). <<

[5] Allen, t. VIII, Ep. 2154. <<

[6] Allen, t. IX, Ep. 2570, líneas 48-50. <<

[7] Véase E. Mele, *Las poesías latinas de Garcilaso de la Vega y su permanencia en Italia*, en *B. H.*, t. XXV (1923), págs. 108 ss. Es interesante observar que, entre sus amigos de Nápoles, dos por lo menos, Seripando y Galeota (cf. *ibid.*, pág. 134), figuraron entre los italianos afectos a conciliar el catolicismo con concepciones cuasi-protestantes de la justificación. <<

[8] Cf. Montesinos en su introducción a Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua*, col. *Clás. cast.*, Madrid, 1928, pág. XXI. <<

[9] Cf. *infra*, t. II, págs. 58-63. <<

[10] D. Alphonsi Henriquez *ad invictiss. Caesarem Carolum Quintum Epistola dedicatoria. Ejusdem de Matrimonio Reginae*

Angliae liber unus. Ejusdem Defensionum pro Erasmo Roterodamo contra varias Theologorum Parrhisiensium annotationes, liber unus. Ubi docetur Erasmi doctrinam cum Martini Lutheri haeresibus nihil commune habere. (Colofón): Impressum Neapoli in officina egregii viri Ioannis Sulsbacchii Hagenovensis Germani, V Nonarum Martii, Anno M.D.XXXII. Regnante Augustissimo Caesare Carolo ejus nominis Quinto. En 4.º, 6 fols. s. núm. + 89 fols. + 1 fol. de erratas. Paulo IV puso la *Defensio* en el Índice en 1558 con el título siguiente: Alphonsi Henriquez *Defensio pro Erasmo contra Edoardum Laeum et contra facultatem theologicam universitatis parisiensis* (Reusch, *Die Indices librorum prohibitorum des XVI. Jahrhunderts*, Tübingen, 1886, pág. 178). Quizá se había reimpresso con este título. El volumen publicado en Nápoles es rarísimo. El British Museum posee un ejemplar completo, y la Staats-Bibliothek de Munich uno mutilado (sin la *Defensio*). <<

[11] *Defensio*, fol. 29 rº. <<

[12] *Ibid.*, fols. 61 ss. <<

[13] *Ibid.*, fol. 86 rº. <<

[14] *Ibid.*, fol. 87 vº. Esta carta ha sido publicada por Allen, t. IX, Ep. 2614, con gran copia de datos sobre el autor. Lucretius Oesiander es Juan Alberto Widmanstetter (1506-1557), que más tarde, bajo el nombre de Widmestadius, llegó a ser notable orientalista, editor del Nuevo Testamento en siríaco. A raíz de la muerte de San Ignacio se publicó en Ingolstadt (1556) un encomio de la Compañía de Jesús dedicado al hijo de Juan Alberto por su tío Felipe Jacobo Widmanstetter, que acababa de entrar en la Compañía. Pero resulta de una carta de Canisio a Laínez que el redactor de la epístola tan honrosa para los jesuitas fue el propio Juan Alberto, no su hermano Felipe Jacobo (cf. *Monum. Hist. S.J., Fontes narrativi, op. cit.*, págs. 780 ss., donde se puede leer la epístola *De Societatis Jesu initiis*). Algunos años

antes, en 1551, el Abad de Valladolid Don Alonso Enríquez había actuado de abogado o por lo menos medianero de los jesuitas en su contienda con el Arzobispo de Toledo Silíceo (*Monum. Hist. S.J., Epistolae mixtae*, t. II, pág. 622). <<

[15] Sobre los altercados de Erasmo con Alberto Pío, príncipe de Carpi, véase Allen, t. VI, Ep. 1634, introd., y *Bibliotheca Erasmiana, Admonitio-Apologia*, 153-217. <<

[16] La traducción no fue inmediata, como pensaba Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. IV, pág. 108. Véase Nicolás Antonio, t. II, pág. 338: “Anonymus alius vertit ex Latino: *Lo que escribió Alberto Pío Conde de Carpi contra Erasmo*; ad D. Joannem Tellez Girin Comitem de Ureña. Compluti, 1536, in-fol.”. La prohibición inquisitorial, por el contrario, no se hizo esperar. Ya el 6 de septiembre de 1536 ordenaba la Suprema a Hubago, Inquisidor de Aragón, que mandara confiscar todos los ejemplares de ese libro que él ha señalado como peligroso. Y, lo mismo que en el caso de los *Coloquios* de Erasmo (cf. *infra*, t. II, pág. 87), se justifica la prohibición diciendo que el libro no está bien traducido. Otra carta de la Suprema a los Inquisidores de Navarra (18 de septiembre de 1536) nos revela que el traductor era un dominico, y que en vano había pedido privilegio al Consejo de Aragón para poder imprimir y vender su libro en los reinos aragoneses de la Península (A.H.N., *Inquisición*, lib. 322, fols. 58 rº y 69 rº). <<

[17] La edición de Roma (A. Bladus) tiene fecha de 1532; la de París (Augereau) dice 22 de marzo de 1532. Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. IV, pág. 109, nota 1, afirma que la edición romana es reimpresión de la de París, con retoques que suavizan ciertos pasajes. Pero ¿no será esto una mala interpretación de la carta de 1.º de abril de 1532 enviada por Sepúlveda a Erasmo junto con un ejemplar de la *Antapologia* (cf. *ibid.*, pág. 113, nota 1)? Lo que parece es que Sepúlveda alude a unas correcciones manuscritas que ha puesto en este solo ejemplar (véase la carta

en Sepúlveda, *Opera*, t. III, 2.^a parte, págs. 77-78. Nótese, sobre todo, la palabra *lituris*, que designa claramente “tachaduras”. Véase también el “*Antapologiam... Romae jam pridem excusam*”, que parece indicar que la edición romana es anterior a la de París). <<

[18] *Antapologia* (*Opera*, t. IV), págs. 549 ss. <<

[19] *Ibid.*, pág. 564. <<

[20] *Ibid.*, pág. 566. <<

[21] *Ibid.*, pág. 568. <<

[22] *Ibid.*, pág. 573. <<

[23] *Ibid.*, pág. 579. <<

[24] *Ibid.*, pág. 583. <<

[25] *Ibid.*, pág. 589. <<

[26] *Declarationes* (*Opera*, t. IX, cols. 814 ss.). <<

[27] Sepúlveda, *Opera*, t. III (2.^a parte), págs. 77 y 79. <<

[28] En una larga carta a Nic. Malarius, Friburgo, 28 de marzo de 1531 (Allen, t. IX, Ep. 2466, líneas 165 ss.). <<

[29] Sepúlveda, *Opera*, t. III (2.^a parte), pág. 80. <<

[30] *Ibid.*, págs. 81-97. <<

[1] Allen, t. IX, Ep. 2516, líneas 11-23 (Friburgo, 5 de agosto de 1531). La carta, como descubrió Allen en el borrador autógrafa, está dirigida a Botzheim (cuyo nombre sustituyó Erasmo, al publicar la carta, por el fingido de Questenbergius). En el mismo tono escribirá Erasmo a su tocayo Erasmus Schets, el 23 de abril de 1534: “Et interim Caesar venatur in Hispania” (Allen, t. X, Ep. 2924, línea 14). <<

[2] Ya en 1530, Erasmo se había alarmado del silencio de Valdés (en billete dirigido a Schepper el 6 de junio, Allen, t. VIII, Ep. 2327: “Rogo fac sciam quid acciderit Alfonso Valdesio. Tot menses non scribit verbum. Aut egrotat, aut ablegatus est, aut totus alius in me factus est”. En realidad se habían extraviado

varias cartas escritas desde Augsburgo por Valdés; cf. Sepúlveda, *Opera*, t. III, 2.^a parte, pág. 119). En marzo de 1531 le escribía aludiendo a diatribas antierasmianas que, según cree, ha oído el Secretario de boca de un enemigo a quien no quiere nombrar: “Ex illius nigri colloquio, de quo te litteris admonueram, quid audieris facile divino, nec tamen arbitror hinc quicquam tuae in me benevolentiae decessisse” (Allen, t. IX, Ep. 2469, líneas 22-24); Por fin, el 29 de agosto, ya tranquilizado, aclaraba el enigma: “Porro, nigri nomine, quandoquidem hoc scire cupio, notavi Aleandrum” (*ibid.*, Ep. 2528, línea 15. El nombre de Aleandro, disimulado en todas las ediciones anteriores con “N.”, ha sido restablecido por Allen en vista del manuscrito autógrafo de la carta) (Cf. t. X, Ep. 2639, línea 51, carta inédita de Aleandro fechada en Ratisbona, a 1.^o de abril de 1532, en que el italiano se sincera de las sospechas de Erasmo y le confiesa que se enteró de ellas por “un amigo común”, el cual bien pudo ser Valdés). <<

[3] Estamos adivinando la carta de Valdés a través de la respuesta de Erasmo, fechada el 29 de agosto. Véase la nota anterior. <<

[4] Allen, t. IX, Ep. 2523. <<

[5] Virués a Erasmo, Ratisbona, 15 de abril de 1532 (*ibid.*, t. X, Ep. 2641, línea 30). <<

[6] Cf. M. Bataillon, *Honneur et Inquisition, Michel Servet poursuivi par l'Inquisition espagnole*, en *B. H.*, t. XXVII (1925), págs. 5 ss. Sobre el escándalo provocado en Ratisbona por el *De Trinitatis erroribus*, la fuente es una carta de Aleandro a Sanga (Laemmer, *op. cit.*, pág. 109). Los tratados de juventud de Servet se han hecho más accesibles gracias a la traducción inglesa de Earl Morse Wilbur, *The two treatises of Servetus on the Trinity* (*Harvard Theological Studies*, t. XVI), Harvard University Press, 1932. En lo que atañe a la actitud de Servet respecto a

Erasmus, el llorado Alexander Gordon nos escribía, señalándonos la única referencia a Erasmus que había podido observar en la *Christianismi restitutio* (pág. 695): “As a rule, when Servetus points out what he deems erroneous in an author whom he names, he uses (I am sorry to say) strongly contemptuous language. The contrast in this case is worth noting”. <<

[7] Allen, t. X, Ep. 2644, líneas 16-20. Carta de Erasmus a Golden (Friburgo, 3 de mayo de 1532): “Ipse scripsit ad me ex aula amice, sed (quod est monachorum proprium) non absque minis”. En cuanto a la carta misma de Virués, cf. *supra*, nota 5. <<

[8] Biblioteca de la Universidad de Upsala, Ms. H.154. Cartas fechadas en Ratisbona, 8 de agosto y 3 de septiembre de 1532, y en Passau, 11 de septiembre de 1532. <<

[9] Véanse en particular, en el *Romancero general* de Duran (*B.A.E.*, t. XVI), los núms. 1150 y 1152. El núm. 1150 contiene alusiones a Paulo III y a la cruzada por la reconquista de la “Casa Santa”, que lo hacen quizá contemporáneo de la expedición de Túnez. Pero lo que impresiona en estos romances son las enumeraciones de grandes señores españoles que participan en la cruzada. Valdés dice en su carta del 8 de agosto a Dantisco: “Venit ex Hispania usque Dux Metinae Celi, Comes Sancti Stephani, veniunt comites Beneventi, Dux Begiaris, Marchio Astoricae, Comes Montisregalis nepos Archiepiscopi Toletani, et alii quamplures proceres ac nobiles totius Hispaniae”. <<

[10] En su carta del 3 de septiembre (ya publicada por Boehmer, *Alphonsi Valdesii litterae*, art. cit., pág. 408). <<

[11] Bibl. de la Univ. de Upsala, Ais. H.154, carta de Cornelius Schepper a Dantisco (Viena, 30 de septiembre de 1532): “Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus. Nam ille xerxeus apparatus... dissolutus est”. <<

[12] *Ibid.*: “Laboratur autem peste Viennae. Hac nocte incidit in febrem calidam acrem Valdesius noster, apud quem hodie mane fui”. — El testamento de Valdés, fechado en Viena, a 5 de octubre de 1532, ha sido publicado por el P. Zarco Cuevas, *Testamentos de Alonso y Diego de Valdés*, en el *Bol. Ac. Esp.*, t. XIV (1927), pág. 679. <<

[13] Medalla que desgraciadamente sólo se conoce por un ejemplar en plomo. Reproducida por Georg Habich, *Studien zur deutschen Renaissance Medaille*, IV, en *Jahrbuch der Königlichen Preussischen Kunstsammlungen*, t. XXXIV (1913), pág. 17. La fotografía que aquí se reproduce me la proporcionó el llorado G. Habich por mediación de José F. Montesinos, que me había llamado la atención sobre este precioso documento. A ambos expreso mi más viva gratitud. Dado el parecido entre los dos gemelos (cf. *infra*, fin de la nota 15), esta medalla suple también la falta de todo documento iconográfico relativo a Juan de Valdés. <<

[14] Alfonso de Valdés a Dantisco (Toledo, 14 de febrero de 1529): “Vides quam aequissimus fuerit optimus Deus mei dialogi vindex, qui Lalemantum in carcerem trusit et Nuntium pontificis repentina morte rapuit ut ne rebus quidem suis disponere quiverit. Haec sunt Dei judicia, sic solent poenas dare qui peccantes in Spiritum sanctum contradicunt veritati”. (E. Boehmer, *Alphonsi Valdesii litterae*, *art. cit.*, pág. 400). <<

[15] Bibl. de la Univ. de Upsala, Ms. H.154, carta de Schepper a Dantisco (Innsbruck, 30 de noviembre de 1532): “Interim decessit ad coelos noster Valdesius, a me visitatus in media peste. Ego aegre secutus sum Caesarem Mantuam... Interim egi apud Caesarem si videretur majestati ipsius dignus Cornelius qui succederet in locum Secretarii latini pro Valdesio, permissa interim cura Neapolitanarum rerum cuidam Diacques homini qui neque literas neque natare. Versatus vero est apud Cobos fuitque apud eum loco praefecti domus ipsius. Respondit se

non velle amplius habere secretarium latinum”. (Sobre el cargo de Valdés dado a Idiáquez, cf. una carta de Martín de Salinas al secretario Castillejo, Valladolid, 20 de junio de 1533, en Rodríguez Villa, *El Emperador Carlos V...*, pág. 532).-A. G. S., *Estado*, leg. 319 (antiguo E 587), fol. 164, Micer Mai al Gran Comendador de León, Roma, 16 de octubre de 1532: “Disen nos que el S^o Valdés stava peligroso de pestilentia. Suplico a v. s. que si algo fuere dél que se acuerde de aprovechar en lo que podrá a este hermano que es aquí hombre bien docto y bueno” (y no *cuerto*, como lee F. Caballero, *op. cit.*, pág. 48). *Ibid.*, fol 86, del mismo al mismo, sin fecha: “A Johan de Valdés dixé lo que v. s. me mandó y bésale las manos por su benignidad. Él va allá [sin duda a Bolonia]. Suplico a v. s. que le favorezca como a persona que es mui bien calificada y tiene tan buenas partes y mejores quel otro que murió”. —J. F. Montesinos, *Cartas inéditas de Juan de Valdés...*, *op. cit.*, pág. 94, Juan de Valdés a Dantisco (Bolonia, 12 de enero de 1533): carta latina en que ruega a Dantisco que la amistad que tenía con Alfonso la tenga ahora con su hermano gemelo, “cui natura eadem faciei lineamenta, eundemque vocis sonitum est elargita”. Y al final (línea 38): “me apud Summum Pontificem futurum scito”. <<

[16] Allen, t. X, Ep. 2800, líneas 26-27 (Erasmus a Abel Closterus, Friburgo, 25 de abril de 1533): “In Anglia periit Guilhelmus Waramus, Arch. Cant.; Viennae in comitatu Caesaris Alphonsus Valdesius, jam magnus, sed futurus, si vixisset, maximus”. Cf. *infra*, t. II, pág. 76, nota 22. <<

[17] P. Rassow, *op. cit.*, pág. 105. <<

[18] Observemos, sin embargo, que el erasmista Esteban Gabriel Merino, ya Cardenal, contrarrestaba la acción de Cifuentes en Roma; cf. Pastor, *op. cit.*, t. X, pág. 159.— Sobre el Conde de Cifuentes, cf. *infra*, t. II, pág. 52, nota 28. Mandó publicar, traducidas al español, las cartas que había recibido del Emperador durante su embajada en Roma: *Cartas escriptas al muy*

Illustre señor Don Fernando de Silva, Conde de Cifuentes... embajador... en Roma, romanizadas por Hieronymo Ruiz, Zaragoza, 1537 (Vindel, op. cit., t. VIII, núm. 2619). <<

[19] Bibl. de la Univ. de Upsala, Ms. H.154, carta de Schepper a Dantisco (Viena, 18 de marzo de 1533): “Fama est Caesarum majestatem autumnus futuro stabilitis rebus Hispaniarum, trajecturam in regnum Neapolitanum una cum Imperatrice et ibidem sedem Imperii posituram”. —Cf. una carta de Campen a Dantisco, Venecia, 4 de febrero de 1535: “Speratur hoc proximo vere cum conjuge sua venturus in Neapolim, impetravit enim ab Hispanis ut novem illi annis abesse cum illa liceat” (Hipler, *op. cit.*, pág. 517). <<

[1] A.H.N., *Inquisición de Toledo*, leg. 112, núm. 74. *Proceso de Diego de Uceda*. Hay un breve análisis de este proceso en Lea, *op. cit.*, t. III, pág. 415. <<

[2] Véase la deposición del mayordomo Francisco de Ayala. <<

[3] Confiesa asimismo, en su interrogatorio del 21 de abril, que no cree en el milagro de la casulla de San Ildefonso. <<

[4] Se trata de Ximénez de Prexano. Cf. *supra*, t. I, pág. 56, nota 14. Uceda remite a los capítulos C y siguientes, sobre la confesión, y en especial al capítulo CVI, “que habla de la pulsación ynterior del ánimo”. El capítulo se titula en efecto “De la pulsación interior, y cómo el que está en pecado mortal se levanta y sale del por virtud del sacramento de la penitencia y de la absolución sacramental”. Esta *pulsatio* es obra de Dios, que llama a la puerta del alma para invitarla al bien. Es muy significativo ver el cristianismo crítico de Erasmo asimilado por los erasmistas españoles al cristianismo interior de la Prerreforma. <<

[5] Cf. *supra*, t. I, pág. 247, y *Proceso de Rodrigo de Bivar*, fol. 8. <<

[6] Boehmer, *Franzisca Hernández*, *op. cit.*, págs. 70 y 76-80. Sobre el efecto producido, véase una de las cartas latinas de Diego Gracián de Alderete (Ms. citado, fol. 26 rº). Gracián, escribiendo desde Toledo el 15 de mayo a Don Diego de Córdoba, resume de esta manera el asunto: “Salmanticae orta est prophetissa quaedam, nomine Francisca Ferdinandez, quae omnes vitae actiones spiritu quodam divino terminabat: non secus atque olim philosophi aliquot, fato cuneta metiebantur; quorum frivolas opiniones Cicero in áureo illo libello *De fato* irridet. Hanc medusam sequuti sunt plerique homines et sacerdotes non parvae auctoritatis, ex eo genere, quos illuminatos vocant, qui sibi in hac re plurimum sapere videbantur. Venit Va-

lleoletum, ubi in domo cujusdam privatae foeminae est detenta. Huc illi, qui ejus dogmate erant infecti, assidue veniebant, obsequium et reverentiam illi exhibituri. Hoc ubi rescisset Archiepiscopus Hispalensis qui de rebus fidei apud Hispanos supremum cognitorem agit, foeminam in aulam Imperatricis evocavit, evocatam indicta causa in carcerem conjecit, conjectam noluit vinculis absolvere. Tulit hoc animo iniquissimo monachus quidam, nomine Ortiz qui Toleti velut alterum numen colebatur. Is non potuit dissimulare dolorem, quem ex foeminae casu conceperat, in publica concione quam in templo Divi Joannis Regum habuit, illius causam agere voluit. Itaque post publica illa verba, quae in concione haberi solent, ad hunc modum est loquutus. Non mirum est, inquit, si Deus nobiscum sólita misericordia non utatur: nam quod plectimur, peccata nostra meruerunt, et praecipue unum quoddam, cui nisi obviam ieritis, non est quod speretis vel precibus, vel votis pluvias elicere. Capta est, inquit, hodie ab Inquisitoribus sanctissima foeniina Christi fámula Francisca Fernandez. Hic monachi qui aderant, Chit, etc... nutibus silentium concionanti innuerunt...”. (El fin del relato es ilegible, pues la parte inferior de la página sufrió en un incendio). <<

[7] La importancia de este proceso parece haber escapado a todos los investigadores, excepto a S. Pey Ordeix, que por desgracia lo desfiguró identificando sin ninguna prueba a Juan López con Íñigo de Loyola. En su *Historia crítica de San Ignacio de Loyola*, t. I, *Su juventud*, Madrid, 1914-1916 (pág.195, nota), pretende sostener, mientras no se demuestre lo contrario, que López de “Celaín” sólo fue quemado en efígie y que el falso Juan López huyó y continuó su carrera con el nombre de Ignacio. Se comprende que vea en esto “el secreto fundamental de la vida ignaciana”. Pero no aduce prueba documental de la huida de Juan López, ni en esta obra ni tampoco en *El Padre Mir e Ignacio de Loyola*, Madrid, 1913, donde afirmaba (pág.202): “en

el camino, se escapó, como también escaparon Diego López y Villafaña. Por una gran extrañeza este hecho nos ha sido conservado en un documento extravagante y en sitio donde los jesuitas pesquisadores de escritos no podían sospecharlo. Seguramente los Inquisidores olían la futura devastación de sus archivos y se sangraron en salud”. Por desgracia, tenemos todo derecho para sospechar, no de la buena fe de Pey Ordeix, sino de su sentido crítico. Los procesos de Ignacio de Loyola en 1526-1527 son conocidos; demuestran hasta la evidencia que el acusado no tiene nada que ver con Juan López, cuya actividad está atestiguada en la misma época por gran número de documentos. <<

[8] Las menciones conocidas más antiguas de Juan López se remontan a 1524-1525, época del gran proceso de los alumbrados. El Bachiller Olivares habla de él como de uno de los hombres que hacen ante pequeños auditorios lecturas comentadas de la Escritura (cf. Boehmer, *Franzisca Hernández, op. cit.*, pág. 22). El capellán del Duque del Infantado, Alonso del Castillo, a cuyo servicio estuvo Juan López, lo nombra entre los que frecuentan la casa de Isabel de la Cruz (*Proceso de Rodrigo de Bivar*, fol. 4 vº. Cf. fol. 12, carta autógrafa de Bivar, Guadalajara, 15 de septiembre de 1530: “... Juan López el qual yo conocí criado de Castillo, capellán que Dios aya del Duque mi Señor”). <<

[9] Cf. *supra*, t. I, pág. 214. <<

[10] En su carta a los Inquisidores de 15 de septiembre de 1530, Bivar cuenta una conversación oída dos años antes en la mesa de Miguel de Eguía, en cuya casa se hospedaba cada vez que iba a Alcalá. Juan López, que asistía a la comida, contó una disputa habida entre ciertos teólogos de Granada y un judío a quien no pudieron “convertir con autoridades de la Sagrada Escritura ni con buenas razones”. Posteriormente, en 1539, Bivar explicará que había tenido deseos de volver a ver a Juan López, sabiendo que le había ido bien desde su salida de Castilla la

Nueva y que “avía sido provisor en Granada”. Por otra parte, Pey Ordeix (cf. *Historia crítica*, pág. 206) parece haber visto un documento en que a Juan López se le llama “Capellán de Reyes de Córdoba o de Granada” (cf. *Proceso de Beteta*, fol. 47 vº, sobre Juan López, capellán de Granada). Según esto, debía tener una prebenda de la Capilla Real de Granada. Además, la fórmula empleada por Bivar (“avía sido provisor en Granada”) a propósito de su encuentro con él en casa de Miguel de Eguía en 1528, nos hace creer que había sido electo como provisor por el Arzobispo Fr. Pedro de Alba, y que la muerte de este prelado (21 de junio de 1528) le había hecho perder su puesto. <<

[11] *Proceso de Juan de Vergara*, fol. 3 vº (instancia del promotor fiscal Diego de Angulo a los Inquisidores de Toledo, 1.º de diciembre de 1530): “... y se a visto poco ay en Granada se corrompió por tres vezes un mogo de cárgel en lo de Juan López de Caláin”. <<

[12] *Proceso de Rodrigo de Bivar*, fols. 8 vº y 9 rº: “que fué quemado agora en la Inquisición de Granada”. Esto lo confirma el *Proceso de Beteta*, fol. 37 rº: “... en compañía de Juan López clérigo que quemaron en Granada” (interrogatorio del 11 de enero de 1535). Diego López de Husillos parece haber sido perseguido junto con Juan López, pero condenado a una pena menos severa: “Item dixo que conosció a Diego López clérigo que es del linaje de los Husillos desta ciudad. Al qual ha oído decir que penitenciaron en Granada” (*ibid.*, fol. 48 rº). <<

[13] Por lo menos contra Vergara (cf. *Proceso de Juan de Vergara*, fol. 7 rº, 27 de julio de 1530). Véanse las deposiciones siguientes y las de Mari Ramírez (fols. 7 vº-ll), y sobre todo los extractos mucho más completos de la deposición hecha por Francisca el 22 de septiembre de 1530 (fol. 61 rº). <<

[14] Véase la lista (*ibid.*, fols. 70 vº-71 rº). Invitada por el Consejo de la Inquisición, en 1532, a recapitular sus denuncias an-

teriores, Francisca enumerará a no menos de dieciséis personas contra quienes ha declarado. Respecto a la “flamenca” Ana del Valle, cf. fol. 62 rº, y respecto al mercader Diego del Castillo, fol. 66 rº, e *infra*, pág. 14. <<

[15] Véase en particular el fol. 67 rº. Y cf. fol. 80 vº (deposición de Mari Ramírez). <<

[16] *Ibid.*, fols. 44 rº ss. Diego Hernández habla de “la quema de Garçón”. <<

[1] *Proceso de Juan de Vergara*, fol. 7 rº. <<

[2] *Ibid.*, fol. 7 vº (16 de agosto y 22 de septiembre de 1530). <<

[3] *Ibid.*, fol. 15 rº. Interrogatorio de Tovar de fecha 2 de diciembre de 1529. Le preguntan si tiene un Ecolampadio. Él contesta “que no le tiene, pero que sabe que en la librería del Dr. Vergara su hermano está, e que allí a leydo muy poco en él, e que está en su posada”. *Ibid.*, fol. 269 rº, Vergara dice: “El bachiller Tovar mi hermano fué preso por el mes de septiembre del año de treinta”. <<

[4] A.H.N., *Inquisición*, lib. 320, fol. 343 rº. Carta del Consejo a las diversas Inquisiciones. Ya el 13 de junio había llamado la atención sobre “los errores nuevamente ynventados en Alemania” que sin duda se iban introduciendo por medio de muchos libros cuyos autores no eran conocidos en España como herejes. Ordenaba que se obligara a los libreros a mandar listas de las obras de derecho, artes y teología que poseyeran en sus establecimientos (*ibid.*, fol. 321 vº). <<

[5] *Proceso*, fol. 15 rº. Interrogatorio de Tovar (9 de octubre de 1533): “Como el doctor Vergara estava absenté de allí este declarante tenía cargo de sus libros... Este declarante escribió a Burgos a un Diego del Castillo que tenía alguna inteligencia en Flandes que, porque acá en aquella sazón no venían libros syno con mucha dificultad, que le embiase a Flandes, pues tenía allá

conocidos para que le conprasen ciertos libros de doctores católicos...”. <<

[6] *Ibid.*, fol. 1 vº. Los otros dos volúmenes son más difíciles de identificar: “otro libro desenquadrado que comiença Didi-mi Faventini en que ay otros quademos de otros autores; —otro libro encuadrado en pergamino que le falta el principio y comiença didisti idque duabus”. Pero el libro “que comienza Didimi Faventini” puede identificarse sin vacilación con el librito de Melanchthon en respuesta a Radinus: *Didymi Faventini adversus Thomam Placentinum Oratio pro Martino Luthero Theologo*, Wittenberg, 1521 (cf. Lauchert, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Freiburg, 1912, págs. 185 ss.). <<

[7] *Proceso*, fols. 12-14. Véase en particular el fol. 13 rº-vº: “dixo que tiene al dicho doctor por persona de entendimiento más libre de lo que es menester”. Sobre el papel de Fr. Bernardino en la revolución comunera en Toledo, véase la defensa de Vergara, *ibid.*, fol. 272 rº-vº: “E no ha muchos días que delante de algunas personas se jactava de cómo predicando en esta cibdad avía induzido a la comunidad que fuessen a combatir el Castillo de Sant Servand que estava por el Rey, trayéndoles para ello aquella autoridad del Evangelio: Ite in castellum quod contra vos est”. Por otra parte, en el proceso emprendido en el Colegio de San Ildefonso de Alcalá por Cueto y Licona, miembros del colegio embromados por sus camaradas comuneros, se ve a “Fray Bernaldino” entre los colegiales que van, en el séquito del rector Hontañón, a saludar al Obispo de Zamora después de su entrada en Alcalá (A. G. S., *Consejo Real*, leg. 542. Testigo núm. 3, Bernaldino de Danio, respuesta a la pregunta núm. 5, y testigo núm. 20, Lope Gómez, respuesta a la pregunta núm. 47). Otras deposiciones de este último proceso nombran entre los comuneros de Alcalá a “el doctor Bernaldino”: parece que es el mismo personaje. Además, existe en los Archivos de Simancas (A. G. S., *Patronato Real*, leg. 2, n.º 2) una carta autógrafa de

Fr. Bernardino de Flores a la Junta general de los comuneros, escrita de Palencia en octubre de 1520, en la cual aparece como uno de los más activos agitadores comuneros. <<

[8] *Proceso*, fol. 259 rº (defensa de Vergara): “Pocos días después, conviene a saber, en principio del mes de octubre [de 1530], yo vine a esta cibdad con el Arzobispo mi señor que venía con la Emperatriz nuestra Señora de camino por aquí para Ocaña, y hablé al Sr. Licenciado Mexía, agraviándome mucho de la prisión del dicho Tovar, e a la verdad con harta pena e alteración, porque era aquélla la primera herida que avía recebido en la honra e tenía la muy fresca. Assí mesmo el Arçobispo mi Señor, creyendo hazerme merced en ello, y también por lo que toca a su oficio y obligación, habló largo al dicho Sr. Licenciado a la salida desta cibdad sobre la materia, e segund después supe, algo ásperamente”. <<

[9] *Ibid.*, fol. 2. Carta de los obispos de Orense y de Mondoñedo a los Inquisidores de Toledo, Madrid, 17 de septiembre de 1530. <<

[10] *Ibid.*, fol. 4 rº. En su instancia al tribunal de 1.º de diciembre de 1530, el promotor fiscal Diego Ortiz de Angulo pide que se lleven al tribunal “los dos libros tocantes a Lutero y sus sequaces que el Dr. Carrasco y M.º Jerónimo Ruyz hallaron en las arcas del dicho Dr. Vergara... al tiempo que vuestras mercedes les embiaron las llaves por el mes de Octubre próximo pasado para entregar las escripturas tocantes al Señor Arzobispo de Toledo que estavan en las dichas arcas...”. <<

[11] *Ibid.*, fol. 11 *ter.* <<

[12] Cf. *infra*, págs. 173 y 182, esta opinión en el *Modus orandi*, y su crítica por Azpilcueta. <<

[13] Hernando de Lunar, “clérigo presbítero cura de Sant Martín de Valdeiglesias y secretario del cabildo de la Sta. Yglesia de Toledo”, Toledo, 28 de octubre de 1530 (*Proceso*, fol. 16 rº). <<

[14] *Ibid.*, fol. 16 vº. Deposition de fecha 4 de noviembre de 1530. Pedro era hermano de Fr. Francisco Ortiz. En 1529 recibe la cátedra de Biblia en Salamanca (cf. Esperabé, *op. cit.*, t. II, pág. 297). Sobre su permanencia en Francia, véase el proceso de Fray Francisco, analizado por Boehmer, *Franzisca Hernández*, págs. 7 ss. <<

[15] Véase la carta de Aleandro a Sanga, Bruselas, 30 de diciembre de 1531, en Laemmer, *op. cit.*, pág. 95. <<

[16] La *Determinatio* de la Sorbona en que se atacaban las obras de Erasmo no parece haber sido conocida del público antes de 1531. Cf. *supra*, t. I, pág. 486. <<

[17] Sobre todo esta historia, véanse las confesiones de Vergara, *Proceso*, fols. 251-255. Sobre el Licenciado Gumiel, cf. *supra*, t. I, pág. 221. <<

[18] *Ibid.*, fols. 40 vº-41 rº. Interrogatorio de Francisco Gutiérrez (29 de noviembre de 1530). <<

[19] *Ibid.*, fol. 3 rº-vº. Cf. *supra*, pág. 12, nota 11. <<

[20] Probablemente hacia el 1.º de marzo de 1531. Cf. carta del Arzobispo de Toledo al Emperador, Ocaña, 7 de marzo de 1531: "... El doctor Coronel falleció, y muy religiosa y cathólicamente...". (A. G. S., *Estado*, leg. 13, fol. 114). <<

[21] Sin embargo, Manrique había perdido temporalmente la dirección efectiva de la justicia inquisitorial. Estaba en desgracia en Sevilla desde diciembre de 1529 (cf. Lea, *op. cit.*, t. I, pág. 305). Desde esta fecha hasta el regreso de Carlos V a la Península, en 1533, la Inquisición fue dirigida por la Suprema, según lo demuestran los registros de correspondencia (A. H. N., *Inquisición*, libs. 320 y 321). <<

[22] *Proceso*, fol. 20 rº. <<

[23] *Ibid.*, fol. 22. La opinión de Vaguer tiene fecha 28 de agosto de 1531. La del Consejo está escrita en Medina del Campo, el 8 de noviembre. Pedro Vaguer, de Jaca, había sido

colegial del Mayor de Oviedo y provisor de Salamanca. Llegó a ser en 1541 obispo de Alguer en Cerdeña y asistió a la segunda reunión del Concilio de Trento. Murió en 1566. Estando con la corte en Alemania en 1541, tomó al Beato Fierre Le Fèvre, S.J., como confesor (cf. *Monum. Hist. S.J., Fabri Monumenta*, págs. 87 y 89-90). <<

[24] *Proceso*, fol. 48 rº. Fray Gil declara el 5 de enero de 1532. No confirma el testimonio de Francisca Hernández, que lo había nombrado como cotestigo de las palabras citadas por ella. Sin embargo, declara en términos generales, y sin poder precisar nada, que ha oído a Vergara “alabar algunas cosas de Lutero”. <<

[25] Cf. *infra*, pág. 58. Por otra parte, en sus declaraciones del 2 de junio de 1533 (*Proceso*, fols. 46-47) será, sobre todo, donde Diego Hernández dé amplitud nueva a sus denuncias. Se decidirá, una vez aprehendido Castillo, a dar una larga lista de los que componen la “Cohors sive factio lutheranorum” tal como él la conoce por sus conversaciones con Juan del Castillo. El Doctor Vergara figura en ella con el calificativo de “fino luterano endiosado”. Los mismos términos se aplican a Tovar y a Juan de Valdés. Isabel de Vergara se califica de “lutherani casera endiosadilla”. En el lenguaje bastante disparatado de Diego Hernández, “endiosado” parece tener su sentido primitivo de “absorbido en Dios”, pero con un matiz peyorativo que lo hace casi sinónimo de “alumbrado”. Respecto al empleo de “endiosado” en el lenguaje místico, véase el *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz, texto crítico de Dom Chevallier, Paris-Bruges (Desclée), 1930, Commentaire, 18, 5 *b* (cf. 17, 3 *a* y 17, 3 *d*, donde se encuentra “endiosar” y “endiosamiento”). La palabra es nueva para Vergara, que observa en su defensa (fol. 280 rº-vº): “... ni yo sé qué quiere dezir *endiosado*, sino que parece contrario de endiablado, y este nombre dévele sonar bien a este testigo, pues su contrario le suena mal. Si quiere dezir beato y

santón, mal concierto con el comer y beber y jugar y lo demás de los bellacos que me impone en el capítulo primero”. <<

[26] *Proceso*, fols. 29 rº ss. Esta calificación tiene fecha 6 de mayo de 1532. Entre los teólogos notables que la firman figuran Fernando de Prexano, Pedro de Vitoria y Diego de Astudillo. La sigue (fols. 35 rº-39 vº) un examen de las mismas proposiciones por otros dos dominicos, Fr. Miguel de San Sebastián, prior del monasterio de Vitoria, y Fr. Juan de Ochoa. <<

[1] *Ibid.*, fol. 97 vº. Carta interceptada el 11 de abril de 1533: “Quanto a la recusación de A. y B. digo que yo tengo por cierto *quod et sine recusatione* ellos no entenderán en este negocio...”. “Agora viniendo por Madrid el Mindoniense certificó al Arçobispo que éstos no entenderían en el negocio... *itaque* parésce-me que no los devéys a éstos recusar, pues siendo el efecto el mismo se ahorra el odio *recusationis*. Al Mindoniense deuéys recusar *omnino* llamándole por su nombre el señor Licenciado Suárez, obispo de Mondoñedo: dígolo porque es ya obispo de Badajoz días ha...”. A. y B. parecen designar a Jerónimo Ruiz y a Alonso Mexía. Cf. fol. 98 vº. <<

[2] *Ibid.*, fols. 109 vº-112 rº. Explicaciones de Tovar a los Inquisidores, 7 de julio de 1533. <<

[3] *Ibid.*, fol. 97 vº. Carta interceptada el 11 de abril de 1533. <<

[4] Cf. *infra*, págs. 57 ss. <<

[5] *Proceso*, fols. 99 rº-102 rº. <<

[6] *Ibid.*, fol. 102 vº: “... hallóse un rramo de almendro florido. Yten unas plumas de gallina en un cestillo. Hallóse asimismo una lima de comer muy atada e colgada de un clavo en una pared”. <<

[7] *Ibid.*, fols. 118 rº-120 vº. <<

[8] *Ibid.*, fol. 96 rº. <<

[9] *Ibid.*, fols. 113 rº-117 vº. <<

[10] *Ibid.*, fols. 121 rº-123 vº. <<

[11] *Ibid.*, fols. 123 y 124-125. <<

[12] Carta fechada en Alcalá, a 25 de junio de 1533, no foliada, intercalada en el proceso después del fol. 227. Al final del proceso (después del fol. 377) se encuentra intercalada otra carta dirigida ese mismo día por Fonseca al Licenciado Peña, Vicario General. <<

[13] *Proceso*, fol. 128 rº-vº. Interrogatorios del 27 y del 28 de junio. <<

[14] *Ibid.*, fols. 134-136. <<

[15] *Ibid.*, fols. 137 rº-142 vº. Utilizamos ocasionalmente estas declaraciones verbales del acusado, pero no creemos útil analizarlas, puesto que Vergara se explicó más a fondo en su defensa escrita. <<

[16] *Ibid.*, fols. 144 rº-145 vº. Audiencias del 19 y 29 de julio, a petición del acusado. <<

[17] *Ibid.*, fol. 155 rº. Carta de Monzón, 6 de agosto. Serrano y Sanz, *Juan de Vergara, art. cit.*, pág. 35, publica esta carta, pero se equivoca al decir que es de Fonseca. <<

[18] *Ibid.*, fols. 161 rº-162. La orden del Consejo era del 19 de agosto. <<

[19] *Ibid.*, fol. 172 rº. Decisión tomada en respuesta a una protesta de Vergara, del 15 de septiembre. <<

[20] Véase en particular el fol. 174 (2 de octubre de 1533). <<

[21] *Ibid.*, fol. 183 rº. Declaraciones de Gaspar Martínez, encargado de la vigilancia de los prisioneros (Toledo, 4 de noviembre de 1533). <<

[22] *Ibid.*, fols. 173 rº (26 de septiembre), 176 rº (instrucciones del Consejo, 15 de octubre) y 180 rº (24 de octubre). <<

[23] *Ibid.*, fol. 184 (audiencia del 4 de noviembre de 1533).

<<

[24] *Ibid.*, fol. 193 vº. <<

[25] *Ibid.*, carta del 23 de noviembre, intercalada entre los fols. 210 y 211. Fols. 229 y 230, cartas de 7 de diciembre a los Inquisidores de Toledo, y de 8 de diciembre al Consejo. <<

[26] *Ibid.*, fols. 149 rº-150 vº (memorial de Jerónimo Ruiz, 4 de agosto de 1533). <<

[27] *Ibid.*, fols. 233 rº y 335 rº. El 15 de diciembre confiesa Vergara haber estado en correspondencia con Gumiel a propósito del proceso de Tovar. El 20 de diciembre se interroga al propio Cristóbal de Gumiel. <<

[28] *Ibid.*, fols. 236 ss., y en particular 251 rº. El 26 de febrero ordena el Consejo responder a Vergara. Éste se decide a hacerlo en la audiencia del 2 de marzo. <<

[29] *Ibid.*, fol. 239 rº. <<

[1] *Proceso*, fols. 257 rº-275 rº. Defensa presentada el 6 de marzo y no el 29 de enero, como dice por error Serrano y Sanz, *Juan de Vergara, art. cit.*, pág. 475. Parece que los amigos del acusado tuvieron la idea de utilizar los márgenes de este documento, que debía volver a la cárcel de donde había salido, para dar a Vergara avisos útiles para su defensa. Se observan en la parte inferior de los fols. 274 y 277 cierto número de líneas que apenas se ven, escritas sin duda con tinta simpática, y que, por no haberlas revelado nunca Vergara, han tomado un tinte amarillo con el tiempo. Son difíciles de descifrar. Se ve, sin embargo (fol. 276), que se trata de las deposiciones de Gumiel, y se lee claramente: “Ideo tutius putarim aperte verum confiteri”. En el folio siguiente se puede leer: “It. depositum est hic grave quiddam, puto per Jeronimo Ruiz... los pundonores dessos letrados dilatan mucho. De Eguía sui affirmant liberum existiisse et nunc positum...”. Y por último esto, que permite fechar verosíblemente estas líneas en los días (12 de febrero-22 de mayo de 1534) en que el Emperador permaneció en la región de Toledo:

“Caesar convenit Archiepiscopum pridie mores. Nescitur quid locuti sint. Hispalensis tm (tamen?) salutavit hic...”. Quizá estas advertencias se las haya dado a Vergara el Licenciado Miguel Ortiz, cura de la capilla de San Pedro, que sirvió de intermediario para el envío de la defensa a Carrasco y a Balbás (fol. 285 rº). <<

[2] *Ibid.*, fols. 258 vº ss. Resulta de la defensa de Vergara que el personaje en quien piensa, por los mismos días en que se aprehendió a Tovar (septiembre de 1530), estaba siendo perseguido también por la Inquisición, en particular a causa de un libro que se le acusaba de haber compuesto, que hasta fue aprehendido en Toledo, pero que, puesto en libertad bajo fianza, logró salir del reino. ¿No será éste Juan de Valdés? En ese caso, vendría a llenarse una laguna que hay en la vida de Valdés, de quien no se sabe prácticamente nada entre la averiguación sobre el *Diálogo de doctrina cristiana* y el verano de 1531, en que se encuentra ya en Roma (cf. Juan de Valdés, *Diálogo de doctrina cristiana*, ed. cit., pág. 81). Después de entregar su defensa reconoció Vergara su error, e identificó a Fr. Francisco Ortiz (fol. 286 rº). <<

[3] *Ibid.*, fol. 208 vº. <<

[4] *Ibid.*, fol. 267 rº. <<

[5] *Ibid.*, fols. 259 rº ss. Véase en particular el 264 rº. <<

[6] Véase sobre todo (fol. 59 rº) el interrogatorio del 27 de julio de 1530, en que se leen a Francisca las proposiciones de los alumbrados para guiarla en su deposición contra Tovar y Vergara. <<

[7] En una de sus cartas secretas a Tovar, Vergara procura saber si ciertas palabras de su hermano se han proferido con espíritu erasmiano o con espíritu luterano: “Tamen multum refert si va la cosa a fuer de Erasmo o a fuer del perro de Luthero, quod Deus avertat” (fol. 118 vº). Si Vergara hubiera sido lute-

rano en el sentido más pleno de la palabra, no habría hablado de ese modo. <<

[8] Véase en particular la respuesta al testimonio de Fr. Gil López de Béjar (fol. 281 vº). Véanse también sus explicaciones verbales en las audiencias de 15 y 16 de julio de 1533 (fols. 137 rº-138 rº). Cf. *supra*, t. I, pág. 129. <<

[9] Guillermo de Auxerre (muerto en 1231), autor de una *Summa in IV Libros Sententiarum*, impresa en París por Ph. Pigouchet (1500-1501). <<

[10] *Proceso*, fols. 260 rº y 263 rº-264 rº. Cf. 282 rº, donde cita el texto del reciente libro de Cayetano. <<

[11] *Ibid.*, fol. 259 rº. <<

[12] *Ibid.*, fol. 277 rº-vº. <<

[13] Fechada el 29 de abril de 1534 (fols. 313-314). Este documento está publicado íntegramente en Serrano y Sanz, *Juan de Vergara*, *art. cit.*, págs. 468-471. <<

[14] Este detalle no se encuentra en el memorial citado en la nota anterior, sino en la defensa (fol. 270): “Ni en mi vida hablé a Erasmo más de tres o quatro vezes y éstas muy sumariamente, y palabras comunes y generales, sin tocar en cosa de veras, de lo que me pesa: porque quisiera averle mucho comunicado y tratado”. <<

[15] *Ibid.*, fols. 278 rº-279 rº. Vergara ya se había explicado verbalmente en la audiencia del 17 de julio a propósito de la *Determinatio* de la Sorbona. Da curiosos detalles acerca de lo que él llama en su defensa la “conjuración” sorbónica contra Erasmo: “Es ynformado este declarante que la Congregación de la Facultad de Theología de París se congregó para esto obrepticamente por industria de dos o tres enemigos que allí tiene el dicho Erasmo los quales aguardaron muchos días ocasión para que estuviesen ausentes los principales de toda la Universidad, e hallando tal ocasión embiaron secretamente a llamar quantos

frailes graduados residían fuera de París, y así con la ausencia de los unos y sobrevenida de los otros hizieron mayor número los contrarios de Erasmo que sus fautores e hizieron la dicha determinación contra él en discordia de mucho número de doctores que votaron al contrario, e que esta relación fué escrita de dentro de París al doctor Don Pedro de Lerma Abad de Alcalá, el qual lo dixo a este declarante delante de otros doctores de Alcalá en casa del doctor Matatigui yendo este declarante y el dicho Abad a comer con el dicho doctor Matatigui e hallóse también presente... el Doctor Balvás...”, (fol. 140 vº). <<

[16] *Ibid.*, fol. 270 rº-vº. <<

[17] *Ibid.*, fol. 262 rº-vº. El pasaje que transcribimos ha sido reproducido por Serrano y Sanz, *Juan de Vergara, art. cit.*, pág. 267, pero con varias erratas (por ejemplo, se lee *benino* en vez de *beguino*). <<

[18] *Ibid.*, fol. 284 rº. Para la deposición de Don Francisco de Silva (25 de septiembre de 1533) véase fol. 169 vº. Este hecho se refiere al año decisivo del Saco de Roma y de la Conferencia de Valladolid. Véanse también las explicaciones de Vergara en su respuesta rápida a la publicación (fol. 203 rº). <<

[19] *Ibid.*, fol. 260 vº. <<

[20] *Ibid.*, fol. 280 vº. <<

[21] *Ibid.*, fol. 275 vº. <<

[22] Sobre este aspecto del renacimiento de la antigüedad cristiana véase en el libro del P. Aug. Humbert, *Les origines de la théologie moderne*, París, 1911, págs. 224 ss., el capítulo intitulado *Saint Jérôme contre saint Augustin*. <<

[23] *Proceso*, fols. 273 rº-274 rº. <<

[24] *Ibid.*, fols. 274 rº-275 vº. <<

[25] Habría que citar toda la respuesta de Vergara a Fr. Bernardino de Flores. Contentémonos con copiar estas significativas líneas: “Aquí está el punto de la herejía, en approvar hombre

cosa diferente del uso de la Iglesia. Vergonçosa cosa es que un hombre como éste no entienda en qué consiste la approvación que procede del uso de la yglesia y de qué manera apprueva la Iglesia unas cosas y de qué manera otras. Sino que le parece a él que en cantándose una cosa *en la yglesia, hoc est intra parietes templii*, luego *la yglesia, hoc est congregatio fidelium seu concilium aut papa* lo apprueva letra por letra como al mesmo Evangelio, y que ninguna cosa se tolera in usu ecclesiae quod possit in melius reformari...”, (fol. 274 vº). (Nosotros subrayamos la oposición entre los dos sentidos de la palabra *iglesia*). <<

[26] Sobre otras semejanzas, véase L. Febvre, *Du modernisme à Erasme*, en *Revue de Synthèse*, t. I (1931), págs. 357-376. <<

[1] *Proceso*, fol. 292 rº. <<

[2] *Ibid.*, fols. 293 rº y 297 rº-302 rº. <<

[3] *Ibid.*, fols. 303 rº-305 rº y 313-314. Aquí es donde entra el memorial de Vergara sobre sus relaciones con Erasmo (cf. *supra*, pág. 35, nota 13). <<

[4] *Ibid.*, fol. 311 (30 de abril de 1534). La declaración de Virués y el consiguiente interrogatorio pueden leerse íntegros en el librito del P. Miguel de la Pinta Llorente, *En torno...*, *op. cit.*, págs. 109-113. <<

[5] *Proceso*, fols. 319 rº-320 rº (12 de mayo de 1534). <<

[6] *Ibid.*, fols. 322 rº-323 rº. <<

[7] Cf. Lea, *op. cit.*, t. II, pág. 15.—Por lo demás, Blas Ortiz demostrará posteriormente que simpatiza con Vergara. Es un humanista que ha seguido a Adriano VI a Roma, y que dejará dos obras estimables: el *Itinerarium Adriani sexti ab Hispania ac ipsius pontificatus eventus* (Toledo, 1546) y la *Summi templii Toletani descriptio* (Toledo, 1549). No sé con qué fundamento Tamayo de Vargas afirmó que este último libro era obra, no de Blas Ortiz, sino del mismo Juan de Vergara (*Notae in Luitprandi Chronicon*, Madrid, 1635, pág. 67). El Archivo de Simancas

(A. G. S., *Estado*, 2687, 2.º suelto ant.) conserva una carta autógrafa del Doctor Blas Ortiz al Príncipe Don Felipe fechada en Toledo a 22 de enero (sin año), ofreciéndole su libro sobre “las antigüedades y grandezas de esta Santa Iglesia”. <<

[8] *Proceso*, fol. 323 vº. Cf. fol. 330 vº (12 de diciembre de 1534), donde el Doctor Medina observa a propósito de Francisca Hernández y Mari Ramírez: “Ambas an depuesto contra Pedro de Caçalla cosas harto rezias y los Señores del Consejo no consienten que por sola su deposición sea presso sin más probança”. <<

[9] *Ibid.*, fols. 323 rº-325. <<

[10] *Ibid.*, fols. 326 rº-327 vº. <<

[11] Cf. *infra*, pág. 63, nota 16. <<

[12] *Proceso*, fols. 328 rº-329 rº. <<

[13] *Ibid.*, fols. 329 vº-332 vº. <<

[14] *Ibid.*, fol. 338 vº (11 de enero de 1535). <<

[15] La carta de Tavera (Madrid, 15 de junio de 1535) está intercalada en el proceso después del fol. 378, lo mismo que una carta análoga del Consejo de la Inquisición a los Inquisidores de Toledo (Madrid, 14 de junio de 1535). <<

[16] *Ibid.*, fol. 344 (12 de enero de 1535). <<

[17] *Ibid.*, fols. 347 rº ss., 355 vº ss. <<

[18] *Ibid.*, fols. 357 rº ss. <<

[19] *Ibid.*, fol. 359 rº-vº. <<

[20] *Ibid.*, fols. 365 vº-369 vº (28 de abril a 1.º de julio de 1535). <<

[21] *Ibid.*, fol. 370 (22 de junio de 1535). <<

[22] *Ibid.*, fols. 371 rº-373 rº (17 de julio a 30 de octubre de 1535). <<

[23] *Ibid.*, fols. 374 rº-377 vº. Girón de Loaysa lo dice con todas sus palabras: “... porque faltando él faltaba la mayor parte

del auto”. <<

[24] Según el acta anexa a la sentencia, publicada junto con el texto íntegro de ésta por Serrano y Sanz, *Juan de Vergara, art. cit.*, págs. 481-486. <<

[25] *Proceso*, fols. 382-383. <<

[26] *Ibid.*, fols. 384 rº-386 rº. <<

[27] *Ibid.*, fols. 380-381. <<

[28] *Ibid.*, fol. 387 vº. Miguel Ortiz es quien presenta la orden de libertad, firmada por Manrique el 12 de febrero. El último documento del expediente es una deposición del Conde de Cifuentes, antiguo embajador en Roma, que denuncia en Ocaña (2 de diciembre de 1540) unas palabras que había pronunciado Vergara en 1525 ante el Arzobispo Fonseca. Según el Conde, Vergara dijo que Dios podía llamarse lo mismo *cuaternidad* que *trinidad*. Esta denuncia, relativa a palabras dichas al viento, y pronunciadas quince años antes, no tuvo consecuencia. <<

[1] Analizado por Melgares Marín, *Procedimientos de la Inquisición*, Madrid, 1886, t. II, págs. 5-156. El original se encuentra en Madrid, A.H.N., *Inquisición de Toledo*, leg. 110, n.º 21. Una pieza, sin embargo, la respuesta escrita de María Cazalla al acta de acusación (17 de junio de 1532), parece haber ido a parar en Alemania junto con otros documentos llevados de España por Gotthold Heine (cf. Boehmer, *Franzisca Hernández, op. cit.*, págs. 23-25, nota, y *Hollenberg's Deutsche Zeitschrift*, oct. y nov. de 1861). <<

[2] Melgares Marín, *op. cit.*, t. II, págs. 6-15. <<

[3] *Ibid.*, págs. 11-13. Las deposiciones de Mari Ramírez y de Francisca Hernández, aunque intercaladas por Melgares Marín entre otras piezas que se remontan a 1525, son posteriores. Las de Francisca son de fecha 7 de julio y 12 de octubre de 1530 (*Proceso* original, fol. 14 rº). <<

[4] Murió cuando María, el 3 de mayo de 1532, sufrió un interrogatorio acerca de su familia (véase Melgares Marín, *op. cit.*, t. II, pág. 33). <<

[5] *Ibid.*, págs. 15-16. <<

[6] *Ibid.*, págs. 18 ss. No volveremos sobre su contenido, pues ya hemos utilizado su parte esencial (cf. *supra*, t. I, págs. 244-246). <<

[7] *Ibid.*, pág. 32 (la orden es de 22 de abril). <<

[8] *Ibid.*, págs. 34-72. <<

[9] *Ibid.*, pág. 96 (audiencia del 17 de octubre de 1532). <<

[10] *Ibid.*, págs. 111-131 (17 de marzo de 1533). <<

[11] *Ibid.*, págs. 62-63 (respuestas orales de María). <<

[12] *Ibid.*, págs. 54, 115, 119. <<

[13] *Ibid.*, pág. 120. <<

[14] *Ibid.*, pág. 130. Sobre las reservas hechas en sus respuestas orales, cf. *supra*, t. I, págs. 421-422. <<

[15] *Ibid.*, pág. 39. <<

[16] *Ibid.*, pág. 127. <<

[17] *Ibid.*, pág. 124. <<

[18] *Ibid.*, págs. 106-111 (preguntas que se han de hacer) y 131-134 (algunas respuestas a esas preguntas). Utilizamos aquí el *Proceso* original, en particular (fol. 124 rº) el “Memorial de los testigos de tachas”. Sobre las relaciones de Laso de Oropesa con el Obispo Cazalla, cf. *supra*, t. I, pág. 218, nota 50, e *infra*, pág. 68, nota 3. <<

[19] *Proceso* original, fol. 131 rº (22 de abril de 1533). <<

[20] Melgares Marín, *op. cit.*, pág. 143. <<

[21] *Ibid.*, pág. 147. <<

[22] *Ibid.*, págs. 147-154. <<

[1] *Proceso de Vergara, doc. cit.*, fols. 44 ss. Diego Hernández es quien, en su ininteligible memorial del 27 de mayo de 1532, alude a la partida de Torres y de Miona, ambos futuros jesuitas. Miona, dice el testigo, “se fué a París con otro bonito estudiante que allí estava en Alcalá; yo creo que por lo de Tovar e la quema de Garçón o por su prisión se fué...”. Un poco adelante nos da el nombre de este estudiante que se había marchado a París con Miona; se llamaba “Gasión o Manuel Díaz, que tenía dos nombres”. <<

[2] *Ibid.*, fol. 98 vº. <<

[3] En un manuscrito de la B.N.P. (Fonds espagnol, 354), en que están copiadas las principales piezas del debate relativo al Estatuto de limpieza de sangre promulgado en 1547 en la catedral de Toledo, se lee a continuación del pasaje que atañe a Vergara y a su condena: “y un su hermano fué presso en la Santa Inquisición” (fol. 19 vº). Se refiere con toda verosimilitud a Tovar. Si éste hubiera sido condenado a la hoguera o a prisión perpetua, los defensores del Estatuto, afanados como estaban en abrumar a Vergara y a todos los opositores, no dejarían de decirlo. —Otras copias de los mismos documentos se hallan en manuscritos de la B.N.M. (Fondo Osuna, Mss. 11008 y 11207). Se encuentra el pasaje relativo a Vergara, pero no las palabras que aluden a su hermano (véase en particular el Ms. 11207, fols. 251-257). <<

[4] *Proceso de Vergara*, fol. 22. Cf. fol. 3 vº, donde el promotor fiscal, con fecha 1.º de diciembre de 1530, habla de “la confesión de Miguel de Guía”, y fol. 98 vº (carta de Vergara a Tovar, 19 de abril de 1533): “El proceso de Eguía vino al Consejo quia ordinarius omnino absolvebat, alii injungebant penitentiam scilicet pecuniariam y aún no está deciso”. —Sobre la libertad de Eguía, cf. el texto citado *supra*, pág. 30, nota 1: “De Eguía sui affirmant liberum exiisse...”, (texto sin fecha, que parece de febrero de 1534). <<

[5] *Ibid.*, fol. 98 r^o-v^o (cartas interceptadas el 11 y el 19 de abril de 1533).—Cf. los interrogatorios de Gutiérrez (29 de noviembre de 1530 y 10 de abril de 1532, fols. 40-41) y las declaraciones de Vergara en la audiencia del 28 de junio de 1533 (fol 129 v^o). <<

[6] *Ibid.*, fol. 98 r^o. Vergara no nombra al Capiscol y al Maestrescuela a quienes Tapia debe su libertad. En 1547 estas dignidades las ocupan, respectivamente, Bernardino Zapata y Bernardino de Alcaraz, los cuales, en el debate del Estatuto de limpieza de sangre, figuraron al lado de Vergara en la minoría de la oposición y fueron denunciados como cristianos nuevos por tener muchos lazos con judaizantes (véanse los Mss. citados en la nota 3 de la pág. 58, en particular el 11207, fols. 251 ss.). El Maestrescuela Bernardino de Alcaraz es el protector de la Universidad de Toledo, fundada por su tío Francisco Álvarez de Toledo, Maestrescuela como él. <<

[7] Sin embargo, Vergara, en la audiencia del 28 de junio de 1533 (fol. 129 r^o-v^o), afirma haber escrito a Juan de Valdés y a Pascual para decirles que todos interpretaban su salida a Italia como una huida de las persecuciones inquisitoriales. “Juan de Valdés respondió... escusándose de su venida con algunas razones y diziendo que ya el M.^o Pascual era partido para España”, y que había apresurado su regreso a causa de los enojosos rumores que corrían acerca de su salida, “especialmente en Alcalá, donde avía rezias pasiones de colegiales contra él sobre una gran diferencia que allí ovo”. Tal vez esta “diferencia” sea la disputa de que habla Enzinas en sus *Memorias*. Él afirma que su contradictor le objetó: “Si la cosa fuera así, se seguiría que no existe el purgatorio”, y que Pascual contestó: “Quid tum?” (¿Y qué?). Enzinas, por lo demás, parece conocer este asunto de oídas y muy vagamente, pues pretende que, por esta sola frase, se echó a Pascual *sin tardanza* en la cárcel inquisitorial, de donde no

salió sino mucho tiempo después (Enzinas, *Mémoires*, ed. Campan, t. II, pág. 157). <<

[8] Según las cartas secretas de Vergara a Tovar, *Proceso*, fol. 118 vº (carta interceptada el 3 de mayo de 1533): “... ya me dicen que han quitado a Mosén Pascual el oficio de Zaragoza, que deve ser bíspera de más mal”, y fol. 120 rº (carta interceptada el 12 de mayo): “Pascual está bueno en su officio. Verdad es que ha más de tres meses que se dize que el Arçobispo nuevo proveía de otro. Pero de ocasión de agora... nihil scimus aunque se avía dicho”. <<

[9] Según las cartas del Consejo de la Inquisición y de Manrique a los Inquisidores, A.H.N., *Inquisición*, lib. 321, fols. 123 rº (23 de abril de 1533), 126 rº (29 de mayo de 1533), 127 vº (6 de junio de 1533) y 136 rº (15 de julio de 1533). Esta última carta es la que da la clave de las demás, en que no se llama a Pascual por su nombre. Está dirigida, no a los Inquisidores de Aragón, como las precedentes, sino a los de Toledo. Manrique les dice: “Ya havréys visto cómo fué acordado que el Maestro Pasqual Vicario general del Señor Arçobispo de Zaragoza se llevasse a las cárceles desse Sancto Officio por ser él denunciado y testificado en essa Inquisición y al tiempo de su prisión se hizieron con él todas las justificaciones que fueron posibles considerada la calidad de su persona y del dicho cargo que tenía y por respecto y contemplación del dicho Sr. Arçobispo, el qual agora nos ha hablado para que os scriviésemos que la causa del dicho Mro. Pascual sea brevemente despachada y él bien tratado en la cárcel...”. El Inquisidor General recomienda de nuevo que sea bien tratado y se le juzgue rápidamente en carta del 10 de septiembre (*ibid.*, fol. 160 vº). Manrique había vuelto a tomar en sus manos la dirección de los asuntos inquisitoriales desde la llegada del Emperador a Monzón. <<

[10] Ant. Augustini *Opera*, Lucca, 1772, págs. 170-173. Una nota de la pág. 170 dice de Pascual: “Fuit... Aragonensis doctis-

simus, Ecclesiae Caesaraugustanae Canonicus, lites habuit plures, quarum causa Romae vixit ac devixit, anno MDLIII sepultus in Ecclesia S. Joannis Lateranensis cum sequenti epitaphio quod ipse sibi composuerat:

Semper in adversis vixi, genus omne malorum

Expertus, quorum non fuit ulla quies.

Nunc morior, nunc finis erit, nunc ista valebunt.

Quod superest, animam suscipe Christe meam.

Fuerat amicitia non vulgari junctus Claudio Tolomeo...”.

Al fin de una carta fechada en Bolonia el 27 de octubre de 1537, Agustín pide a Pascual que mande noticias del Emperador y de las Cortes que se reunían entonces en Monzón (*ibid.*, pág. 173). Juan Páez de Castro, en una carta fechada de Roma, a 24 de agosto de 1552, habla del mal estado de salud de Pascual (B.A.H., Colección Velázquez, t. XIV). Verzosa, cuando murió, le compuso un epitafio; en una epístola en versos latinos dirigida por esos mismos días a Zurita, llama a Pascual “gurges doctrinarum” (*Epístolas de Juan de Verzosa*, ed., trad. y notas de José López de Toro, Madrid, C. S. I. C, 1945, págs. XXII y 186).

<<

[11] Su hermano Gaspar de Lucena, interrogado por los Inquisidores de Toledo el 9 de marzo de 1532, declara haber oído decir que se encuentra en Roma, en la corte del Cardenal de Santa Cruz (Quiñones). Se le pregunta si la partida de Castillo para Roma no habrá tenido por motivo el miedo de ser aprehendido en París, y si no habrá llegado a su conocimiento una “información en latín” enviada a París para provocar su arresto. Lucena reconoce haber oído hablar de este asunto a Vergara (*Proceso de Vergara*, fol. 40 rº). El 23 de febrero de 1535 Lucena habla de la partida de su hermano a Francia: Castillo quería salir de España “por lo que le avía dicho el dicho Dº del Castillo” (sin duda a propósito de las ventajas intelectuales de París). Lucena insistió

para que se quedara en España, aconsejándole dirigirse a su protector Manrique y diciéndole “que allí en Alcalá podría estudiar mejor e más a su plazer”. Castillo se obstinó, replicando que nadie es profeta en su tierra (fol. 351 vº). La fecha de esta partida no se conoce con exactitud. Sin embargo, parece que hay que colocarla en 1531. El 9 de mayo de 1534 Petronila cuenta que “avrá quatro años poco más o menos” recibió en La Carena, propiedad de su familia cerca de Alcalá, la visita de Castillo que salía para Andalucía, y que éste le confió un libro prohibido; ella lo rompió, según sus instrucciones, y lo echó al arroyo. Esto ocurría en el mes de agosto de aquel año. Castillo volvió en la cuaresma siguiente a La Carena (*Proceso de Petronila de Lucena*, fol. 12 vº). Es muy de creer que Castillo se haya preocupado por hacer desaparecer ese libro comprometedor en agosto de 1530, en el mismo momento en que Vergara se deshizo de las obras luteranas que poseía. Por otra parte, según una declaración arrancada a Gaspar de Lucena el 26 de febrero, Tovar había prestado a Castillo uno de los libros luteranos de la biblioteca de Vergara (*Proceso de Vergara*, fol. 353 vº). Tal vez Petronila y Gaspar se refieran a ese mismo volumen. —Si Castillo salió a París en la primavera de 1531, y si desde principios de 1532 se sabía ya en España que estaba en Roma, su permanencia en París debió ser muy corta. <<

[12] Véase la correspondencia del Consejo de la Inquisición, A. H. N., *Inquisición*, lib. 321, fol. 63 (carta del Consejo al Dr. Aguinaga, Medina del Campo, 21 de junio de 1532): “En lo de aquella persona que os scriuimos y nos hauéis respondido que no se halla, avisándonos de lo que el Señor embaxador passó con su Santidad, aquí se tovo aviso que él estovo en París y que de allí se fué a Bolonia y después scrivió el Señor de Ayerve a este Consejo que avía sabido que estaba en essa Corte [Roma] y se allegava a casa del Señor Cardenal de Santa Cruz...”. —Quizá el Cardenal Quiñones acogió a Castillo sin saber a ciencia

cierta con quién se las había. Escribía por ese mismo tiempo: “Yo, señor, gasto cada mes quinientos ducados de ordinario en mantener españoles pobres y no parientes ni conocidos. Porque io certifico a V.S. que de cient personas que tengo, las noventa no sé quién son: sino como vine a Roma en tiempo que los españoles andavan a sombra de tejados fué necessario abrigallos debaxo del mío” (el Cardenal de Santa Cruz al Comendador de León, Roma, 12 de abril de 1532. A. G. S., *Estado*, leg. 319, fol. 12; este texto ha sido publicado por el Marqués de Alcedo, *Le Cardinal Quiñones et la Sainte Ligue*, *op. cit.*, pág. 301). El Consejo escribe al Señor de Ayerbe el 22 de junio (registro citado, fol. 64 vº) para decirle que el hombre no ha sido encontrado en Roma y que se ignora en dónde está: “Sería bien, se añade, que v. m. muy secretamente se informe dónde puede estar y nos havisé de lo que se supiere, porque es cosa que importa mucho averse este hombre a las manos”. Cf., acerca del mismo asunto, fols. 109 rº, 136 rº, 152 vº y 160 vº. <<

[13] *Ibid.*, fol. 109 (carta del Consejo al Señor de Ayerbe, Madrid, 4 de febrero de 1533): “Por otras havemos scrito a V.M. lo mucho que cumpliría al servicio de Dios que el Mro. Castillo fuesse preso y embiado a la Inquisición de Barcelona o de Valencia para que de allí se truxiesse acá. Tenemos alguna relación de que él está en essa Universidad de Bolonia y lee griego, y si assí es havrá agora muy buena disposición para lo susodicho”. Se recomienda al Señor de Ayerbe gran secreto en su averiguación y se le sugiere que se informe en casa de Martín Pérez de Oliva, cuñado del secretario del Consejo Juan García: Martín, miembro del Colegio de San Clemente de Bolonia, está bien colocado para darle esos informes. —El 17 de mayo, Vergara escribía a Tovar en una de sus misivas secretas, refiriéndose a mensajes anteriores del 3 y del 5: “Lo principal que avisava era de cómo en Bolonia prendieron a un Maestro Castillo hermano de Lucena por mandado del papa e a instancia del emperador

quorum uterque ibi tune accessit. No sé si le conocéis a éste. Yo creí que le avían traído a esa cárcel y es burla. No es venido a España. Algunos dicen que le traerán. Otros no lo crehen”. El mensaje del 3 de mayo, que está mal descifrado (fol. 118 vº), habla del arresto de Castillo y dice que seguramente ha llegado a Barcelona en uno de los barcos que traían al Emperador y a su Corte. —El mensaje del día 5 (fol. 119 rº-vº) precisa que la aprehensión de Castillo la anuncia una carta escrita de Bolonia el 22 de febrero. Explica también que el prisionero recién entrado en la cárcel inquisitorial de Toledo no es Castillo, sino un Bachiller Daval, originario de la región de Perpiñán y estudiante del Colegio Trilingüe de Alcalá. <<

[14] “Confesión que hizo e presentó escripta de su mano ante el Ill^{mo} y Rev^{mo} Señor Cardenal e Inq^{or}. General en Barcelona a 16 del mes de Junio”. Un extracto de este documento se encuentra en el *Proceso de María Cazalla*, fol. 149 rº, así como extractos de las deposiciones ulteriores de Castillo. Otros fragmentos son igualmente conocidos por los procesos de Petronila de Lucena y de Beteta. <<

[15] *Proceso de Juan de Vergara*, fols. 40 (9 de marzo de 1532: Gaspar de Lucena “que estava preso”), 351 rº y 352 vº (enero-febrero de 1535). <<

[16] Según una Cédula de la Reyna (Madrid, 7 de diciembre de 1535), su proceso fue en Granada: “... me ha sydo fecha relación que por los Venerables Inquisidores contra la herética pravedad y apostasía en la ciudad y reino de Granada, Diego del Castillo, vezino de la ciudad de Burgos, fué reconciliado a nuestra santa fee cathólica por el dicho delito y confiscados sus bienes a nuestra cámara e fisco” (A.H.N., *Inquisición, Cédulas reales*, lib. 246, fol. CXXIX vº). <<

[17] A.H.N., *Inquisición de Toledo*, leg. 111, 46, fol. 1 vº. El arresto se ordena el 23 de abril de 1534. <<

[18] Una de ellas la hemos publicado en Juan de Valdés, *Diálogo*, ed. cit., págs. 37-38. <<

[19] Declaración de Petronila del 3 de septiembre de 1534. Hay en el mismo proceso (fol. 8 rº) un extracto de “confesiones” hechas por Juan del Castillo en Toledo, el 7 de marzo de 1534, en presencia del Inquisidor General Manrique. Según ese extracto, el acusado confesó un “luteranismo” que se puede resumir así: Todo el mundo está salvado, pecadores y no pecadores; inutilidad de las obras; no hay libre albedrío; los preceptos de la Iglesia no son obligatorios; un sacerdote puede dejar de rezar las horas canónicas. Él mismo “dezía misa sin rezar”. No creía en la presencia real. <<

[20] Según el *Proceso de Beteta*, fol. 25 vº. <<

[21] Foja no numerada, al principio del proceso: “quasi nihil quemado. El M.º Castillo, fol 25, no Rº”. Lo cual significa, en el estilo abreviado de estos documentos, que el testimonio de Castillo que aparece en el folio 25 del proceso, como no aduce casi nada contra el acusado, no ha sido ratificado porque el testigo ha sido quemado. La misma lista lleva frente al nombre de “Graviel Ramírez, clérigo”, otro testigo no ratificado por causa de defunción, estas palabras: “Nihil vel quasi, Obiit, no Rº”. <<

[22] Un extracto en italiano del proceso inquisitorial de Juan de Ávila, cursado en Sevilla (1531-1533), ha sido descubierto en el archivo romano de la Congregación de Ritos y publicado con comentarios por Camilo Abad, S.J., en el tomo VI de la *Miscelánea Comillas* (1946). Se ve que las “proposiciones” delatadas más o menos exactamente por los testigos habían originado contra él una sospecha de iluminismo en el sentido lato que entonces se daba a la palabra. Por sentencia de 16 de junio de 1533 quedó absuelto el Bachiller Juan de Ávila, pero le mandaron que se mostrase más prudente en sus futuros sermones y ex-

plicase las frases sospechosas en los pulpitos de Écija, Alcalá de Guadaira y Lebrija, donde habían causado escándalo y murmuración. <<

[23] Cf. *supra*, págs. 43-44 y 48. <<

[24] A. H. N., *Inquisición*, lib. 322, fol. 7 vº: carta del Consejo al Señor de Ayerbe, Madrid, 8 de febrero de 1536. Hay también, en el mismo registro (fol. 189 rº), una orden a los Inquisidores de Navarra para que interroguen al testigo Antonio de Soria, domiciliado en Burgos y residente en Amedo. De este documento resulta que el proceso de Virués duraba todavía el 9 de marzo de 1538. El Emperador escribió al Inquisidor General el 14 de enero y el 6 de febrero de 1535, y de nuevo el 22 de abril de 1538, papeles que, con otras seis cartas del Secretario Urríes al Consejo de la Inquisición a propósito del asunto de Virués (12 de abril y 21 de julio de 1536, 1.º y 6 de octubre de 1537, 26 de abril y 19 de junio de 1538), han sido publicados por el P. Beltrán de Heredia (*Docum. inéditos acerca del proceso del erasniista Alonso de Virués*, en *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 1935, XVII, págs. 242-257). <<

[25] Cf. Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, *ed. cit.*, t. IV, pág. 118, nota 2. Las proposiciones de la acusación citadas por Menéndez y Pelayo parecen copiadas de la *Histoire critique de l'Inquisition* de Llorente (*ed. cit.*, t. II, pág. 12), no directamente del libro de D. Fernando Vellosillo, obispo de Lugo, *Advertentiae scholasticae in S. Chrisostomum*, Alcalá, 1585, pág. 397 a. Dos de ellas se refieren a la mayor seguridad del estado de matrimonio, y pueden haber sido sacadas de un tomo de los Coloquios de Erasmo traducidos al español (cf. *supra*, 1. 1, pág. 335), achacándose a Virués prólogos que eran de otros traductores. <<

[26] Respecto al breve, cf. Pastor, *Historia de los Papas*, trad. cit., t. XII, págs. 395-396, nota 5 [donde se lee equivocadamen-

te *Vives por Virués*]; Eubel, *Hierarchia*, t. III, pág. 149, da como fecha de la elevación de Virués al obispado de Canarias el 12 de agosto de 1538. <<

[27] Véase el texto reproducido por Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. IV, pág. 118, nota 1. Desgraciadamente, no es muy explícito. Pero por lo menos confirma que el proceso duró cuatro años. <<

[28] El 7 de diciembre de 1545 fue electo su sucesor al obispado de Canarias (Eubel, *Hierarchia*, t. III, pág. 149). <<

[29] A. H. N., *Universidad de Alcalá*, lib. 397, fol. 70 vº: el 27 de enero de 1535, Pedro de Lerma confiere el grado de doctor a Luis de la Cadena; el 20 de febrero se ve aparecer en el mismo registro a Luis de la Cadena con el título de Abad de Alcalá y Canciller. —Lerma era ya sospechoso por estos días. En el proceso de Vergara, al margen del pasaje citado *supra*, pág. 37, nota 15, un Inquisidor escribió: “Sospechoso es el doctor Don Pedro de Lerma Abbad de Alcalá, ideo non est credendum”. Luis de la Cadena, humanista acabado, versado en las lenguas orientales, fue sospechoso de luteranismo como su tío. Canciller de la Universidad de Alcalá de 1535 a 1558, fue después obispo auxiliar de Almería. Pero no sucedió al titular: tuvo ciertos altercados con el Arzobispo Martínez Silíceo, que lo había metido en la cárcel durante seis meses con ocasión de un proceso entre la Universidad y la villa. Por otra parte. Silíceo sospechaba de él que era uno de los instigadores de la *Apología* de Mauroy contra el Estatuto de limpieza de sangre (cf. *infra*, pág. 312, nota 2). Cuando vio que el obispado de Almería se le escapaba, Luis de la Cadena, que sabía que lo habían denunciado a la Inquisición desde el 21 de enero de 1551, prefirió salir de España. Murió en París como Pedro de Lerma, poco después de su llegada (cf. Llorente, *op. cit.*, t. II, págs. 430-431; Martínez Añíbarro, *Autores de la provincia de Burgos*, Madrid, 1889, págs. 78-79; Álvarez Gómez, *Ms.*, fol. 214, citado por Bonilla, *Clarorum Hispanien-*

sium epistolae, pág. 17). Sobre el prestigio de Pedro de Lerma como humanista, es testimonio expresivo la epístola dedicatoria que le dirige Lorenzo Balbo de Lillo al frente de su edición de Valerio Placeo, *Argonautica*, Alcalá, 1524. <<

[30] Nuestra única fuente es aquí Enzinas, *Mémoires*, *ed. cit.*, t. II, pág. 169. Martínez Añíbarro, *op. cit.*, págs. 318-320, no añade cosa de importancia. Sólo da la fecha de muerte de Pedro de Lerma: 27 de octubre de 1541. <<

[31] Cf. *supra*, pág. 53, nota 4. <<

[32] Cf. Alfonso de Valdés, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, *ed. cit.*, págs. 227-230, y *Diálogo de Mercurio y Carón*, *ed. cit.*, págs. 269-274, donde José F. Montesinos publica lo esencial de las censuras del Doctor Vélez, de Murcia, y de Pedro Juan Olivar. <<

[33] Cf. *supra*, pág. 59, nota 7, y Juan de Valdés, *Diálogo de doctrina cristiana*, *ed. cit.*, págs. 77 ss. Tenemos la prueba material de que la Inquisición lanzó un proceso contra Juan. La deposición del Doctor Medina relativa al *Diálogo*, pieza incorporada posteriormente a los procesos de Mateo Pascual y de Vergara, lleva la indicación marginal: “Sacóse del proceso de Juan de Valdés” (*Proceso de Vergara*, fol. 182 rº; cf., en el vº, la ratificación del mismo testimonio, con la mención: “Sacóse del proceso de Matheo Pascual”). <<

[1] Publicada por Serrano y Sanz, *Juan de Vergara*, *art. cit.*, págs. 910-912. La componen más de setenta nombres. <<

[2] Núm. 3, “Los canónigos de Palencia, finos lutheranos endiosados” (cf. *supra*, t. I, pág. 215, nota 37, a propósito del canónigo Pero Hernández). —Núm. 70, “Fray Gil, loco deslenguado”. —Núm. 23, “Oropesa, herido cierto”. —Núm. 37, “El comendador griego, gentilís vel luteranus”. —Núm. 39, “Fray Dionisio herido por Erasmo”. —Núm. 36, “El maestro Rami- res, retórico, conocido”. —Núm. 40, “El doctor Hernán Vás-

quez herido por Tovar”. —Núm. 41, “El doctor Albornoz, redemtus a Valdés, ereje luterano”. —Torres, a quien Diego Hernández ha olvidado en esta lista, es nombrado por él en su deposición de 1532 entre los secuaces de Tovar: “Torres, retórico, dañado” (cf. Serrano y Sanz, *art. cit.*, pág. 910). La palabra *conocido*, aplicada al Maestro Ramírez, se usaba en el sentido de “sospechoso”, especialmente en la limpieza de sangre (cf. la frase “bueno y no conocido” citada por Rodríguez Marín en una nota de su edición del *Quijote*, t. VI, pág. 456, nota). <<

[3] Cf. *supra*, pág. 56.—Según lo que reza su epitafio, nació en Oropesa hacia 1494. Pero el 22 de abril de 1533, declarando a petición de María Cazalla (*Proceso*, fol. 131 vº), afirma tener unos treinta años. Sin duda el epitafio está equivocado o mal transcrito. En esa misma deposición, Martín dice que ha estado al servicio del Obispo Cazalla hacia la edad de catorce o quince años. Por otra parte, sitúa sus relaciones con María Cazalla entre 1522 y 1525, época en que debía ser estudiante en Alcalá. Del servicio del Obispo Cazalla había pasado al del Arzobispo Fonseca. El 22 de abril de 1533, el promotor fiscal de la Inquisición de Toledo lo designa como “criado del Arçobispo de Toledo” (*ibid.*, fol. 131 rº). Después de la muerte del prelado tuvo el cargo de secretario de Doña Mencía de Mendoza, a quien acompañó a París y a Breda (cf. *infra*, pág. 98). Fue sin duda en Flandes donde publicó su traducción de Lucano: *La historia que escribió en latín el poeta Lucano, trasladada en castellano por Martín Laso de Oropesa secretario de la excelente señora Marquesa del Xenete condessa de Nassou* (1.^a ed., s. l. n. f., cf. J. Peeters Fontainas, *Bibliographie des impressions espagnoles des Pays-Bas*, Louvain-Anvers, 1933, núm. 835; reimpressiones de Lisboa, 1541, y Burgos, 1588, cf. Gallardo, *Ensayo*, t. III, núms. 2618 y 2619). De acuerdo con la dedicatoria (citada por Mayáns, *Vivis Vita*, en *Vivis Opera*, Valencia, 1782, t. I, pág. 217), esta publicación debió seguir muy de cerca a la muerte del Conde de

Nassau, marido de Doña Mencía.— En 1546, nuestro humanista estaba en Roma, como secretario de Don Francisco de Bobadilla y Mendoza, Cardenal de Coria. Páez de Castro escribía desde Trento (10 de abril de 1546) a Agustín Cazalla: “De Oropesa recibí una carta, en que me traía a la memoria del año 1523. Yo le respondí que, vista su carta, le conocí en las manos y en la boz, y, quanto a lo del tiempo, por oydas lo sabía... También recibí otra del Cardenal de Corn su amo, en que me conbida con su casa mui cumplidamente y con gran humanidad” (Ch. Graux, *Essai sur les origines du fonds grec de l'Escurial*, Paris, 1880, pág. 403). Según su epitafio (Nic. Antonio, t. II, pág. 104 b), era canónigo de Burgos y seguía siendo secretario del Cardenal Mendoza cuando murió en Roma, el 18 de enero de 1554, “en su sexagésimo quinto año”. ¿Habrá que corregir la fecha de su muerte, y decir 1564? O bien, ¿habrá que leer “quinquagesimo quinto”? No podemos resolver el problema. <<

[4] Cf. *supra*, t. I, págs. 248-249, nota 15. Véase A.H.N., *Univ. de Alcalá*, lib. 397 f, fol. 79 vº: se provee a Miguel de Torres de una regencia de “Súmulas”, el 10 de octubre de 1535. En otro lugar trataremos de reconstruir la carrera de este personaje hasta su entrada en la Compañía de Jesús. <<

[5] A.H.N., *Inquisición de Valencia*, leg. 531, n.º 38. *Proceso de Miguel Mezquita* de la Puebla de Valverde (Teruel). El primer interrogatorio, de 25 de enero de 1536, es casi ilegible, pues el papel ha sido comido por la tinta. Se ve, sin embargo, que Mezquita había viajado mucho en su juventud. Había estado en Roma y en Nápoles en compañía de un Mosén Mella. En 1521 había ido a Flandes con una misión de la Comunidad de Teruel, y luego había entrado al servicio del Virrey de Aragón Don Juan de Lanuza, de quien había sido apoderado en la Corte durante dos años, en particular durante la permanencia de la Corte en Granada. <<

[6] El sacerdote Pedro Ferrer, el 7 de agosto de 1535, lo denuncia por una charla, de hacía quince meses, en que, según dice. Mezquita habló de papistas y “evangelistas”, diciendo que éstos eran los luteranos, porque Lutero predicaba el Evangelio. <<

[7] Véanse las declaraciones escritas del acusado (fol. 6 r^o-v^o). En el castillo de Alcañiz, al ver que está leyendo el *Enquiridion*, un fraile le dice que si tiene por bueno ese libro no es cristiano: “Yo le dixe que por cierto yo era tan buen christiano como él y que yo no sabía que el dicho libro fuese malo ni reprouado... y senyaladamente le dixe que sóbrese libro se avía fecho ayuntamiento en Valladolid por mandado del R^{mo}. Cardenal Inquisidor Mayor de muchos letrados, excelentes varones, que no le avían condepnado al Ubro ni al Erasmo por erético ni reprouaron sus obras... Otrosy digo que el dicho libro Inquiridion y los Coloquios que los e visto tener y leer a muchas personas y creo que yo los tengo, aunque es verdat que creo a más de dos años que yo no e leydo en ninguno dellos... y digo que sé que en Zaragoza los leen en el estudio [él tiene cuatro hijos en esta Universidad]... y pareciéndome bien las obras que an llegado suyas a mi noticia que an seydo el dicho Enquiridion y Coloquios y creo el Pater Nostre traduzido..., los e tenido por buenos y me pesava que fuese erege ni por tal tenido, y esta voluntad fué porque vi una letra traduzida que dezían la escriuió al Emperador y Rey nuestro Señor en que dezía que peleava por Jesu Cristo y que tenía muy al baxo las eregías de Lutero”. <<

[8] El 28 de enero de 1536. <<

[9] A. H. N., *Inquisición de Toledo*, leg. 214, n.º 31, *Proceso del Dr. López de Yllescas*. Deposition de Esteban del Águila (Yepes, 4 de junio de 1537, fol. 8 v^o): “... podrá aver quinze o veynte días este testigo estaba en la tienda de Francisco Ximénez barbero y estaban allí Alonso González de Luna e el Bachiller Diego de Alcázar clérigo y el doctor Juan López de Yllescas físico

vezinos desta villa. Estando hablando sobre las cosas que a escrito Erasmo vió e oyó este testigo cómo el dicho Doctor de Yllescas dixo que Erasmo avía escripto mejor que ninguno de los santos quitado lo santo aparte o dexado lo santo aparte, y entonces uno de los que allí estavan que cree que era el dicho Alonso G. dixo que estavan reprovadas algunas cosas de las de Erasmo. El dicho doctor Yllescas dixo que bien que estuviese reprovado alguna cosa que todavía avía escripto mejor que ninguno de los santos en quanto a dotor”. <<

[10] Illescas es llamado “confeso” por uno de los testigos (fol. 8 rº). Él confiesa las dudas de que se ha visto tentado. Se las había confesado a Fr. Tomás de Guzmán, dominico a quien hemos visto mezclado en el asunto de los apóstoles de Medina de Ríoseco. El fraile le había dicho que no se atormentara con eso, pues era más lo que merecía que lo que desmerecía con esa tentación (fols. 9 vº y 21 rº). <<

[11] Se le acusa de haber dicho que “*naturaleza* obrava todas las cosas y no Dios”. Pero él afirma que no lo ha dicho así. Hablándose de un enfermo cuyo estado era desesperado, un fraile dijo: “Al que es de vida, el agua le es melezina”, a lo cual asegura Illescas haber contestado: “Mirad, naturaleza, de que está fuerte, muy bien obra en todas las cosas mediante Dios, y como aquí está flaca por eso pienso que tiene peligro” (fol. 28 rº). Sin embargo, uno de los testigos afirma que alguien de los presentes objetó al médico que Aristóteles, “siendo gentil, dixo que avía un criador y movedor de todas las cosas” (fol. 28 rº). Poco importan las palabras exactas que haya pronunciado Illescas. Nos basta que se hayan podido interpretar como si quisiera oponer la naturaleza a Dios, y que salgan de labios de un hombre para quien la existencia de Dios era algo problemático, para que estemos autorizados a ver en él un espíritu tocado por el naturalismo del Renacimiento (cf. Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes*, Madrid, 1925, págs. 156 ss., sobre “la Naturaleza”,

poder divino e inmanente). El erasmismo parece haber sido para este médico un cristianismo compatible con tal naturalismo, en cuanto apela sobriamente al milagro y reconoce su principal terreno en la vida interior. <<

[12] Declaraciones del 5 de junio de 1537 (fol. 9 vº): "... a leído aquel salmo Miserere mei quia egenus et pauper sumt e el ynquiridion e que no a leído en otras obras algunas del dicho Erasmo syno que a leído la lingua erasmi de Erasmo e que son en romance la lemgua erasmi e el ynquiridion e que el dicho salmo lo a leído en latín... e que no a leído otra obra alguna de Erasmo salvo que a leído una obra que hizo el dicho Erasmo sobre el Paster e sobre la Misericordia de Dios en romance". Cf. fol. 28 (a propósito del libro de la *Misericordia* y de la *Declaración del Pater Noster*): "con parecerme que era para no tener desconfiança de Nr. Señor por pecador que fuesse". La alusión a un comentario de Erasmo sobre el "salmo Miserere mei quia egenus et pauper sum" constituye un irritante enigma bibliográfico. El Índice español de 1559 menciona también entre los libros de Erasmo prohibidos en castellano una *Exposición sobre el Psalmo Miserere mei Deus*. En otro lugar yo había admitido que era ésta alguna confusión de los redactores del Índice con la *Devotísima exposición* de Savonarola (M. Bataillon, *Sur la diffusion des œuvres de Savonarole*, art. cit., pág. 159). Las declaraciones de López de Illescas me hacen pensar que la cuestión no es tan sencilla. <<

[13] Nacida en 1509, era hija de Don Rodrigo de Mendoza y de Bivar, primer Marqués del Zenete (véase el *Tragitriumpho* consagrado a este personaje por el valenciano Juan Ángel en 1523. Cf. Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca*, op. cit., t. II, pág. 577), es decir, nieta del Gran Cardenal. Heredera del marquesado paterno, se casa con el Conde Enrique de Nassau el 30 de junio de 1524 (cf. De Vocht, *Litterae ad Craneveldium*, op. cit., pág. 310, nota). Pasa por primera vez una temporada en

los Países Bajos en 1530-1531 para reunirse con la Corte, en la cual está su marido. De vuelta en España en 1533, ve regresar a su marido a Flandes, donde es alarmante la situación. Entonces, habiendo quedado sola en Madrid, y luego en Guadalajara, es cuando cultiva las humanidades bajo la dirección de Maldonado (1534). En 1535 se decide a reunirse con su marido en los Países Bajos. El 3 de julio hace su testamento en Burgos antes de emprender su viaje, y lega su colección de medallas, piedras grabadas y objetos de arte a Diego Hurtado de Mendoza, Conde de Saldaña, hijo mayor del Duque del Infantado y cuñado de la Marquesa (*R.A.B.M.*, 1902, t. II, pág. 315. Inventario publicado por Paz y Melia: "... Una medalla de plata de Herasmo. —Una medalla de plata de Herasmo con el bonete y el pecho dorado. —Una medalla de metal grande moderna: a la una parte está el ymagen de Ntro. Señor y a la otra está el ymagen de San Pablo"). El 5 de agosto se encuentra en París y traba relaciones con Guillaume Budé (cf. *infra*, pág. 98). Llegada a los Países Bajos, manifiesta deseos de entrar en correspondencia con Erasmo, que murió sin duda antes de haberle escrito (Allen, t. XI, Ep. 3111, líneas 100 ss. Conrad Goclenius a Erasmo, Lovaina, 21 de marzo de 1536. Allí dice Goclen de la Marquesa: "... tui et omnium qui aliqua fama eruditionis memorantur máxima admiratrix: illa vocato ad se D. Aegidio Buslidio de te omnia tam accurate est percunctata ut a nullo amante possit fieri accuratius". Interviene en favor de Gocien víctima de la mala voluntad del Arzobispo de Palermo Juan Carondelet. Erasmo contesta a su discípulo en la última carta que se conserva de él: "Heroïnā a Nassauwen Hispanus quidam huc venientem suis litteris commendarat. Me jubes ad illam scribere, et ego nescio ubinam agat. Significabas enim discessuram". *Ibid.*, Ep. 3130, líneas 20-22, Erasmo a Goclen, Basilea, 28 de junio de 1536). En 1537-1539, en Breda, Doña Mencía sigue cultivando las humanidades bajo la dirección de Vives. Al en-

viudar, el 11 de septiembre de 1538 (De Vocht, *loc. cit.*), regresa a Valencia, donde se casa con el Duque de Calabria, viudo a su vez de la reina Germana (cf. el *De foelicitate christiana* de Maldonado). En 1545, cuando Ledesma le dedica su gramática griega (*Graecarum institutionum compendium*, Valencia, 1545), el humanismo, protegido por ella, está renovando la Universidad de esta ciudad. Por entonces buscaron su apoyo los primeros jesuitas, que procuraban establecerse allí, y aunque Araoz abrigaba esperanzas de conquistarla, desvaneciendo sus sospechas acerca del apostolado iluminado de Íñigo. Mirón tiene que confesar: “La Duquesa de Calabria nunca es estada bien con nosotros” (*Monum. Hist. S.J., Epistolae mixtae*, t. I, págs. 252, 254, 255 y 413). Doña Mencía había de morir el 4 de enero de 1554, después de haber deslumbrado a los contemporáneos por su saber y su magnificencia más que por su belleza, pues era de una obesidad casi monstruosa (cf. Henri Mérimée, *L’art dramatique à Valencia*, Toulouse, 1913, pág. 89, y la *Crónica* de Don Francesillo de Zúñiga, en *B. A. E.*, t. XXXVI, págs. 26 b y 39 b). Hay datos curiosos sobre el primer casamiento de Doña Mencía y sobre su testamentaria en la obra citada del P. José M. March, S.J., *Niñez...*, t. II, págs. 365-369 y 457-458. Allí puede verse (pág. 337) un agradable retrato de su juventud por Bernard van Orley, perteneciente al Museo de Berlín. <<

[14] Publicado en su recopilación de *Opuscula*, impresa en Burgos en 1541, con un prefacio a Doña Mencía de Mendoza, Duquesa de Calabria. <<

[15] Fols. d 8 rº ss. Hemos reproducido en Juan de Valdés, *Diálogo de doctrina cristiana*, ed. cit., págs. 41-42, nota, el pasaje relativo a los alumbrados de la región de Toledo. <<

[16] Fols. e 2 vº-e 3 rº: “... Deviavit certe a communi via Theologorum: et cum dicat se constanter Ecclesiae luminaria sequi Hieronymum, Augustinum, Ambrosium, Cyprianum, Gregorium et interdum Thomam Aquinatem, suo quandoque

fretus ingenio, nova quaedam inducit, vetera damnat. Sed supramodum immodicus est in taxandis et improbandis majorum quibusdam decretis, et vitae ratione cunctorum hujus aetatis, máxime coenobitarum. In Colloquiis plus satis excessit modum... Praetermittamus tamen Erasmus, qui sicuti multa praeclara scripsit, ita multis in locis parum probandus est. Cardinalis Cajetanus vir doctissimus et certe pius, qui proxime magna jactura Christianae philosophiae vita migravit, quam infestis etiam armis a Theologis jactatus est? — Moderatius tamen theologi feruntur in Cajetanum infesti quam in Erasmus: tum quia monachus, aberravitque minus, tum quod a stylo scholastico plane non recessit”. <<

[17] *Praxis*, en la misma recopilación de *Opuscula* (Burgos, 1541), fols. f 2 vº ss. Véase, sobre todo, fol. f 5 rº: “Fuit mihi amicus Erasmus: quod placebat stylus et summa dicendi scribendique facilitas et copia. Sed posteaquam ejus libertas et audacia pronunciandi quod in animum induxisset, coepit displicere, consentientibus plerisque doctis, a nonnullis ejus libris me paulatim averti, donec quid ecclesia dijudicet intelligam”, y fols. f 7 vº-f 8 rº: “Ego quidem nunquam adeo fui addictus Erasmo, quin suspicarer aliquid esse veneni in ejus scriptis: et quia sensit ipse, neque defuerunt qui me calumniarentur apud ipsum, propterea supersedit ad me, jampridem antequam moreretur, scribere”. <<

[18] Su carta, fechada en París, a 9 de diciembre [de 1533], se conserva en la Rehdigerana Collectio de Breslau, y ha sido publicada con un sabio comentario por De Vocht, *Monumenta Humanistica Lovaniensia*, Louvain, 1934, págs.427-458. Traducimos las líneas 23-44. Citemos las más significativas: “Plane verum est quod dicis invidam atque superbam illam nostram patriam; adde et barbaram. Nam jam pro certo habetur apud illos neminem bonarum literarum mediocriter excultum quin heresibus, erroribus, Judaismis sit refertus; ita ut doctis positum

sit silentium; iis vero qui ad eruditionem properabant injectus, ut ais, ingens terror. Sed quid tibi haec recenseo; cognatus, de quo ante dicebam, meus, narravit mihi Compluti —nam is ibidem per aliquot annos egit— moliri ut penitus literae Graecae exularent; quod hic Lutecie etiam multi commentantur id facere” (líneas 32-42). <<

[19] Allen, t. X, Ep. 2932 (Brujas, 10 de mayo de 1534), líneas 30-32: “Tempora habemus difficilia, in quibus nec loqui, nec tacere possumus absque periculo. Capti sunt in Hispania Vergara et frater ejus Tovar, tum alii quidam homines bene docti. In Britannia Episcopus Roffensis et Londinensis et Thomas Morus. Precor tibi senectam facilem”. <<

[20] Véase la carta de Manrique en De Vocht, *Monumenta*, págs. 437 ss., líneas 105-214. <<

[21] Cf. *supra*, t. I, pág. 447. <<

[22] Véase en el *Proceso de Vergara*, fol. 98^{ro}, la transcripción del mensaje secreto de Vergara a Tovar interceptado el 11 de abril de 1533: “Erasmus valet, carta tengo suya de fin de diciembre doliéndose de la muerte del arzobispo Caniariense [= Cantuariense] sumo egerate [= su Moecenate]. Mostrésela al arzobispo y prometiome de embiarle algún subsidio; también dice que Le [=Lee] confectus est archiepiscopus evorecensis [= Eboracensis]. Deflet et Valdesii mortem. Dilfo partió quinze días ha a su tierra de asiento porque lo hazen casar sus parientes; de camino visita a Erasmo”. La carta de Erasmo (fines de diciembre de 1532) a que alude Vergara se ha perdido, lo mismo que la respuesta que Vergara confió seguramente a Dilft. Sobre éste, véase Allen, t. VI, pág. 256. Era un familiar de Erasmo que en vano había buscado fortuna en España. Debía ser más tarde (1544-1550) embajador de Carlos V en Londres. <<

[23] Allen, t. X, Ep. 2879, líneas 138-142: “Haec est ingeniorum velut insitio, qua mitescunt ac naturam exuunt sylvestrem,

si quam habent. Nihil enim fere morosius iis qui in patria consenuerunt, oderunt exteros, ac damnant quicquid a vernaculis ritibus diversum est” (Erasmus a Juan de Vergara, Friburgo, 19 de noviembre de 1533). <<

[24] Allen, t. VIII, Epp. 2299 y 2300 (cartas de Friburgo, 30 de marzo de 1530, a Cristóbal y Pero Mexía). Véase en particular Ep. 2299, líneas 6-11. <<

[25] Allen, t. X, Ep. 2892, líneas 161-165: “Accepi et Christophori Fontani epistolam, mire facetam et argutam; quam ille multa paucis expedit! Vehementer arrisit hominis ingenium, quod tamen in argumento plausibiliore cupiam exerceri. Itaque scriptum hoc non fuisse evulgatum gaudeo. Dignatus est ille librum Franciscani majore honore quam ego” (Erasmus a Pero y Cristóbal Mexía, Friburgo, 24 de diciembre de 1533). <<

[26] Cf. Allen, t. IV, Ep. 1054, introd., y t. V, Ep. 1431, línea 32, nota. <<

[27] Cf. *infra*, págs. 111 ss. <<

[28] Cf. *supra*, nota 25. <<

[1] Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, ed. cit., t. IV, págs. 118-119. <<

[2] Pontien Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle*, Gembloux, 1932 (Collection des Thèses de Théologie de l'Université Catholique de Louvain, série II, tome 23), destaca ciertos aspectos de este irenismo (irenismo bíblico e irenismo patrístico), págs. 367-390. <<

[3] Cf. *supra*, t. I, pág. 486-487. <<

[4] Véase en particular la carta de Erasmo a Tomicius, Basilea, 31 de agosto de 1535 (Allen, t. IX, Ep. 3049, líneas 165-177). <<

[5] Carta del 7 de abril de 1537 (Fr. Dittrich, *Regesten und Briefe des Card. Gasparo Contarini*, Braunsberg, 1881, pág. 97). <<

[6] Sobre esta obra, véase P.S. Allen, *Erasmus Lectures and wayfaring sketches*, Oxford, 1934, págs. 81 Xí. <<

[7] L. Febvre, *Une question mal posée*, op. cit., pág. 54. <<

[8] Cf. *supra*, t. I, págs. 173-174, 179 y 219. <<

[9] Hipler, op. cit., págs. 515-516. Carta de J. de Campen a Dantisco (Venecia, 4 de febrero de 1535): “Valde cuperem Philippum respondere, ut res possit tractari latius... Ego hic tibi coram Deo omnipotente et Jesu Christo Domino et servatore nostro affirmo, nulla me alia causa fuisse ad scribendum in Paulum adductum, quam ut possem, si forte Deo Optimo Maximo visum fuerit, paci et publicae tranquillitati aliqua ex parte consulere”. Cf. *supra*, t. I, pág. 484. <<

[10] Cf. Lauchert, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, págs. 443-451. <<

[11] Carta a la Marquesa de Pescara (s. f.; hacia 1540), en *Lettere volgari di diversi nobilissimi huomini et excellentissimi ingegni...* Libro primo, Venecia, 1542, fols. 103-104. <<

[12] Bourrilly, *op. cit.*, págs. 119 ss., e Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, t. III, Paris, 1914, págs. 533 ss. <<

[13] Vacant-Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, París, 1925, t. VIII, cols. 2156 ss. (artículo *Justification*, por J. Rivière); Pastor, *op. cit.*, t. XI, págs. 390-391. <<

[14] “Aconchiar el mundo y reformar la iglesia” (Montesinos, *Cartas, op. cit.*, pág. 41). Cf. la introducción del mismo volumen, págs. XCIII ss. y CXII ss., donde Montesinos señala con razón esta pulla de Juan de Valdés a propósito del Concilio: “en el qual diz que Su Majestad está muy caldo; estarán frescos los cardenalitos”. <<

[15] Sobre la vida del Embajador, véase Á. González Palencia y E. Melé, *Vida y obras de D. Diego Hurtado de Mendoza*, 3 vols., Madrid, 1941-1943. <<

[16] Cartas de Páez a Zurita publicadas parcialmente por Uztarroz y Dormer, *Progresos de la historia en Aragón* (2.^a ed.), Zaragoza, 1878, págs. 525 ss. Los originales están en la B.A.H. de Madrid (Colección Velázquez, t. XIV). Véase también una carta de Páez a Cazalla (Trento, 10 de abril de 1546) publicada por Graux, *op. cit.*, pág. 403, en la cual se lee: “Las cosas de acá frigent hasta que se haga esa dieta de Ratisbona. No sé lo que allá se espera...”. Entre las cartas inéditas de la Colección Velázquez, véase en especial la del 4 de diciembre de 1546: “... Lo que en el concilio pasa es que estos Señores legados de su Santidad siempre an tenido intento a que este concilio no procediese, y para conseguir este fin començaron a entender en las heregías de Alemania y llegaron al artículo de la justificación que es el más importante de todos y hizieron el decreto”. Páez habla en seguida de los regateos pontificios para la traslación o la suspensión del Concilio: “y siempre amenazando con la publicación del decreto de la justificación”. Carta inédita del 3 de abril de 1547: “No a ávido réplica de su Magestad más que se sabe estar

las cosas muy rotas entre su Magestad y el Papa, y muchos piensan que es el verdadero remedio de la iglesia, y esta cosa es tan importante y tan deseada que no es possible que se dissimule. Las cosas de su Magestad en Germania van muy prósperas...”. — Pasaje inédito de una carta publicada incompletamente por Uztarroz y Dormer, *op. cit.*, pág. 536 (n.º 10, 24 de marzo de 1546): “Luthero es muerto este mes passado. Aquí se a traydo lo que passó en su muerte y dizen que se confesó y recibió el santíssimo sacramento. Los secretos de Dios son grandes, pero el daño que él hizo fué estraño, que no sabemos cuándo cesará”. <<

[17] Véase Pastor, *op. cit.*, t. XII, págs. 332-333, y Venancio Carro, *El Maestro Pedro de Soto*, Salamanca, 1931, págs. 191-197, donde se pueden leer largos extractos del Ínterim. — Pedro Maluenda pertenecía probablemente a la familia de mercaderes burgaleses del mismo apellido, con intereses en Flandes (cf. Goris, *op. cit.*, págs. 181, 400, 644). Tal vez estudió en Lovaina antes de ser en París compañero de Juan Díaz (cf. *infra*, pág. 99). En el libro de matrículas de la Universidad de Lovaina aparece (9 de septiembre de 1529) un *Petrus Maluterda Hispanus* (cf. *infra*, pág. 100, nota 16, otros burgaleses matriculados en Lovaina). <<

[18] Salmerón a Laínez, Nápoles, 22 de julio de 1559 (*Monum. Hist. S.J., Epistolae Salmeronis*, t. I, pág. 294): “Paréceme que un día en casa de un librero junto a sant Petronio, le oy hablar muy temerariamente y presumptuosamente... diziendo assí en público que en todo sancto Augustín no avía memoria de purgatorio y que no se hallaría palabra dél... Era también muy amigo de Garcés, aquél que murió en el Concilio, el qual etiam male audiebat. El buen Gian Battista Scotti se me quexava destos spañoles, y que eran fastidiosos y hablaban con mucha libertad”. — Cf. *ibid.*, *Lainii Monimienta*, t. IV, págs. 136, 210, 286, a propósito de las sospechas que pesaban entonces sobre

Amedo, obispo electo de Mallorca, y la prudencia con que le apoyaba Laínez. <<

[19] Boehmer, *Spanish reformers*, Strassburg-London, 1874, t. I, pág. 108. Las ediciones en español (*ibid.*, págs. 101 ss.) no tienen fecha, pero parece seguro, a juzgar por las erratas de imprenta que en ellas se ven, que se imprimieron igualmente en Italia (cf. Montesinos en su introd. a Alfonso de Valdés, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, pág. 65). Si difícilmente se puede concebir que se hayan publicado en los últimos años de la vida del autor, en plena reconciliación del Emperador con Clemente VII, en cambio es verosímil que los *Diálogos* se hayan impreso en 1545 y se hayan traducido inmediatamente al italiano. <<

[20] La mejor edición es la de Morel-Fatio en el *Bulletin Italien*, t. XIV (1914), págs. 126-157. <<

[21] M. Bataillon, *Sur la diffusion des œuvres de Savonarole*, art. cit., pág. 102. Ya en 1548 se caracterizaba la Corte imperial por su afición a los sermones de Savonarola (*Nuntiaturberichte*, X, págs. 277 y 297, citados por Pastor, *op. cit.*, t. XII, pág. 338). <<

[1] A. H. N., *Inquisición*, lib. 321, fol. 340 vº (la Suprema al Inquisidor General, Madrid, 6 de noviembre de 1535): “Ya V. S. R^{ma} sabe que en los libros y obras de Herasmo se han apuntado por muchos teólogos algunos errores y especialmente en los *Colloquios*. Agora hauemos recebido cartas del Inquisidor de Barcelona en que dize que visitando el Arzobispado de Tarragona ha hallado muchos herrores que han dependido de los dichos *Colloquios* especialmente de los que están traduzidos en romance... A nosotros Rmo. Señor paresce que ante todas cosas todos los *Colloquios* de Erasmo que están romaneados se deuen tomar y guardar so título que no están bien traduzidos ni rectamente impressos, porque éstos causan muchos errores entre la gente vulgar como la experiencia lo muestra, y desta manera no havrá ocasión de dezir que está el daño en los libros ni

en el autor sino en la traducción e impresión ni terná Erasmo de qué se quejar”. — *Ibid.*, fol. 341 vº, la Suprema al Inquisidor de Barcelona (Madrid, 10 de noviembre), agradeciéndole el aviso que ha dado acerca de los *Coloquios*. — Lib. 322, fol. 5 vº, la Suprema a los Inquisidores de Valencia (Madrid, 29 de enero de 1536): instrucciones —enviadas igualmente a los Inquisidores de Navarra, Mallorca, Aragón, Barcelona y Cerdeña— para recoger los *Coloquios* traducidos en romance. <<

[2] Cf. *supra*, t. I, pág. 492, nota 16. <<

[3] A. H. N., *Inquisición*, lib. 1233 (cartas acordadas), fol. 332 vº, carta de la Suprema a los Inquisidores (Valladolid, 13 de septiembre de 1537). Se refiere, en primer lugar, a la prohibición de los *Coloquios* en romance, y agrega: “Después auemos visto una Determinación o decretación de la Facultad de Theología de la Universidad de París en que dizen que la lección de los dichos Coloquios se a de vedar a todos y mayormente a los mancebos porque por la lección dellos so color de adquirir eloqüencia la jubentud se corrompería, y que por todos los medios devidos se avía de procurar que el libro de los dichos Coloquios se suprimiese y fuesse hechado de la comunicación de los christianos. Por ende, hágase señores así, y tómense los dichos Coloquios, así los de latín como los de romance y pónganse en la cámara del secreto...”. <<

[4] Cf. Reusch, *Die Indices, op. cit.*, pág. 74, y el *Catalogus librorum reprobarum*, Toledo, 1551 (reeditado en facsímil por Archer Huntington, New York, 1896). En el A. H. N., *Inquisición*, leg. 4426, n.º 32, se conservan unas listas de libros prohibidos que se recogieron en diversas ciudades de Andalucía hacia 1552. En ellas aparece el *Ecclesiastes*, tanto en Osma como en Jerez y Sevilla. Pero, aparte unos pocos ejemplares de los *Coloquios* en latín, no se descubre ninguna otra obra de Erasmo. En cambio, los inventarios de librería, si se les buscara en los archivos notariales, demostrarían sin duda que los españoles podían

seguir comprando gran número de libros de Erasmo, incluso obras que se reputaban peligrosas. Nosotros vimos en 1921, gracias a la gentileza de R. Espinosa Maeso, unos inventarios de los Portonariis pertenecientes al Archivo de Protocolos de Salamanca. Domingo de Portonariis, al regresar a Francia en 1547, había confiado sus sucursales de Medina del Campo y de Salamanca a su hijo Andrea, el impresor. En 1552, éste dió cuentas de su gestión a su hermano Gaspar y a Matías Gast, contador de la casa. Se tienen, así, los inventarios de Salamanca (S) y de Medina del Campo (M) en 1547, el de los paquetes de libros enviados a Andrea por su padre y por su tío Vincenzo, de Lyon y París, entre 1546 y 1552 (B), y finalmente el inventario levantado en 1552 por Andrea al rendir cuentas. Nuestro examen de estos papeles arroja las siguientes cifras para las obras de Erasmo:

TÍTULOS	M.1547	S.1547	B	1552
a) <i>Adagios</i>		4		2
a') <i>Epitome adagiorum</i>		3		1
<i>Annotationes. Cf. Postilla</i>				
b) <i>Antibarbarorum liber</i>	4			
c) <i>Apologías</i> (recopilaciones)	18			14
c') <i>Apologías</i> (diversas)	22			25
<i>Apophthegmata</i>		1		
e) <i>Cato</i>			25	
f) <i>De christiano matrimonio</i>	6			7
g) <i>De conscribendis epistolis</i>	6	17		
h) <i>De constructione</i>		3		
i) <i>De esu carniū</i>	42			57
j) <i>De immensa Dei misericordia</i>	78			96
k) <i>De pueris instituendis</i>	3			3
l) <i>De ratione studii</i>	12			3
m) <i>De recitandis</i> (?)	6			
n) <i>Enchiridion</i>	4	1		
n') <i>Enchiridion</i> en romance		2		
o) <i>Epistolae</i>		1		
o') <i>Epistolae selectae</i>	4			2
p) <i>Hyperaspistes</i>	32			32
q) <i>Lingua</i>				2
r) <i>Modus orandi</i> en romance	7			
s) <i>Paraphrasis in N. T.</i>			1	1
s') <i>Paraphr. in Acta Apost.</i>	10			10
t) <i>Postilla in Evangelia</i>	1			

Conviene añadir que no faltan tampoco los libros de polémica antierasmiana, en particular *Albertus Pigijs* [Pius?] *contra Erasmus* (20 ejs. en M.1547) y *Stunica contra Herasmo* (25 ejs. en M.1547; 21 ejs. en 1552). <<

[5] Véase Reusch, *op. cit.*, págs. 82 ss., sobre todo págs. 100 y 115.—Véase asimismo (*ibid.*, pág. 132) la larga lista de prohibición del Inquisidor General francés Vidal de Becanis (Tolosa, 1540). <<

[6] *Concilium Tridentinum*, t. XII, Tractatuuum pars prior, Friburgo, 1930, pág. 141. Véase también *Corpus Catholicorum*, t. 17: Johannes Cochlaeus, *Aequitatis discussio super Consilio delectorum Cardinalium* (1538), herausg. von P. Hilarius Walter, O.S.B., Münster, 1931, pág. 18. Cochlaeus, respondiendo a las críticas de Sturm sobre este parágrafo del *Consilium*, trata expresamente a los cardenales de *amigos de Erasmo* y opone a su indulgencia la severidad de Lutero: “Deinde ais: Quid tam vanum est quam Erasmi Colloquia tollere et pro sacris nugis doceri? — At non tolluntur Erasmi Colloquia prorsus et omnino, sed prohibentur praelegi pueris, forsitan propterea quod minus religiose alicubi ludunt et loquuntur de veneratione sanctorum, de votis monasticis et externis ceremoniis, quae hoc tempore plus satis irreligiose contemnuntur et conculcantur a plurisque sectis. Et cur illos Erasmi amicos ita reprehendis, cum idipsum jam pridem censuerit Lutherus, quem probas? Ipse enim non solum Colloquia, sed et alia Erasmi opuscula e scholis ejicienda esse sancivit velut impia et irreligiosa”. <<

[7] Libro I, y en particular el comienzo del cap. VII. <<

[8] A. de Castro, *Adversus onmes haereses*, París, 1534, fol. 28 D (libro I, cap. XIII). <<

[9] Sobre esta carta y el volumen de Castro en que se incluye, véase Allen, t, VII, Ep. 1887, introd. <<

[10] Existe una edición de Amberes, 1556, que se da por enteramente refundida y ha de ser la última revisada por el autor (según Vaganay, *Bibliographie hispanique extrapéninsulaire*, en *R. H.*, t. XLII, 1918, pág. 72, donde se describe un ejemplar de la Biblioteca Municipal de Lyon). <<

[11] Acerca de esto, véase un memorial de Alonso de Castro (febrero o marzo de 1546) en *Concilium Tridentinum*, t. XII, *vol. cit.*, págs. 497 ss.: “Epistolae ad Hebraeos S. Paulum esse auctorem defendit contra Caietanum et Lutherum”. Castro menciona a Erasmo entre aquellos que ponen en duda la atribución a San Pablo. <<

[12] Para la primera edición, véase Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. IV, pág. 107 (corregir en nota MDXLV). No hemos podido consultar más que la reimpresión intitulada *Theologicarum sententiarum liber unus Loisio Carbajalo Bethico ordinis Minorum auctore*, Amberes, 1548. El pasaje traducido está en la pág. 21. Véanse, acerca de las cuestiones escriturales, las págs. 62, 63, 70 y 305. <<

[13] Arthur Allgeier, *Erasmus und Kardinal Ximenes in den Verhandlungen des Konzils van Trient*, en *Spanische Forschungen der Goerresgesellschaft*, Münster, 1933, t. I, págs. 193 ss., en particular, pág. 197. <<

[14] Véase su autobiografía (*Discurso de la vida...*), publicada por Serrano y Sanz, en *Autobiografías y memorias (N. B. A. E., t. II)*, págs. 211 ss. <<

[15] Martín Pérez de Ayala, *De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus...*, Colonia [1548], fols. 4 rº ss. <<

[16] *Ibid.*, fol. 19 rº. <<

[17] Cf. *infra*, págs. 147-148. <<

[18] *De divinis...*, fol. 97 vº. <<

[19] *Ibid.*, fol. 31 vº. <<

[1] Véase *supra*, t. I, pág. 413; cf. Juan de Valdés, *Diálogo de doctrina cristiana*, ed. cit., págs. 115 ss.; Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. IV, págs. 205 ss., y el fino análisis de Montesinos en su introducción a Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua*, págs. XX-XII ss. Del *Alfabeto* hay nueva edición, con introducción y notas de B. Croce (Barí, 1938). Sobre la edición príncipe (de Venecia, 1545), véase en *Maso Finiguerra*, Milano, anno IV, 1939, XVII-XVIII, el estudio de Edmondo Cione, autor de la más reciente monografía sobre *Juan de Valdés, la sua vita e il suo pensiero religioso*, Bari, 1938. <<

[2] Sobre Flaminio, véase el libro de Cuccoli, *M. Antonio Flaminio, Studio con documenti inediti*, Bologna, 1897, y las observaciones de Montesinos, *Cartas inéditas de Juan de Valdés*, op. cit., págs. 108-109. <<

[3] Reimpreso por Giuseppe Paladino, *Opuscoli e lettere di Riformatori italiani del Cinquecento*, t. I, Bari, 1913 (colección *Scrittori d'Italia*). <<

[4] Pastor, op. cit., t. XIV, págs. 248 ss. y 398 ss. <<

[5] L. Febvre, *Une question mal posée*, op. cit., pág. 70. <<

[6] Cf. *infra*, pág. 287. <<

[7] Cf. Allen, t. IV, pág. 271, nota. <<

[8] Cf. Allen, t. VI, pág. 472, y el diario de Budé, citado por Louis Delaruelle, *Guillaume Budé*, Paris, 1907, pág. 274: “Petrus Olivarius Valentinus, municeps Ludovici Vivis, dedit mihi nomen suum scribendum 22.º die Martii 1537. Nunc Parisiis profitetur dialecticam graecam”. Respecto a las ediciones de Aristóteles y Porfirio publicadas en París por Olivar en 1538, véase Legrand, *Bibliographie hispano-grecque*, núms. 76, 78 y 79. <<

[9] Sobre Gélida, véase M. Bataillon, *Érasme et la Cour de Portugal*, art. cit., y *Sur André de Gouvea principal du Collège de Guyenne* (separata de *O Instituto*, t. LXXVIII, Coimbra, 1927),

págs. 17 ss. Sobre su matrimonio, véase su correspondencia: *Joannis Gelidae Valentini Burdigalensis Ludimagistri epistolae aliquot et carmina*, La Rochelle, 1571, fol. d 2. <<

[10] Delaruelle, *op. cit.*, pág. 276. <<

[11] Boehmer, *Spanish reformers, op. cit.*, t. I, pág. 157. <<

[12] En Oxford (6 de junio de 1542) le dedica su tratado *De prophetia et spiritu prophetico*, Basilea, 1543. <<

[13] Sobre la breve carrera y trágica muerte de Díaz, véase Boehmer, *Spanish reformers*, t. I, págs. 187 ss., y la *Historia de la muerte de Juan Díaz*, Madrid, 1865, traducción española de la relación latina publicada en 1546, con prefacio de Bucer. Usoz, el traductor, agrega buen número de documentos, en particular la traducción de los capítulos de Sepúlveda en que se cuenta este asunto. Sobre la actitud de Sepúlveda, cf. M. Bataillon, *Honneur et Inquisition, art. cit.*, pág. 15. <<

[14] Véase su carta a Cazalla del 10 de abril de 1546 (Graux, *op. cit.*, pág. 403): “Aquí emos sabido de la muerte de Juan Díaz, que dizen que le mató un hermano suyo. A me pesado mucho por lo que dél oya: Multi multas...”. Y una carta inédita del mismo Páez a Zurita (Trento, 22 de agosto de 1547): “Un libro a salido de Lutheranos de la passión del sancto martyr Joan Díaz, bien grande según dicen, que yo no le e visto” (sobre esta correspondencia, cf. *supra*, pág. 83). <<

[15] Véanse sus *Mémoires, ed. cit.*; Boehmer, *Spanish reformers*, t. I, págs. 133 ss., y Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. IV, págs. 277 ss. <<

[16] Varios burgaleses habían precedido a Enzinas en Lovaina (cf. Archives Générales de Bruxelles: *Université de Louvain, Registres d'immatriculation*, n.º 23, fols. 290 rº y 343 rº, y n.º 24, fol. 87 vº). El 23 de julio de 1523 se matriculaba en la Universidad “Dominus Johannes de Castillo, hispanus burgensis diocesis sacerdos”. ¿No será este nuestro Castillo encarcelado en

1533 y quemado hacia 1535? Gracián escribe en la primavera de 1529 a un personaje a quien él llama su maestro Castillo (“Castello p[ri]eceptor[um]”, Ms. de Alba, fol. 12 rº, carta fechada “Toleti Quinto Id. Ma[r]tias? o Maias?”). El año es evidentemente 1529, según una alusión a la reciente partida del Emperador a Italia: Carlos V sale de Toledo el 8 de marzo de 1529): “Adii elapsis di[ebus Arch]iep[iscopu]m Hispalen.; solus cum solo amplius unam horam sermonem habui, calamitates et miseriae tuas commemorans, et quantum discriminis Roberti causa subiisses, aliaque omnia, quae in rem tuam esse viderentur. Exceptit ille his verbis: Quaeso, per Deum immortalem, quid nunc Castellus Lovanii agit? Cur non recta ad me venit, beneficiis non vulgaribus hominem affecturum? Cur libenter miser et abjectus esse vult, quum possit esse beatus? Crcdebam (inquit) valetudinem adversam in causa fuisse quominus ad me advolaret, non ea incommoda, quae tu mihi narrasti. Haec, digressus a D. Arch[iepiscop]o illico canónico S^ti Andreae et Horozco retuli. Visum est nobis ómnibus ad te scribi, quamprimum ad nos venires, si rebus tuis prospici velis, quum alioqui in aula nulla absentis ratio habeatur. Scio te plus quam vitrea valetudine esse: quare tibi nullo modo consulerem navigare; sed potius fide publica impetrata per Galliam ad nos veni. Agit hic noster Jacobus de Horozco, qui nuper in hoc ex Hispali venit, ut te quamprimum repeteret: Certe juvenis mens isthuc ferebatur, ni Archiep[iscopu]s iussa obstarent; quae invitum Salmanticam relegant, ubi utrique juri est vacaturus. Vix illum agnosceres, adeo prae malis transfiguratus, intra triennium consenuit”. Es posible que nuestro Juan del Castillo haya tenido a Gracián como discípulo en Lovaina entre 1522 y 1524, que haya regresado después a Sevilla y Toledo, protegido por Manrique (cf. *supra*, t. I, pág.220), que haya vuelto a Lovaina en 1528-1529, y regresado una vez más a España accediendo a las instancias de sus amigos y de su protector, para desterrarse de nuevo en 1531 (cf. *supra*, pág.61). De

este modo nada se opondría a la identificación de “Castellus” y de “Johannes de Castillo” con nuestro personaje. — En agosto de 1527 se inscribe entre los “divites castrenses” “Jaspar de Castro de Burgoys hispanus”. — El 11 de agosto de 1536, un mes después de la muerte de Erasmo, se matricula “Ruyzicus Fernandus Vyllegas diócesis burgensis”. Hernán Ruiz de Villegas es autor de interesantes poesías latinas publicadas por el Deán Martí en el siglo XVIII (Venecia, 1734), entre las cuales hay que señalar unos versos a Erasmo, lo mismo que una égloga sobre la muerte de Vives, dedicada a Doña Mencía de Mendoza. Sobre este humanista, véase la noticia de Martínez Añíbarro, *op. cit.*, págs. 433-436. Nacido en 1510, hijo de Doña Inés de la Cadena, se casó en 1552 con Doña María Ana de Lerma. Estuvo en relaciones con Vives, Budé, Gonzalo de Illescas, Juan Verzosa, Luisa Sigea, etc. <<

[17] Sobre Hernando de Jarava, traductor de los Salmos, y su sobrino Juan, traductor de diversos libros sagrados y profanos, cf. *infra*, págs. 150, 228 y 249. <<

[18] A. H. N., *Inquisición*, lib. 322, fol. 336 rº. La Suprema al Licenciado Valdolivias. Inquisidor de Navarra (Valladolid, 24 de agosto de 1542): “Recebimos vuestra carta de 8 del presente y mucho os encargamos que siempre se hagan las diligencias cerca del libro que se dize que lo hizo imprimir un Francisco de Enzinas natural de Burgos, y nos aviséis siempre dello...”. Se trata probablemente de la *Breve y compendiosa institución de la religión christiana escripta por el docto varón Francisco de Elao... Impressa en Topeia por Adamo Corvo el anno de 1540*. (Cf. Boehmer, *Spanish reformers*, t. I, pág. 165). <<

[19] La historia de San Román la cuenta Enzinas (*Mémoires*, *op. cit.*, t. 11, págs. 173 ss.). Cf. Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. IV, págs. 274 ss. <<

[20] Cf. *supra*, t. I, pág. 499, nota 6. <<

[21] Boehmer, *Spanish reformers*, t. I, págs. 157-158. <<

[22] *Ibid.*, pág. 150, nota 46. <<

[23] *Ibid.*, págs. 158-159 y 180, y t. II, pág. 22. Gaspar de Nydbruck a Enzinas (Augsburgo, 8 de octubre de 1550): “Tua quoque commendatio apud gravissimum virum doctorem Constantinum non parvum pondus habuit, nam humanissime me exceptit... Summopere desiderat doctor Constantinus te ad tuos redire, vel saltem in Belgico Antverpiae esse...”. Constantino era entonces, al parecer, confesor de Carlos V (*ibid.*, pág. 11). <<

[1] *Heterodoxos*, t. V, pág. 85. <<

[2] *Ibid.*, t. V, pág. 48. Menéndez y Pelayo menciona, basado en el testimonio de Fr. Bernardino de Fresneda, el caso del “Dr. Morillo, aragonés, *grande hereje*, que venía del Concilio de Trento y traía *de allá* errores luteranos”: él subraya *de allá* como particularidad sorprendente. Morillo explicaba su “luteranismo” por enseñanzas recibidas de Pole y de Carranza, sospechosos ambos, en efecto, de “luteranismo” en materia de justificación. Sobre Morillo, véase el proceso de Camesecchi en *Miscellanea di Storia Italiana*, t. X, Torino, 1870, págs. 370-372. <<

[3] Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. V, pág. 27. Carranza pudo conocer a Valdés durante su primera permanencia en Italia (1539). <<

[4] A las deposiciones de Don Diego Hurtado de Mendoza alegadas por Llorente, *Histoire critique de l'Inquisition*, ed. cit., t. III, pág. 246, y por Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. V, págs. 47-48, cabe añadir una importantísima deposición de Don Juan Hurtado de Mendoza, embajador en Venecia después de la partida de Don Diego: “listando en el concilio de Trento e muchos perlados de estos reinos y algunos religiosos en él, y en Venecia Don Juan de Mendoza por embajador del Emperador, vinieron a aquella ciudad don Pedro de Navarra e Fr. Domingo

de Soto, e con él por compañero Fr. Banolomé de Miranda, el don Pedro de Navarra obispo a la sazón de Badajoz se pasó a posar en casa de un vassallo de su Magestad llamado Donato Rullo calabrés, intrínseco amigo de el Cardenal de Ingalaterra e de Ascanio Collona et de un gentilhombre veneciano eclesiástico llamado el Priuli... Una e otra vez me paresce que vino estando yo allí el R^{mo} Arçob. de Toledo que agora es, con ocasión de imprimir un libro [sin duda la *Summa conciliorum*, Venecia, 1546] e que continuava el amistad e conversación del Calabrés assí como lo hazían el obispo de Badajoz, e al tiempo que primero dije se avían hallado juntos en Venecia. E no puedo dezir por esso que esta conformidad así de los ytalianos con los nuestros como de los nuestros con ellos fuese sobre cosa de error ni mala, antes en lo aparente era bueno que malo quanto a lo moral, quanto a lo orthodoxico también davan alguna muestra de llevar camino pisado de pocos” (B.A.H., *Proceso de Carranza*, t. I, fol. 427 vº, 2 de septiembre de 1559). Cf. Beltrán de Heredia, *Corrientes*, *op. cit.*, pág. 115, donde se copia el documento algo más completo, pero sustituyendo equivocadamente el nombre de Don Juan de Mendoza por Diego. Desconocemos el grado de parentesco que tuvieran ambos embajadores. Será Don Juan el mismo que después de serlo en Venecia fue embajador de Carlos V y Felipe II en Lisboa (cf. Queiroz Velloso, *D. Sebastião, 1554-1518*, Lisboa, 3.^a ed., 1945, págs. 25 y 31-32, aunque aquí también parece haber alguna confusión entre él y Don Diego). Otro Don Juan Hurtado de Mendoza, conde de Monteagudo, llamado el Santo, murió en 1551 cuando estaba proveído por el Emperador para ir de embajador suyo al (Concilio de Trento (cf. Sandoval, *Crónica del ínclito emperador de España Don Alonso VII*, Madrid, 1600, pág. 388, y *Monum. Hist. S.J., Epistolae mixtae*, t. II, pág. 566). <<

[5] B.A.H., *Proceso de Carranza*, t. I, fols. 422 vº-425 rº. Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. V, págs. 19-20, menciona de

paso estas deposiciones, pero sin tomarlas en cuenta para su biografía de Carranza. Nosotros completamos sus indicaciones de acuerdo con los documentos auténticos. <<

[6] Cf. M. Bataillon, *De Savonarole à Louis de Grenade (Revue de Littérature Comparée, 1936)*. Véase también V. Beltrán de Heredia, *El Maestro Fray Mancio de Corpus Chrini* (separata de C. T.), Salamanca, 1935, pág. 40, donde el autor habla de “el ardiente deseo de renovación espiritual” que se había apoderado de Carranza desde su juventud, “en parte bajo la influencia de las corrientes de alumbrados y erasmistas que se dejaron sentir en Alcalá cuando él cursaba allí sus primeros estudios”. Nosotros creemos que es en San Gregorio hacia 1527 y no en Alcalá antes de 1520, donde hay que situar la fase aguda del erasmismo de Carranza. <<

[7] Carranza, *Comentarios sobre el catechismo christiano*, Amberes, 1558, fol. 8 rº. <<

[8] *Ibid.*, fols. 10 vº-11 rº. <<

[9] La comparación entre Carranza y Erasmo la hace Melchor Cano (cf. Fermín Caballero, *Vida de Melchor Cano*, Madrid, 1871, pág. 553), que señala la fórmula erasmiana diciendo que la ha condenado la Sorbona. Se trata, en efecto, de una frase de las *Annotationes* del Nuevo Testamento (Ep. de Santiago, II) censurada en la *Determinatio* (véase la respuesta de Erasmo en sus *Opera*, t. IX, cols. 814 ss., cap. VII. De fide). <<

[10] Cf. Juan de Valdés, *Diálogo de doctrina cristiana*, ed. cit., págs. 252-256. <<

[11] *Ibid.*, págs. 238 ss. <<

[12] Véase la censura de Cano en Fermín Caballero, *op. cit.*, págs. 601 y 592-593. Cano destaca como erasmiana esta frase de Carranza (fol. 289 rº): “No os engañéis pensando que solos los frailes e monjas dexan el mundo... Los apóstoles no eran

más de christianos pero dexaron el mundo por serlo”. Esto, en efecto, está muy cerca del *Monachatus non est pietas*. <<

[13] Carranza, *op. cit.*, fol. 430 vº, y F. Caballero, *op. cit.*, pág. 602. <<

[14] Hauser y Renaudet, *Les débuts de l'Âge moderne*, París, 1929, pág. 506. <<

[15] *Heterodoxos*, t. V, pág. 85 (cf. t. IV, pág. 394). <<

[16] Schäfer, *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus*, Gütersloh, 1902, t. I, pág. 263, nota 5. <<

[17] Respecto a su padre, cf. *supra*, t. I, pág. 212; sobre su madre Leonor de Viberó, véase Schäfer, *op. cit.*, t. I, pág. 239. Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. IV, pág. 393, dice que Pedro Cazalla y Leonor de Viberó habían sido “infamados por judaizantes en la Inquisición de Sevilla”, pero no se sabe en qué se funda para decir esto. <<

[18] Según el *Proceso de Carranza* (B.A.H.), t. I, fol. 204 rº. Interrogatorio de Cazalla acerca de sus relaciones con Carranza, 19 de mayo de 1559. <<

[19] A. H. N., *Universidad de Alcalá*, lib. 397 f, fol. 45 vº, promoción de bachilleres en artes del 1.º de junio de 1531: núm. 3, Augustinus de Caçalla, y núm. 24, Didacus Lainez de Almacán; fol. 53 rº, promoción de licenciados en artes del 13 de octubre de 1532: núm. 1, Aug. de Caçalla, y núm. 3, Didacus Lainez. <<

[20] *Historia pontifical y cesárea*, Salamanca, 1574, pág. 337. <<

[21] Véase *Proceso de Carranza* (B.A.H.), t. I, fol. 335, carta de Carranza fechada de Middelburgo en Zelanda, a 17 de junio de 1558, y dirigida a Fr. Juan de Villagarcía, en Lanbeth. Después de anunciarle la aprehensión de diversas personas, y en particular la de “Don Carlos de Sesso, aquel cavallero que vivía en Logroño”, agrega: “Él es natural de Verona e le conocen los

de casa del señor Cardenal. Vuestra Reverencia pregunte por él a Donato Rullo e Monseñor Priuli antes que les diga este subceso”. <<

[22] *El felicísimo viaje del... Príncipe Don Felipe... desde España a sus tierras de la Baja Alemania*, Amberes, 1552, fol. 325 vº. Es interesante recordar que el mismo Calvete se fija con complacencia en la visita de la Corte del Príncipe a Rotterdam. Entre los adornos de tan solemne entrada “tenían la estatua de Des. Erasmo Roterodamo sacada al natural, vestido como sacerdote con una pluma en la mano derecha, y en la izquierda un cuadro con estos versos que al Príncipe ofrecía: ... Roterodamus ego non inficiabor Erasmus / ne videar cives deseruisse meos...”, (fol. 277 rº). Describe también “la casa de los padres de Erasmo, pequeña, con una parra delante della, y la cámara donde él nació, también pequeña, la cual, como cosa notable, por haber nacido en ella varón tan señalado en letras, fueron a ver los más principales Señores y Caballeros de la Corte” (fol. 281 rº). <<

[23] *Ibid.*, fol. 5 vº. <<

[1] Reginaldus Gonsalvius Montanus, *Sanctae Inquisitionis Hispanicae artes aliquot detectae...* Heidelberg, 1567. Nosotros citamos por la traducción de Usoz, *Artes de la Inquisición española...* por el español Raimundo González de Montes, 1851. <<

[2] Véanse las historietas de la recopilación de Juan de Arguijo publicadas en A. Paz y Melia, *Salas españolas*, 2.ª serie, Madrid, 1902, págs. 105-106. Cf. *Artes, op. cit.*, pág. 306. <<

[3] *Artes, op. cit.*, pág. 309. <<

[4] Cf. *supra*, pág. 78. <<

[5] Cf. Hazañas, *Maese Rodrigo, op. cit.*, págs. 362 ss. <<

[6] A.H.N., *Universidad de Alcalá*, lib. 397 f, fol. 7 vº (23 de abril de 1525) y fol. 25 (21 de abril de 1528): el “M.º Pedro

Alexandro” aparece entre los examinadores del bachillerato en artes; — fol. 42 rº (20 de noviembre de 1530), obtiene el grado de licenciado en teología; — fol. 45 vº, sus alumnos se reciben de bachilleres (4 de junio de 1531); — fol. 49 vº, se le elige rector (22 de noviembre de 1531); — fol. 50 vº, obtiene la cátedra de Santo Tomás (9 de marzo de 1532). En 1533 se le ofrece la canonjía magistral de Sevilla (Hazañas, *op. cit.*, pág. 369). <<

[7] Sobre Constantino en Alcalá, cf. *supra*, t. I, pág. 187. Juan Gil, que había entrado en el Colegio de San Ildefonso el 9 de diciembre de 1525, obtiene el 9 de octubre de 1527 una cátedra de Súmulas, y el 30 de octubre de 1527 es “bachiller formado en theología” (A.H.N., *Universidad de Alcalá*, lib. 397 f, fols. 12 vº, 22 rº y 23 rº). Francisco de Vargas (cf. *supra*, t. I, pág. 283, nota 10) aparece entre los examinadores del bachillerato en artes el 21 de abril de 1528; obtiene el 6 de abril de 1529 la cátedra de Escoto; el 16 de diciembre de 1532, la cátedra de Moral (*ibid.*, fols. 25, 32 rº, 56 rº). Según González, *Artes*, pág. 283, Egidio enseñaba teología en Sigüenza cuando Pedro Alexandro lo hizo trasladarse a Sevilla como predicador. <<

[8] ¿Se trataba de una cátedra de Sagrada Escritura subvencionada por la catedral, o bien de una clase dada en el Colegio-Universidad de Santa María, al cual dio Egidio nuevos estatutos? (Cf. Hazañas, *op. cit.*, pág. 387). <<

[9] González, *Artes*, pág. 311 (cf. pág. 293). Sobre la muerte de Vargas, cf. *ibid.*, pág. 297. <<

[10] *Ibid.*, págs. 284 y 282 (y cf. Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. V, pág. 77). Sobre la cátedra de Biblia en Alcalá, cf. *supra*, t. I, pág. 401. <<

[11] A.H.N., *Inquisición*, lib. 323, fol. 23 vº, la Suprema al Emperador (7 de septiembre de 1549): “Con la presente embiamos a V.M. una relación de algunas cosas tocantes al Doctor Egidio, Canónigo de Sevilla, electo Obispo de Tortosa...”. Cf.

ibid., fols. 27 rº-vº y 33 vº (la Suprema a los Inquisidores de Sevilla, 26 de septiembre y 20 y 25 de octubre), fol. 77 vº (la Suprema al Emperador, 18 de abril de 1550: se explica por qué no se ha llevado con más rapidez el asunto), fols. 80 rº, 93 rº, 98 vº, 107 rº, 115 rº, 128 vº, 131 rº (la Suprema al Inquisidor General, 24 de abril, 26 de junio, 26 de julio, 15 de septiembre, 14 de octubre, 22 de noviembre de 1550 y 29 de diciembre de 1551), y fol. 133 rº (la Suprema a los Inquisidores de Sevilla, 29 de diciembre de 1551). <<

[12] Schäfer, *op. cit.*, t. II, págs. 342 ss., la presenta íntegra, traducida al alemán. Cf. *ibid.*, págs. 378 ss., las deposiciones de las religiosas de Santa Paula con ocasión del proceso póstumo de Egidio en 1559 (en particular respecto a las oraciones dirigidas a las imágenes). <<

[13] Murió en noviembre de 1555 (cf. Hazañas, *op. cit.*, págs. 383-387). Pero sin duda no predicaba ya en sus últimos días. La sentencia le prohibía predicar por diez años. <<

[14] Véanse acerca de esto las cartas del 22 de noviembre de 1550 y, sobre todo, del 29 de diciembre de 1551, mencionadas *supra*, pág. 114, nota 11. Por supuesto que la correspondencia de la Suprema no confirma en todos sus detalles el confuso relato de González, *Artes*, págs. 297 ss., pero sí confirma la intervención de Carranza y de Domingo de Soto. En cuanto a la alevosía de Soto, que, según González Montano, leyó el día de la retractación pública un texto completamente diferente de aquel en que Egidio y él se habían puesto de acuerdo, es con toda seguridad una invención destinada a paliar la capitulación de Egidio, poco edificante a los ojos del público protestante de 1567. <<

[15] Véase la carta del 26 de junio de 1550 mencionada *supra*, pág. 114, nota 11: "... del negocio del Doctor Egidio ha resultado culpa contra un bachiller Luys Hernández o Castillo que

está en París de que embiaron cierta información y contra un Diego de la Cruz que está en Flandes, y que se debe examinar un Gaspar Zapata que está en servicio de Don Fadrique Enríquez en la corte de S.M.”. <<

[16] Carta a Francisca de Chaves, de la cual publica un fragmento en traducción alemana Schäfer, *op. cit.*, t. II, pág.371. Véase también (*ibid.*, pág.301) el *Diálogo consolatorio* que poseía Francisca de Chaves. <<

[17] *Artes*, pág.296. Cf. *infra*, pág.169. <<

[18] Hazañas, *op. cit.*, págs.387, 388, 392-393, 406-408, 415, 425-426. Sobre el viaje a los Países Bajos y Alemania, cf. *supra*, pág.103. <<

[19] *Artes*, págs.319-322. El autor enumera los capítulos del libro fatal refiriéndose a la sentencia de Constantino leída posteriormente en el cadalso. Esta sentencia enumeraba naturalmente los errores de Constantino sobre los temas más diversos, errores probados tanto por los libros impresos como por palabras más o menos atrevidas (por ejemplo “Del Purgatorio, que llamaba cabeza de lobo e invento de los frailes en pro de su gula”). ¿No será este documento lo que ha sugerido la idea de hacer de todos estos “errores” otros tantos capítulos de un libro en que Constantino exponía la verdad protestante? Como ninguna otra fuente habla de ese libro, buenas razones tenemos para poner en duda su existencia. Pero la leyenda pudo salir también de otra fuente: el hallazgo de un escondite de libros prohibidos en casa de una señora admiradora del predicador. Escribe el P. Diego Suárez a Laínez, desde Sevilla, el 23 de agosto de 1559, refiriéndose a la prisión de Constantino el año anterior: “Hallaron en casa de una señora, muy su apasionada, más de dos mil cuerpos de libros prohibidos emparedados en dos tabiques, y a ellos y a ella llevaron a la Inquisición. Prendiéronle el año pasado de

58, día de S. Roche a mediodía” (*Monum. Hist. S. J., Lainii Monumenta*, t. IV, pág. 470). <<

[20] Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. V, págs. 98-99. <<

[1] Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. V, pág. 88. <<

[2] Prefacio a los sermones sobre el salmo *Beatus vir* (cf. *infra*, nota 4). <<

[3] Matamoros, *De asserenda Hispanorum eruditione*, Alcalá, 1553 (libro en cuyo prefacio dice el autor de Erasmo: “quem ego divinum hominem merito ac libenter appellaverim”). El pasaje relativo a Constantino (fols. 50 vº-51 vº) fue curiosamente expurgado en el ejemplar de la B.N.P.: *Constantinus*, en dos ocasiones, está tachado y reemplazado por *Ludovicus Granatensis*. Este pasaje desaparece de las ediciones ulteriores (cf. Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. V, pág. 83, nota 1).—Existe una reimpresión reciente de A. García Matamoros, *Apología “Pro adserenda Hispanorum eruditione”* (Anejo XXVIII de la *R. F. E.*, Madrid, 1943). <<

[4] Dr. Constantino, *Exposición del primer psalmo de David cuyo principio es Beatus vir, dividida en seys sermones*, Sevilla, 1546. Remitimos a esta edición, excepto para la parte del sermón IV que falta en el ejemplar de la Staats-Bibliothek de Munich (falta el fascículo R, que fue equivocadamente reemplazado por el fascículo B). Utilizamos para esta parte la reimpresión de Boehmer (Bonn, 1881). <<

[5] Cf. *supra*, t. I, pág. 332. <<

[6] Constantino, *Exposición*, ed. cit., fol. a 4 rº. <<

[7] *Ibid.*, fols. 61 vº, 64 vº, 62 vº-63 rº y 66 rº. Cf. *supra*, t. I, págs. 408 ss. <<

[8] *Ibid.*, fol. 128 rº-vº, y edición de Boehmer, págs. 164-165. Cf. *supra*, t. I, pág. 408. <<

[9] *Exposición*, ed. Boehmer, págs. 165-166. <<

[10] *Ibid.*, págs. 170 y 173. <<

[11] *Exposición*, Sevilla, 1546, fol. 151 rº-vº. <<

[12] *Ibid.*, fol. 67 rº. <<

[13] Véanse las representaciones del cabildo (1554) en Hazañas, *op. cit.*, pág. 392. Cf. *Concilium Tridentinum*, sessio V, cap. II. <<

[14] En 1546 escribía Juan de Ávila (*Obras espirituales del Beato Juan de Ávila*, Madrid, Apost. de la Prensa, 1941, t. I, pág. 983) a Don Pedro Guerrero, arzobispo electo de Granada: “Menester eran predicadores devotos y celosos para discurrir por el arzobispado para ganar almas que tan perdidas están: ¿mas dónde los hallaremos?”. Otras cartas ulteriores (*ibid.*, pág. 984, donde cita el ejemplo del obispo de Badajoz, y pág. 986) demuestran la importancia capital del tema para el Maestro Ávila y para el Arzobispo Guerrero. La valiosa *Colección de sermones inéditos* del Beato Juan de Ávila publicada por el P. R. G. Villoslada en el t. VII de la *Miscelánea Comillas* (1947) derrama una luz nueva sobre la predicación del Apóstol de Andalucía, predicación que gira toda alrededor de Jesucristo y el misterio de la Redención. —Por los mismos años Fr. Luis de Granada, prior de Badajoz y discípulo de Juan de Ávila, recibió licencia de “circular para predicar la palabra de Dios, mayormente en las partes de España en que raras veces se siembra la dicha palabra”, y después fue puesto especialmente a disposición de la Marquesa de Priego y del Conde de Feria, protectores del Apóstol de Andalucía, para confesiones y predicaciones (documentos del Arch. Gen. Ord. Praed. de 1546 y 1547 publicados por el P. Cuervo en notas de su estudio *Fr. Luis de Granada, verdadero y único autor del “Libro de la oración”*, en *R. A. B. M.*, t. 38, 1918, págs. 328-329). —El valenciano Furió Ceriol, en su *Bononia*, Basilea, 1556 (pág. 167 de la reimpresión de Leyden, 1819), da preciosos informes acerca de la pre-

dicación en Valencia, famosa por el gran número de predicadores. Pero fuera de la ciudad, rara vez se deja oír su palabra. Afortunadas se pueden considerar las aldeas que oyen ocho sermones al año (los siete domingos de cuaresma y el día de la fiesta patronal). Muchas no oyen predicar más de una vez al año. Hay tal vez seiscientas en que no ha resonado la predicación del Evangelio desde que son cristianas. Y Valencia es una región privilegiada, a la cual Cataluña, más pobre, pide a menudo predicadores. —Véase, para el obispado de Calahorra, una carta de Don Juan Bernal Díaz de Luco a San Ignacio (Valladolid, 10 de abril de 1545), en la cual expresa el deseo de que le manden jesuitas para ayudarle “a doctrinar el Obispado” (*Monum. Hist. S. J., Epistolae mixtae*, t. I, pág. 210). <<

[15] Este prelado, cuyo túmulo se admira todavía en la Capilla del Obispo, de Madrid, pasó de una vida bastante desordenada a la de un obispo ejemplar, empeñado en empresas apostólicas y protector de los primeros jesuitas. Sobre la fundación del Colegio de Plasencia, cf. Astráin, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. I, págs. 424-431. <<

[16] En la dedicatoria de su *Tratado de la oración* (cf. *infra*, pág. 174). El dominico Fr. Alonso Fernández, en su *Historia y anales de la ciudad y obispado de Plasencia*, Madrid, 1627, no dice una sola palabra acerca de esto. “Antonius de Porras” figura en la promoción de bachilleres en artes de Alcalá de junio de 1529. Recibe el grado de licenciado el 2 de octubre de 1530, y el de maestro en artes el 31 de diciembre del mismo año (A. H. N., *Universidad de Alcalá*, lib. 397 f, fols. 34 rº, 40 rº y 42 vº. <<

[17] La Staats-Bibliothek de Munich posee una de estas *Cartillas*, encuadrada a continuación del *Diálogo entre dos sabios* de Castillejo, Astorga, 1546 (4.º, p. O, hisp. 32). Es un folleto de ocho folios intitulado *Cartilla para mostrar a leer a los moços con la doctrina christiana que se canta Amados hermanos*. <<

[18] *Suma de doctrina christiana en que se contiene todo lo principal y necessario que el hombre christiano deue saber y obrar*, Sevilla, 7 de diciembre de 1543 (primera edición, B.N.P., D.14820). Remitimos, en el análisis que sigue, a la reimpresión de Usoz: *Suma de doctrina cristiana. Sermón de Nuestro Redentor en el Monte. Catezsmo cristiano. Confesión del pecador*. Cuatro libros compuestos por el Doctor Constantino Ponze de la Fuente [Madrid], 1863. <<

[19] Juan de Valdés, *Diálogo de doctrina*, ed. cit., págs.234, 237, 241, 260, 263, 265, 266 y 269. <<

[20] *Suma* [Madrid], 1863, hoja iv. <<

[21] *Ibid.*, págs. 29, 45, 74 y 79. <<

[22] *Ibid.*, pág. 85. <<

[23] *Ibid.*, págs. 123 y 126-127. <<

[24] *Ibid.*, págs. 157, 158 y 163. <<

[25] *Ibid.*, pág. 173. Cf. Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, ed. V. Beltrán de Heredia, t. I, Salamanca, 1932, pág.93, donde se discute la doctrina de Lutero. <<

[26] *Suma*, ed. cit., págs.203 (cf. Valdés, *Doctrina*, fol. 80 rº), 210 y 213. Cuando Constantino promete hablar otro día de la contemplación “para que nadie os engañe”, se piensa en la rivalidad que ocasionaba continuas disputas en la propia Sevilla entre los defensores de la justificación por la fe y los contemplativos ascéticos, en particular los jesuitas (cf. *infra*, págs. 137-138). Respecto a la analogía con Valdés, cf. *supra*, t. I, pág. 418. <<

[27] *Suma*, pág. 215. <<

[28] *Ibid.*, pág. 3. <<

[29] *Ibid.*, págs. 216-219. <<

[30] *Ibid.*, págs. 225 y 227. <<

[31] *Ibid.*, págs. 229-231. <<

[32] Hemos reproducido este texto en nuestra edición de Juan de Valdés, *Doctrina*, págs. 311-313. <<

[33] Usoz lo reimprimió junto con la *Suma* (cf. *supra*, pág. 125, nota 18). La única edición conocida del siglo XVI es la de Amberes, 1556. Pero un privilegio de 1548 impreso con la *Suma* (Sevilla, 1548) demuestra que la obra había salido ya a la luz antes de esa fecha (Boehmer, *Spanish reformers*, t. II, págs. 33-34 y 27). <<

[34] *Doctrina christiana. En que está comprehendida toda la información que pertenece al hombre que quiere servir a Dios. Por el Dr. Constantino. Parte primera. De los artículos de la fe*, Sevilla, 1548 (Staats-Bibliothek de Munich). La Bodleiana posee una reimpresión de Amberes, 1554-1555. <<

[35] *Artes*, *op. cit.*, págs. 326-327. <<

[36] Boehmer, *Spanish reformers*, t. II, págs. 30 ss. A las ediciones descritas por Boehmer hay que añadir la primera, de 1543, citada *supra*, pág. 125, nota 18, y descrita detalladamente en Juan de Valdés, *Doctrina*, pág. 310. <<

[37] Véase sobre esto *infra*, *Erasmus en el Nuevo Mundo*, págs. 448-450. Sobre la petición dirigida por Zumárraga a Fr. Diego Ximénez, véase lo que dice éste en 1552, en el prefacio de su *Enchiridion* (cf. *infra*, nota 40), fol. 3 vº: “Considerando esto, un docto y buen Obispo del gran México de la orden de señor Sant Francisco, me importunó con hartas lisonjas de palabras y carta los años passados que escriuiesse una Doctrina Christiana que él imprimiesses para sus ovejas. Yo lo acepté, pero tan pyesadamente, quanto muestra la poca priessa que me di en acabarla. Porque con me poner él y mis amigos y otros obispos de Nueva España espuelas en el negocio, la tuve començada más de onze años, acabéla agora, para doctrina de los míos”. <<

[38] *Compendium doctrinae catholicae in usum plebis christianae recte instituendae, ex libris Institutionis christianae R. P. F. Petri de*

Soto..., Ingolstadt, 1549. <<

[39] Domingo de Soto, *Summa de doctrina christiana*, Toledo, 1554 (Staats-Bibliothek de Munich). Esta misma *Summa* aparece igualmente como apéndice al *Enchiridion* de Fr. Diego Ximénez (véase la nota siguiente) en la edición de Amberes, 1554. <<

[40] Fr. Diego Ximénez, *Enchiridion* o *Manual de doctrina christiana*, Lisboa (Germán Galharde), 1552. Reimpreso en Amberes en 1554 junto con el *Sermón de la Magdalena* y la *Exposición del Salmo Miserere* del mismo autor. En el comentario del Credo se utiliza la imagen paulina del cuerpo místico cuya cabeza es Cristo, a propósito de la Iglesia y de la Comunión de los Santos. —Este autor es probablemente el mismo “Fr. Diego Ximénez de la Orden de Santo Domingo” que algunos años después fue compañero del Arzobispo Carranza y que, como él, llegó a ser procesado por la Inquisición (A. H. N., *Inquisición*, leg. 2105, legajo citado por Beltrán de Heredia, *Corrientes*, op. cit., pág. 127, nota 34). El inventario de su biblioteca, hecho por los Inquisidores, figura en el *Proceso de Carranza* (t. XX, fol. 457). Entre sus libros figuran los *Adagios* y las *Anotaciones de Erasmo*, el comentario de M. A. Flaminio sobre los Salmos, las obras de Savonarola en español, el *Antididagma* de Gropper, los *Loci communes* [de Melanchthon?], el *Ínterim* [de Augsburgo?], Fr. Luis de Granada, la *Cristiada* de Vida; y, entre los libros profanos, Luciano, Diógenes Laercio, el *Orlando furioso*, Boccaccio, Petrarca, *El cortesano*, la *Silva de varia lección*. <<

[41] Fr. Felipe de Meneses, *Luz del alma christiana contra la ceguedad y ignorancia en lo que pertenesce a la fe y ley de Dios*, Valladolid, 1554. Primera edición descrita por Américo Castro, *Erasmo en tiempo de Cervantes*, en *R. F. E.*, t. XVIII (1931), que muestra de manera excelente el interés de este libro. Sobre la amistad de Meneses y Carranza, véase Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. V, pág. 34, y el *Proceso de Carranza* (B. A. H.), t. I,

fol. 395, donde se lee en una carta del Obispo de Palencia (Pedro de la Gasea) al Inquisidor General Valdés, Villamurriel, 26 de agosto [de 1559]: “La que con esto embío me escreuió un presentado Fray Felipe de Meneses, mi antiguo conosciado e a lo que entiendo buen fraile docto, pero gran amigo de el Arçobispo e de su opinión...”. <<

[42] *Heterodoxos*, t. V, pág. 89. <<

[43] Véanse los textos citados por Américo Castro, *art. cit.*, págs. 351-352 y 349. <<

[44] Fr. Domingo de Valtanás, *Doctrina christiana*, Sevilla, 1555 (B.N.M., R.6240). Nicolás Antonio, t. I, pág. 334 b, cita de él una docena de otras obras, casi todas publicadas en Sevilla de 1554 a 1558. Es autor importante dentro de la corriente carrancista de los dominicos, aunque no lo menciona el P. Beltrán de Heredia (*Corrientes, op. cit.*). De su rarísimo librito *Apología sobre ciertas materias morales en que hay opinión* (Sevilla, 1556) tiene ejemplar la Hispanic Society of America, que generosamente me ha proporcionado un microfilm del mismo. Constituye un índice notabilísimo de los temas debatidos entre los reformadores católicos y los contrarreformadores cerrados. Allí se ve cómo Valtanás, después de publicada su *Doctrina*, se sintió en la obligación de refutar ciertos ataques sobre los puntos siguientes: importancia de la oración mental, simpatía por los cristianos nuevos, simpatía por la joven Compañía de Jesús, puritanismo en materia de crítica de los juegos de naipes y otros, de residencia de los obispos, de concesión “simoníaca” de sepulturas y capillas en las iglesias. Otro punto capital de estas controversias es la comunión frecuente, a la que Valtanás dedicó un librito aparte (*Apología de la frequentación de la sacrosanta Eucharistía y comunión*, Sevilla, 1558. También en la biblioteca de la Hispanic Society). Es curioso que, en su *Flos Sanctorum* (Sevilla, 1558. Ejemplar en el B.M.; véase fol. LXXXIX), queriendo terminar su vida de Santo Tomás de Aquino con un elogio en-

tusiasta del Doctor más ilustre de su orden, lo tome de... ¡“Erasmus sobre el primer capítulo ad Romanos”! Y en su *Compendio de sentencias morales* (Sevilla, 1555. Ejemplar en el B.M.) dedica más de seis páginas a los dichos memorables de Sócrates, diciendo de él (fol. 4^{ro}): “Sócrates fué hijo de un albañí y de una partera, virtuosísimo. *Deste tengo por muy cierto que se salvó*”. Fue procesado por la Inquisición, encarcelado en Sevilla en 1561 y condenado el 25 de febrero de 1563 a reclusión perpetua (Schäfer, *op. cit.*, t. II, págs. 387 y 401; Sánchez Escribano, *Juan de Mal Lara*, New York, 1941, pág. 190). <<

[45] Valtanás aparece relacionado con otras damas dedicadas a la espiritualidad. No sólo con la ex Condesa de Feria convertida en clarisa del monasterio de Montilla bajo el nombre de Sórora Ana de la Cruz (a quien dedica su *Apología sobre ciertas materias morales*) y sino también con la Marquesa de Priego, Condesa de Feria, primogénita de la Casa de Aguilar (a quien dedica la *Apología de la frequentación de la Eucaristía* y el *Flos Sanctorum*). En el *Proceso de Carranza* (t. I, fol. 436) se ve que la Marquesa, a quien sus hijos, Don Antonio de Córdoba y Don Lorenzo Suárez de Figueroa, habían mandado un Sermón sobre la Cananea y un Comentario del *De profundis*, los remitió a Valtanás para que los sometiera a examen de los Inquisidores de Sevilla “y así se imprimieron”. A la Duquesa de Béjar dedicó Fr. Francisco de Osuna su *Sexto abecedario* póstumo (cf. Fidèle de Ros, *op. cit.*, págs. 160, 652, 656, donde se apuntan datos sobre el Duque de Béjar protector de la espiritualidad). —Después de preso Carranza por la Inquisición, corrió la voz de que había sido presa también la Duquesa de Béjar (Edmond Falgairolle, *Jean Nicot, ambassadeur de France en Portugal au XVI^e siècle, Sa correspondance diplomatique inédite*, Paris, 1897, pág. 7. Carta de Lisboa de 4 de septiembre de 1559: “Les nouvelles de Castille sont que l’Archevesque de Toledo fuct faict prisonnier ces jours passez pour le faict de la religion et emmené à Valladolid

où tout son train luy fuct osté. On dict aussi que la duchesse de Bijar qui est une grande dame en Espagne, résidant à Séville, a esté prinse pour le mesmes faict, mais cette nouvelle n'est assurée"). <<

[46] Valtanás, *Doctrina christiana*, fol. 222 vº. <<

[47] *Ibid.*, fols. 17 ss. Reprende a los cristianos cuya fe no se traduce en obras, y les recuerda a los paganos que “creían como gentiles y obraban como cristianos”. Cita la frase de Hernando de Talavera a los moros de Granada: “Dadnos, hermanos, de vuestras obras y tomad de nuestra fe” (fol. 20 vº). Cf., sobre esta frase, Jean Baruzi, *Problèmes d'histoire des religions*, Paris, 1935, pág. 113. <<

[48] *Ibid.*, fols. 257 vº y, sobre todo, 283 vº ss. y 289 vº, donde se invoca el canon XXII del Concilio de Trento. <<

[49] *Ibid.*, fol. 257 rº. La oración mental se llama “modo de orar muy descansado y útil”. <<

[1] González, *Artes*, págs. 260-261. Cf. *Historia de la muerte de Juan Díaz*, pág. 50. <<

[2] Cf. *infra*, págs. 327 y 329. <<

[3] No está bien estudiada la influencia de Herph en España. De su *Espejo de perfección*, cuya traducción portuguesa se imprimió en 1533 (Anselmo, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no seculo XVI*, Lisboa, 1926, núm. 446), existió una versión castellana tal vez desde 1532 (edición de Zaragoza citada en el *Catálogo de la Bibl. Colombina*, t. III, pág. 297). En una lista de libros recogidos por la Inquisición de Murcia (1635. A. H. N., *Inquisición*, leg. 4517(1), fols. 17 ss.) aparece: “*Espexo de perfección* de Fr. Henrique Herpio, en Alcalá de Henares por Juan de Brocar 1551”. <<

[4] González, *Artes*, pág. 262. <<

[5] *Monum. Hist. S.J., Scripta de Sancto Ignatio*, Madrid, 1904, t. I, pág. 495 (cf. *ibid.*, *Epistolae Nadal*, Madrid, 1898, t.

I, pág. 317, Nadal a San Ignacio, Padua, 19 de julio de 1555:
“Veo todos los libros, y aparto los que se han de apartar; y si no
fuessen heréticos no les cremaré, sino se ternán aparte hasta que
V.P. mande qué se hará de ellos; como de Erasmo, Vives, etc.”).
<<

[1] Véanse las curiosas observaciones de Francisco de Osuna, *Quinto alphabeto*, tratado II, cap. LXVI, Burgos, 1544, fol. 211, acerca de “la cofradía de los mercaderes ricos que se alçan con los tratos caudalosos”: “Esta compañía de mercaderes también la tienen los libreros de León en Francia, donde la gran compañía se alça con los libros de más ganancia y no da lugar a los otros libreros pobres”. <<

[2] Cf. *infra*, pág. 175, nota 9. <<

[3] Cf. *supra*, pág. 101. <<

[4] Fr. Alonso de Castro, *Adversus omnes haereses*, lib. I, cap. XI-II, se refiere expresamente a un edicto de Fernando y de Isabel “quo sub gravissimis poenis prohibuerunt, ne quis sacras literas in linguam vulgarem transferret, aut ab alio translatas quoquo pacto retineret”. (Ed. de Lyon, 1546, pág. 105). <<

[5] A. H. N., *Inquisición*, lib. 322, fol. 388 vº: “Recevimos vuestra carta de 9 deste en que pedís se os embíe el memorial de los libros que se an agora postreramente prohibido, el qual va con la presente...”. <<

[6] El P. Beltrán de Heredia, en *C. T.*, t. LVII (1938), pág. 571, menciona otro, también perdido, de 1540. <<

[7] A. H. N., *Inquisición*, lib. 322, fol. 392 rº (el Consejo al Inquisidor de Barcelona, Valladolid, 17 de junio de 1545): “Quanto a lo que consultáys cerca de las partes del Testamento Nuevo de los Evangelios como de las Epístolas que andan impressas en romance castellano y en vulgar lengua de otras provincias, y escrebís que ay muchos libros impressos desta suerte, esto se consultará con el Rmo. Sr. Cardenal Inquisidor General... y entre tanto no se recoja ninguno destos que dezís si no fuere alguno que pareciere sospechoso o por la translación o por otra causa alguna; y en todos los libros del Testamento Nuevo traducido por Enzinas, que va en el memorial que de aquí se embió, se ponga la misma diligencia en los recoger que

en los otros reprobados”. — *Ibid.*, fol. 411 rº (el Consejo a los Inquisidores de Valencia, 25 de enero de 1546): “Quanto a lo que Señores escreuís, sy se permitirá tener los Evangelios y Epístolas en romance, parece nos que no se deue prohibir ninguna cosa del Testamento Nuevo ni los psalterios en romance, sino la traslación de Enzinas que se ymprimió en Flandes”. Hay que observar, sin embargo, que el Inquisidor General Tavera, en 1543, concedía a la Duquesa de Soma, mujer del Almirante de Nápoles, “licencia de tener una biblia en vulgar toscano y leer en ella”, y que esta autorización era válida por un año (A.H.N., *Inquisición*, lib. 245, fol. 126 rº. Madrid, 20 de febrero de 1543). Es curioso el dato referente a la Duquesa de Soma por tratarse, según parece, de la madre de Violante Sanseverino, la Flor de Gnido cantada por Garcilaso (cf. E. Mele, *Las poesías latinas de Garcilaso y su permanencia en Italia*, B.H., t. XXV, 1923, pág. 125). <<

[8] Publicado por Antonio Baião, *art. cit.*; véase, a propósito de la Biblia, la pág. 482. <<

[9] Véanse en particular (A.H.N., *Inquisición*, leg. 4426, n.º 32) unas listas de libros recogidos por la Inquisición en los alrededores de 1552, y un edicto de Valdés (20 de agosto de 1554) en que se prohíbe gran número de Biblias. Véanse también (A.H.N., *Inquisición*, lib. 245, fols. 206 y 211) unas instrucciones para la confiscación, en Salamanca y en Alcalá, de las Biblias “notadas de algunos errores” o “depravadas” (21 de noviembre de 1551 y 24 de octubre de 1552). <<

[10] Fadrique Furió Ceriol, *Bononia sive de libris sacris in vernaculam linguam convertendis libri duo...* ex aeditione Basileensi, An. 1556, repetiti, Lugduni Batavorum, MDCCCXIX. El tratado, dedicado por el autor al Cardenal de Burgos Don Francisco de Bobadilla y Mendoza, está fechado (al final) en Lovaina, a 3 de enero de 1555. El ortodoxísimo Bononia, que no se rinde a la tesis de Furió, quisiera someterla a los teólogos

de Lovaina, lo cual hace sonreír al español: “¿Conque apelas a una jurisdicción superior? Yo hubiera querido tener tu propio juicio”. Acerca de las peregrinaciones europeas de Furió, véase J.M. de Semprún Gurrea, *Fadrique Furió Cerial consejero de príncipes y príncipe de consejeros*, en *Cruz y Raya*, Madrid, noviembre de 1934, págs. 55-59 (memorial inédito en que Furió recuerda, en 1581, sus servicios pasados). Furió regresó a Lovaina poco después de la publicación de su libro en Basilea (1556). Se matriculó en la Universidad en agosto de 1557 (Archives Générales du Royaume, Bruselas, Registro n.º 24 de la Universidad de Lovaina, fol. 332 vº: “Fredericus Furius Cereolanus Valentinensis”. Según un examen que debo a la gentileza de M. Bourguignon, archivista en Bruselas). — El humanista neerlandés Enrique Cock, archero de Felipe II, menciona su muerte en el relato de la real *Jornada de Tarazona* (ed. A. Morrel-Fatio y A. Rodríguez Villa, Madrid, 1879, pág. 33): “Miércoles a doce de agosto [de 1592] murió en Valladolid Frederique Furio Seriol, natural de Valencia, coronista de S.M., hombre de raro ingenio, mucha ciencia y experiencia, el qual, siendo consejero del elector de Colonia, fué llamado por S.M. en España por ciertas razones. El qual, por haber sido tan amigo mío, me pareció razón hazer dél memoria, pues su virtud y doctrina lo merescen”. Los editores de Cock dicen, remitiendo a la *Biblioteca valenciana* de Fuster, t. I, pág. 157, y a Ximeno, *Escritores del reino de Valencia*, t. I, pág. 189: “Por sospechas de heregía, mandó Felipe II hacer después de la muerte de este egregio valenciano un informe acerca de sus ideas religiosas, resultando sin mancha alguna, muriendo, al decir del proceso, clérigo de San Martín”. Entre las cartas de Cock que conserva la B.N.P. (Ms. Lat. 8590, fol. 56) hay una dirigida a Furió Cerial (12 Cal. Maii 1584) en que le presenta al famoso copista griego Nicolás Sofiano. <<

[11] Bononia, *ed. cit.*, págs. 150-151. Cf. pág. 358. <<

[12] *Ibid.*, págs. 165-170. Cf. *supra*, pág. 124, nota 14. <<

[13] *Ibid.*, pág. 251. <<

[14] *Ibid.*, págs. 278 ss. <<

[15] *Ibid.*, págs. 287-298 y 304 ss. <<

[16] *Ibid.*, págs. 347 ss. <<

[17] *Ibid.*, pág. 218. <<

[18] *Ibid.*, págs. 320 y 326-327. <<

[19] *Ibid.*, págs. 329-334. Furió da (pág. 329) algunos informes preciosos acerca de las traducciones en romance que existían en España. Habla de los *Evangelios* litúrgicos traducidos al valenciano, y bien traducidos, puesto que la Inquisición permite que se impriman. También se refiere a adaptaciones poéticas de las Epístolas paulinas en valenciano y en castellano, que parecen perdidas: “Vidi etiam ac legi epistolas Pauli carmine interpretatas, tum mea, tum castellanica, ut vocant, lingua”. <<

[20] *Ibid.*, pág. 340. <<

[21] Según De Thou, cuyas palabras se reproducen en Nicolás Antonio, t. I, pág. 363, y en la introducción de Tydeman al *Bononia*, ed. cit. En el *Catalogus librorum qui prohibentur mandato III... F. de Valdés...*, Valladolid, 1559, figura (pág. 27): “Friderici Furii Coeriolani Valentini de libris sacris in vernaculam linguam convertendis libri duo”, título que corresponde evidentemente al *Bononia*. <<

[22] Martín Pérez de Ayala, *De divinis traditionibus*, ed. cit., fol. 24 vº. <<

[23] Carranza, *Comentarios*, op. cit., Prefacio “Al pío lector deste libro”. <<

[24] Cf. *supra*, t. I, pág. 52. <<

[25] Cf. *supra*, t. I, pág. 58. <<

[26] Cf. *supra*, t. I, pág. 419. <<

[27] La B.N.P. posee la edición de Barcelona, 1538, y el B.M. la de Burgos, 1548 (impresa por Juan de Medina, librero de Madrid). <<

[28] Ediciones de Valladolid, 1548, y Amberes, 1555, citadas por Boehmer, *Spanish reformers*, t. II, pág. 360. <<

[29] A los ejemplares de estas traducciones mencionadas por Boehmer, *ibid.*, hay que añadir los que poseen la S.B.M. y la B.S.H.P. <<

[30] La traducción de *Las liciones de Job* se imprimió en Amberes, 1540 y 1550, según Boehmer, *ibid.*, y el volumen que contiene *Los siete psalmos penitenciales. Los quince psalmos del cantigrado. Las lamentaciones de Hieremías*, en Amberes, 1543, 1546 y 1556 (Boehmer, *ibid.*). La B.N.L. posee una edición de Lisboa, 1544. <<

[31] Véase, sobre todo, un pasaje de la *Ratio verae theologiae* (*Opera*, Leyde, col. 92 C-D): “Nec fortassis absurdum fuerit in sacris quoque voluminibus ordinem autoritatis aliquem constituere: id quod facere non est veritus Augustinus... Apud me certe plus habet ponderis Esaias quam Judith aut Esther; plus Evangelium Mathaei, quam Apocalipsis inscripta Joanni; plus Epistolae Pauli ad Rhomanos et Corinthios quam epistola scripta ad Hebraeos”. <<

[32] Véase su epístola dedicatoria a Julia Gonzaga, al frente de su Comentario de la Epístola a los Romanos (pág. XXI de la reimpresión de Usoz: *La Epístola de San Pablo a los Romanos y la 1. a los Corinthios ambas traduzidas y comentadas por Juan de Valdés*, 1856). Valdés vuelve a hablar de lo mismo en el prefacio de su comentario sobre San Mateo publicado por Boehmer: *El Evangelio según San Mateo*, Madrid, 1880, págs. 1-2. Si no se tuviera en cuenta, dice Valdés, más que la diferencia del estilo, el orden creciente de dificultad iría de los Evangelios a las Epístolas, de las Epístolas a los Salmos. Si él ha seguido el orden in-

verso, es porque hay que proceder de la ley de Moisés a la ley de gracia, del pensamiento de los Apóstoles al pensamiento insondable de Cristo. — Cf. *supra*, t. I, pág. 156, unas consideraciones análogas de Erasmo sobre los Evangelios, más difíciles de parafrasear que las Epístolas. <<

[33] Cf. *infra*, págs. 382-383. <<

[1] L. Febvre, *Une question mal posée. Les origines de la Réforme française et le problème general des causes de la Réforme*, París, 1929 (separata de la *Revue Historique*, t. CLXI), págs. 57-58. <<

[2] Preserved Smith, *Erasmus, op. cit.*, pág. 285. <<

[3] Allen, t. X, Ep. 2892, líneas 158-160. Carta a Pero y Cristóbal Mexía, Friburgo, 24 de diciembre de 1533. <<

[4] Las citas que siguen de la *Praeparatio ad mortem* están tomadas de la traducción de Bernardo Pérez (cf. *infra*, págs. 158-159), *Preparación y aparejo para bien morir*. <<

[5] *Preparación y aparejo para bien morir*, ed. de Amberes (M. Nució), 1555, fol. 8 vº. <<

[6] *Ibid.*, fol. 18 vº. <<

[7] *Ibid.*, fols. 23 vº-24 rº. <<

[8] *Ibid.*, fol. 27 vº. <<

[9] *Ibid.*, fol. 30 rº-vº. <<

[10] *Ibid.*, fol. 34 rº. <<

[11] *Ibid.*, fol. 37 vº. <<

[12] *Ibid.*, fol. 38 vº. <<

[13] *Ibid.*, fol. 40 vº. <<

[14] Sobre Don Juan de Zúñiga y Doña Estefanía hay documentación abundante (y un retrato de Don Juan) en March, *Niñez y juventud de Felipe II*, libro hecho a base del archivo de aquella familia. ¿Quién sabe si el traductor del *Aparejo* será aquel fraile de quien Doña Estefanía, en cana a su madre (Madrid, 6 de septiembre de 1536), dice que es confesor de su ma-

rido, “y sert molt bon ome, si no que es molt retret y encollit”? Es interesante notar, porque tales concomitancias ilustran mucho el ambiente de la reforma católica, que Don Juan, antes de morir (1546), tiene tiempo de dar su apoyo a los primeros jesuitas que lo buscan en la Corte, diciendo de él Araoz “que muchos años a es de la Compañía” (*Monum. Hist. S.J., Epistolae mixtae*, t. I, págs. 203, 212, 225 y 296). La Condesa de Palamós, suegra del Gran Comendador, es también muy afecta (o “afectada”, como dice Araoz) a la Compañía. <<

[15] Véase *Bibliografía*, núm. 343. La B. C. posee un ejemplar de la *Compendiosa arte para confessar*, que el traductor ha juntado con la *Preparación para la muerte* (cf. Gallardo, *Ensayo*, t. I, col. 385, donde se reproduce la epístola dedicatoria). En la dedicatoria del *Aparejo* se puede leer: “Pero porque con la mudança de los tiempos se han mudado las condiciones humanas y hay en el día de hoy *muchas doctrinas falsas* en mostrar ese arte de bien morir, *inventadas para satisfacer la desordenada codicia*, parecióme que para nuevas enfermedades no serían tan provechosas las nuevas medicinas...”. El traductor declara haber querido “no sólo hazer officio de intérprete mas aun de expone-dor”. <<

[16] Véase *Bibliografía*, núm. 347. La edición de Valencia, 1535, no se conoce más que por las notas manuscritas de Gallardo. <<

[17] Erasmo había dicho (*Opera, ed. cit.*, t. III, col. 1306) a continuación del pasaje relativo a la contemplación de la Pasión: “Qui vero substituerunt *Liturgiam de Virgine*, ut rem non impiam excogitarunt, ita (si fas est verum fateri) vinum vertunt in aquam”. El traductor suprimió esta observación y algunas otras. En el fol. 38 vº, transforma la frase “Quidam *emptitiis diplomatibus* promittunt securitatem ab Igni Purgatorio” en esta otra: “Muchos ay que trabajan de quitar o de mitigar el miedo del purgatorio con algunos fríos remedios”. En el fol. 27 vº,

después del pasaje arriba transcrito (pág. 155: "... como que estuuiesse en mano de qualquiera creer quando quiere"), añade: "*La fe viva es don de Dios*", lo cual, por lo demás, está rigurosamente conforme al pensamiento de Erasmo (cf. otro pasaje citado *supra*, pág. 153). <<

[18] Toledo, 1537. Reimpresa por Miguel Mir en el t. XVI de la *N. B. A. E.*, Madrid, 1911. A esta reimpresión nos remitimos. <<

[19] *Proceso de Beteta*, fol. 67 vº. En 1558, a petición del acusado, son interrogados Fr. Dionisio Vázquez, "el maestro Alexo Vanegas" y Don Pedro de Campo. Los tres rinden un testimonio favorable. Venegas declara ser de edad de 39 o 40 años y conocer a Beteta desde hace más de veinticuatro. El 15 de enero de 1539, habiendo solicitado Beteta salir de la cárcel inquisitorial por razón de salud, se le concede por prisión la casa de Venegas. Allí permanece hasta el 12 de febrero, fecha en que queda autorizado a considerarse preso bajo palabra en Toledo (*ibid.*, fol. 74 rº). Respecto a las relaciones de Venegas con otros humanistas toledanos, Cedillo y Juan de Vergara, véase la noticia de Mir en el t. XVI de la *N. B. A. E.*, págs. xv ss. <<

[20] *Agonía*, *ed. cit.*, págs. 112 a-b, 115 b, 118b-119a. <<

[21] *Ibid.*, pág. 234 b. Cf., pág. 236 b, el comienzo del capítulo XI. <<

[22] *Ibid.*, pág. 285 a. <<

[23] Véase, por ejemplo, *ibid.*, pág. 121 b: "... La muerte de los que mueren en gracia no es otra cosa sino una salida de cárcel, un fin del destierro, un remate de los trabajos del cuerpo, un puerto de tempestades, un término del viaje, un dejo de la carga pesada, una salida del caedizo edificio, una evasión de peligros, una exclusión de todos los males, una paga de la deuda que a naturaleza se deve, un caminar a la patria y finalmente un recibimiento y entrada en la gloria". <<

[24] *Ibid.*, pág. 122 b (comienzo del cap. v). <<

[25] *Ibid.*, págs. 123 b ss. (cap. vi). <<

[26] *Ibid.*, pág. 125 b. <<

[27] *Ibid.*, pág. 126a: “Por esta rémora veréis”, etc. <<

[28] *Ibid.*, págs. 129-135. <<

[29] *Ibid.*, págs. 130 b y 134 a. <<

[30] *Ibid.*, pág. 136. <<

[31] *Ibid.*, págs. 136b-137a. <<

[32] *Ibid.*, pág. 147 b, (título del cap. ix). <<

[33] *Ibid.*, pág. 150 a. <<

[34] *Ibid.*, págs. 154b-155a. <<

[35] *Ibid.*, págs. 157b-158a y 161a. <<

[36] *Ibid.*, pág. 161 a. Cf. *supra*, t. I, pág. 413. <<

[37] *Ibid.*, pág. 165 b. <<

[38] *Ibid.*, págs. 172b-173a. <<

[39] *Ibid.*, pág. 209. <<

[40] *Ibid.*, pág. 232 b. Cf. *infra*, pág. 170. <<

[41] *Ibid.*, pág. 156 a. Aparte de Sant Simón y de Santa Mamona —personificaciones graciosas de la simonía y del culto a Mamón—, hay aquí curiosas alusiones a devociones populares sobre las cuales nos gustaría estar mejor informados. El “Sant Roberto” de que aquí se habla no es seguramente ni el fundador de la Chaise-Dieu ni el del Císter. Es, sin duda, el “Roberto el Diablo” del folklore medieval. Hernando Colón tenía en su biblioteca *La espantosa y admirable vida de Roberto el Diablo* (Burgos, 21 de junio de 1509) (*Registrum* citado por Menéndez y Pelayo, *Orígenes de la novela*, t. I, pág. cxLvi). En cuanto a “Sant Amador”, ¿no será una errata por “Sant Amaro”, ya que la historia de éste pertenecía al mismo ciclo de leyendas escatológicas que el Purgatorio de San Patricio? (cf. Leo Rouanet,

Drames religieux de Calderon, Paris, 1898, pág. 282). — Marforio, lo mismo que su compadre Pasquino, es considerado graciosamente como patrono de las informaciones mentirosas o “pasquinadas” que se pegaban en el pedestal de las dos estatuas, tan populares en Roma (cf. Cancellieri, *Notizie delle due famose statue di un fiume e di Patroclo dette volgarmente di Marforio e di Pasquino*, Roma, 1789). — El “Monte Caballi” es el Quirinal. — La “oración del conde” y la “oración de la emparedada” son, como la del “Justo Juez”, “oraciones de ciego” (véase la *Segunda parte de Lazarillo de Tormes*, en *B.A.E.*, t. III, pág. 934). La “misa nueva” es la primera que dice un sacerdote recién ordenado (sobre las francachelas a que estas misas dan lugar, véase el canto XVII del *Crotalón*, *N.B.A.E.*, t. VII, págs. 220 b ss.). <<

[42] *Ibid.*, pág. 209 b. Sobre la rivalidad de las religiosas devotas de San Juan Bautista y de sus hermanas devotas de San Juan Evangelista, véase el *Crotalón*, canto VIII (*N.B.A.E.*, t. VII, pág. 167) y el *Buscón* de Quevedo (*Clás. Cast.*, t. V, pág. 273). Es un ejemplo típico de lo que Venegas llama “banderizar los santos”. Cf. *infra*, pág. 275. <<

[43] *Carro de las donas*, Valladolid, 1542. Resulta de los preliminares que el adaptador es un franciscano del monasterio de Valladolid, y que concluyó su trabajo en 1540. El libro se publica con autorización del Abad de Valladolid Don Alonso Enríquez. Véase en particular (fols. 6 ss. de la quinta parte) la alegoría del caballero, que se desarrolla más que en el *Enchiridion*. Véanse asimismo los capítulos XII (“Quán necessario es no saber el hombre la hora cierta de la muerte para enmienda de nuestra vida”) y XIII (“Quán de corrida va nuestra miserable vida a la muerte”, con probables reminiscencias de Jorge Manrique). Y, acerca de las tentaciones del agonizante, los capítulos XXXII ss. <<

[44] Cf. *supra*, pág. 135. Véanse los fols. 101 ss. (fol. 111 vº: “... gran bien nos haze Dios en ocultamos el día de nuestra

muerte”) y el fol. 116: “La muerte viene quando a Dios le plazze, y las más vezes nos toma a tiempo que mejor nos está”. Valtanás dice de manera impresionante que las campanas que doblan por los muertos también “tañen a vivos para que nos aparejemos a bien morir” (cf. Antonio de Guevara, *Epístolas familiares*, I, LVII, *B.A.E.*, t. XIII, pág. 172 a). También habla (fol. 118 vº) de la vanidad de los sepulcros opulentos. <<

[45] A la cual no pertenece, pese a la semejanza del título, la *Praeparatio mortis* del franciscano Fr. Francisco de Evia, prohibida por el Índice de 1559 “en romance y en latín”. Por lo menos, es de estilo muy tradicional un tratado que suponemos identificable con ella: *Tratado muy devoto y prouechoso llamado Preparatio Mortis en el qual se contiene todo lo que el buen christiano deue dezir y hazer en el artículo de la muerte para auer cathólico y buen fin. El qual copiló y sacó de la sancta escriptura un religioso de la orden del glorioso padre sant Francisco... Corregido y añadido cosas devotas y los siete psalmos penitenciales...*, Alcalá... en casa de Salzedo..., MDLVIII (B.P.E., SN E 31 C1). Existe en la misma biblioteca, S.^a B. de L. E II C 1, otra edición incompleta del mismo tratado como tercera parte de un devocionario franciscano que empieza por un *Exercicio muy provechoso devoto y contemplativo llamado Cruz de Cristo y una Breve copilación de un tratado de Sant Buenaventura que es llamado Vie Syon lugent, o Mística theología* (Palau, *op. cit.*, t. II, pág. 354, menciona dos ediciones de este triple devocionario: Sevilla, 1543, y Medina del Campo, 1553). En una lista de libros prohibidos que custodiaba en 1631 la Biblioteca del Elscorial (A.H.N., *Inquisición*, leg. 4517(1), fol. 9 vº) figura un “Tratado llamado *Praeparatio mortis* por Fr. Fr^{co} Evia, Alcalá 1558 y en Medina del Campo”. Si es correcta nuestra identificación, queda por explicar la publicación anónima de este tratado, ya que Fr. Francisco de Evia publicó con su nombre un *Espejo del ánima*, Valladolid, 1550, y un *Libro llamado Itinerario*

de la oración, Medina del Campo, 1553, que existe en la Biblioteca de la Universidad de Coimbra, (R)-20-9 y (R)-19-10. <<

[46] Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. V, págs. 28 y 29-30. No sé en qué tradición se apoya un traductor francés del *Enchiridion* y de la *Preparación para la muerte* cuando dice que Carlos V, retirado en Yuste, hacía del *Manual* su devocionario (*Manuel du soldat chrestien*, seguido de *La préparation à la mort* [trad. por Cl. Du Bosc de Montandré], París, 1713, Prólogo). ¿Quién sabe si no manejó el Emperador un volumen compuesto del *Enquiridion*, la *Paraclesis* y la *Preparación*, edición de Amberes, 1555? Desde luego, la escena de su muerte, tal como la describen los delatores de Carranza, recuerda un pasaje de la *Preparación* en que dice Erasmo que el más eficaz consuelo del moribundo es no apartar los ojos de la fe del que se dió todo a nosotros y es abogado nuestro ante Dios; y le exhorta a guarecerse en las cavernas de aquella piedra, o sea a esconderse en las llagas de Cristo para estar seguro de Satanás (*Opera*, ed. cit., t. V, col. 1312). <<

[1] Véase *Bibliografía*, núm. 372. Cerca de un año antes de tener en mis manos este volumen en la Staats-Bibliothek de Munich, había sabido de otro ejemplar por la sumaria descripción que de él hace Palau en una nota adicional de su *Manual* (t. VII, pág. 266). Don Antonio Palau, a quien interrogué acerca de este rarísimo volumen, me escribió diciendo que figuraba en su catálogo núm. 35 del año 1928 con el precio de 300 pesetas. Ha sido imposible dar con el comprador.—Quisiéramos citar aquí el *Modus orandi* por la traducción española, como citamos las demás obras de Erasmo traducidas al castellano en el siglo XVI. Pero hasta ahora (primavera de 1950), a pesar del buen deseo de los bibliotecarios, sigue siendo imposible la consulta de los libros raros de la Staats-Bibliothek de Munich, que no han vuelto todavía de sus refugios al edificio de la biblioteca, gravemente destrozado por la guerra. <<

[2] Cf. *supra*, pág. 165. <<

[3] *Tratado de la oración*, fol. 52 r^o-v^o. “Cap. XI... la invocación de los santos es necessaria al que quiere pedir algo a Dios; y que Christo nuestro redemptor es intercessor por nosotros al padre. Dos cosas se ofrescen de tratar. La primera que conviene poner por abogados los sanctos. Lo segundo examinar cómo es necessaria la invocación dellos. Porque los que dizen que no ay necesidad, su fundamento es dezir que porque no se halla en la sagrada scriptura. A los quales se puede responder en breve que por la misma razón se prueba mejor: Pues la sagrada escriptura no lo veda ni prohíbe, por esta causa no se deve prohibir. Antes se deve pedir como cosa muy necessaria, especialmente que el negocio no es de qualidad ni de naturaleza que hazerlo traiga consigo impiedad”. <<

[4] Cf. *infra*, págs. 243-244. <<

[5] Se puede leer este importantísimo pasaje en *Opera*, t. V, col. 1120 B-E. <<

[6] *Ibid.*, col. 1121 A. <<

[7] Cf. *supra*, pág. 159, nota 17, un pasaje análogo de la *Praeparatio*. <<

[8] *Tratado de la oración que se divide en tres partes. La primera pone todas las circunstancias que son necessarias para que la oración sea perfecta. La segunda contiene una declaración de la oración del Pater Noster. La tercera siete contemplaciones sacadas de las siete peticiones del Pater Noster por los días de la seviana. Compuesto por el muy reverendo y magnífico Señor el Dr. Antonio de Porras, Canónigo de Plasencia, Alcalá, 1552.* Este rarísimo libro se encuentra en la Biblioteca del Escorial. Sobre el autor, cf. *supra*, pág. 124, nota 16. La aprobación del Obispo de Plasencia está fechada en Xarayzejo, a 30 de diciembre de 1550. Vindel, *op. cit.*, t. VII, núm. 2239, reproduce la portada de este *Tratado*. <<

[9] Cf. *supra*, pág. 142. Porras no utiliza la versión española utilizada por Zumárraga, sino el texto latino, del cual traduce las páginas centrales, comenzando por el célebre pasaje: “Cómo? nuestro dotor Christo enseñó cosas tan oscuras e inculcadas [intrincadas?], que solos los theólogos las puedan entender?... Oxalá que todas las mujeres no se ocupassen en leer otra cosa sino los evangelios y epístolas de san Pablo ... Si pluguiesse a Dios que los labradores y oficiales no cantassen otros cantares para relevar su trabajo sino el sancto Evangelio y oxalá que en tales cuentos y fábulas passassen su cuento los caminantes...”. (Cf. Erasmo, *Enquiridion... Paráclesis*, Madrid, 1932, págs. 454ss.). <<

[10] Porras, *Tratado*, fol. 3 rº. Cf. *supra*, pág. 169, la definición erasmiana. <<

[11] *Ibid.*, fol. 6 rº-vº. Cf. *supra*, t. I, pág. 227, el *Enquiridion*. <<

[12] *Ibid.*, fol. 8 vº. <<

[13] *Ibid.*, fol. 10 vº. Cf. *supra*, t. I, págs. 410-411. <<

[14] *Ibid.*, fol. 14 rº. Cf. *supra*, pág. 170. <<

[15] *Ibid.*, fol. 16 rº. <<

[16] *Ibid.*, fol. 22 rº. <<

[17] *Ibid.*, fol. 22 vº. <<

[18] *Ibid.*, fol. 34 vº. <<

[19] *Ibid.*, fol. 36 rº: “Si se puede hazer oración a los santos”. <<

[20] *Ibid.*, fol. 44 rº. <<

[21] *Ibid.*, fols. 45 rº-46 vº. <<

[22] *Ibid.*, fols. 49 rº-vº y 43 vº. <<

[23] *Ibid.*, fols. 51 rº y 58 vº. <<

[24] Su biografía ha sido intentada por Arigita, *El Doctor Navarro Don Martín de Azpilcueta*, Pamplona, 1895. Está ya par-

cialmente esbozada en la epístola dedicatoria del *Index rerum et verborum copiosissimus ex Des. Erasmi Roterodami Chiliadibus per Joannem Vasaem brugensem*, Coimbra, 1549. Este repertorio de los *Adagios*, debido al brujense Juan Vaseo, catedrático entonces en Portugal, está dedicado, en efecto, a Azpilcueta (Évora, 17 de septiembre de 1547). Mi amigo A. Huarte y Echenique, a quien se deben unos interesantes *Apuntes para la biografía del Maestro Juan Vaseo* (R.A.B.M., 1919, t. XL, págs. 519-535), me ha hecho el favor de tomar unas notas, en la Biblioteca de Ajuda (Lisboa), del único ejemplar conocido del *Index*. Acerca de Vaseo y sus obras, véanse los estudios de Roersch en *L'humanisme belge, op. cit.*, págs 79-96, y en la *Bibliotheca Belgica*, entrega 202, Gand, 1931.—J. López Ortiz (*Un canonista español del siglo XVI, el Doctor Navarro D. Martín de Azpilcueta*, en *La Ciudad de Dios*, t. CLIII, 1941, págs. 271-301) insiste en el anti-erasmismo del Doctor Navarro, como si, por su inclusión en la edición francesa del presente libro, fuera preciso lavarlo de una sospecha de erasmismo. <<

[25] Sobre su simpatía por los jesuitas, véase el *Chronicon* de Polanco, y también el elogio que hace de la Compañía de Jesús en el *Enchiridion sive manuale de oratione*, Lyon, 1580, pág. 532. <<

[26] Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. V, págs. 54 y 60. <<

[27] Coimbra, 1545. Reimpreso con el mismo título en Coimbra, 1550, y con el título de *Libro de la oración, horas canónicas y otros officios divinos* en Coimbra, 1561. <<

[28] *Commento*, págs. 100-102. <<

[29] *Ibid.*, págs. 96-97. <<

[30] *Ibid.*, pág. 287. <<

[31] *Ibid.*, págs. 278-279 y 276. <<

[32] *Ibid.*, pág. 277. Cf. pág. 97: “alguna ocasión tuvieron los luteranos de quitar la processión del día del Corpus... Los qua-

les empero no tuvieron causa para la quitar bastante. Porque bien se pueden quitar estos abusos, quedando el buen uso”. Respecto a la importancia que tiene esta reforma del Corpus como ambiente propicio para el nacimiento del teatro eucarístico español, véase M. Bataillon, *Essai d'explication de l'Auto sacramental*, en *B. H.*, t. XLII (1940), págs. 195-204. <<

[33] *Commento*, pág. 274. <<

[34] *Ibid.*, págs. 311-312. <<

[35] *Ibid.*, pág. 98. <<

[36] *Ibid.*, págs. 100-102. <<

[37] *Ibid.*, págs. 263, 267, 270. <<

[38] *Ibid.*, pág. 296. <<

[39] Véanse sobre esto las justas observaciones de J. A. K. Thomson en *Erasmus in England*, artículo de los *Vorträge 1930-31* de la Bibliothek Warburg, Leipzig, 1932, pág. 71. <<

[40] *Commento*, págs. 322-323. <<

[41] *Ibid.*, págs. 106 ss. <<

[42] *Ibid.*, págs. 121-122: “No se dizen empero tomarse por fin principal [estos bienes] por sólo ser ellos tal causa que se dexarían de se hazer si no interviniessen ellos”. <<

[43] *Ibid.*, págs. 136-137 y 338. <<

[44] *Ibid.*, pág. 301. <<

[45] *Ibid.*, pág. 332. <<

[46] *Ibid.*, pág. 336. <<

[47] *Ibid.*, págs. 462 ss. y 495. <<

[48] *Ibid.*, págs. 340 ss. <<

[49] *Ibid.*, págs. 337-338. <<

[50] *Ibid.*, pág. 341. <<

[51] *Ibid.*, pág. 459. <<

[52] *Ibid.*, págs. 312-313. <<

[53] *Ibid.*, pág. 85. <<

[54] *Ibid.*, págs. 378 y 14. <<

[55] *Ibid.*, pág. 379. <<

[56] *Ibid.*, págs. 458-459. <<

[57] *Ibid.*, *Al christiano lector*. <<

[58] Respecto a las reimpresiones en español, cf. *supra*, pág. 178, nota 27. La traducción latina se intitula: *Enchiridion sive Manuale de oratione et horis canonicis ante annos triginta sermone Hispano Conimbricae compositum et editum; deinde Romae anno 1577 recognitum, auctum et latinitate donatum...* Lyon, 1580. La epístola dedicatoria al papa Gregorio XIII está fechada en Roma, a 15 de agosto de 1577. El autor declara en ella ser octogenario. El nombre de Erasmo está escrupulosamente desterrado de esta edición. Por ejemplo, la frase: “Erasmo, varón en varia erudición y en polidez de letras griegas y latinas muy ilustre, no se desdeñó a comentar hymnos de Prudentio” (Coimbra, 1545, pág. 450), se cambia por ésta: “multi viri linguae latinae illustres non sunt dedignati suis commentariis ornare hymnos Prudentii” (Lyon, 1580, pág. 366). Pero Azpilcuenta no modifica ninguna de las ideas que había tomado de Erasmo para alabarlas o para criticarlas. Reproduce asimismo los epigramas de Buchanan y Teive que figuran en su *Relectio de iudiciis*, Coimbra, 1548. Pero Buchanan, que después se había pasado al campo de la herejía, es designado con una perífrasis: “illius eruditissimi qui tunc insignis collegii bonarum artium Conymbricensis professor erat Primarius”. <<

[1] Cf. *supra*, t. I, págs. 417-418. <<

[2] Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. V, pág. 27 (donde se lee por equivocación LXV en vez de LIV). Cf. Juan de Valdés, *Ziento y diez consideraciones*, trad. Usoz (Madrid), 1863, pág. 182. <<

[3] *Proceso de Carranza* (B.A.H.), t. I, fols. mss. Véase en particular el interrogatorio sufrido por Don Antonio el 10 de octubre de 1559. Éste había recibido el Aviso sobre los dos intérpretes de la Sagrada Escritura cuando estaba en Salamanca, unos diez años antes. No se acuerda ya de quién se lo dió, si el Bachiller Francisco Martínez, cura de San Muñoz, o Sabino Astete, canónigo de Zamora. Le habían dado ese papel diciéndole que provenía de Carranza, pero que era obra de cierto napolitano. Hacia 1555, estando todavía en Salamanca, Antonio de Córdoba dió copias a tres estudiantes: Don Juan de Rivera, hijo del Duque de Alcalá, Juan de León y Sebastián Pérez. Pero como Sotomayor le hizo por ello algunos reproches, recogió esas copias y las rompió. Fr. Luis de la Cruz, a quien habló de ese asunto, le dijo que eso no era nada “e que él también lo tenía y que no era del maestro Miranda”. <<

[4] Constantino, *Confesión de un pecador penitente*, págs. 363 ss., 383, 387, 390, 391-392 de la reimpresión de Usoz (cf. *supra*, pág. 125, nota 18). Boehmer, *Spanish reformers*, t. II, pág. XII, describe una curiosísima edición impresa en Portugal en 1554, en la cual la *Confesión* va seguida de dos meditaciones de Fr. Luis de Granada. Este volumen materializa de manera impresionante el lazo que une a Constantino con la escuela española de oración. Aunque al P. Beltrán de Heredia (*Corrientes*, *op. cit.*, pág. 143) le parece “inconsciencia” del editor el juntar a Fr. Luis con el Doctor Constantino, no se trata de ningún capricho, menos aún de una edición clandestina hecha a espaldas del P. Granada. El editor Andrés de Burgos, después de publicar en Sevilla el *Tratado de la oración* de Erasmo, se había trasladado a Évora, donde ostentaba el título de “impresor del Cardenal Infante” Don Henrique. Allí vivía también Fray Luis, consejero espiritual del mismo Cardenal. Además, todavía en 1559, cuando Fr. Luis de Granada publica en Lisboa el *Compendio de doctrina cristãa* compilado de varios autores, echa ma-

no de la *Suma* del Doctor Constantino para el comentario del *Pater Noster*, estando ya preso el Doctor en la cárcel de la Inquisición de Sevilla. Del curioso librito impreso por Andrés de Burgos se conserva un ejemplar en la B. P. E., además del ejemplar de Madrid cuya signatura da el P. Beltrán de Heredia. <<

[5] Véase sobre esto P. Bernard, *Essai historique sur les Exercices*, Louvain, 1926, citado por H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. VIII: (2) *La métaphysique des saints*, Paris, 1928, pág. 190. Canisio reedita a Taulero en 1543. Los cartujos de Colonia, en 1555, dedican a Ignacio de Loyola una edición de Herph. La epístola dedicatoria de Bruno Loher a San Ignacio y a sus hermanos de la Compañía puede verse, debidamente anotada, en *Monum. Hist. S.J., Fontes narrativi*, op. cit., págs. 753-761. Allí se lee este significativo elogio de los jesuitas: “utpote qui totos vos ad eam vitam componere studetis, quae ab Harphio et aliis perfectissima dicitur, nempe communem illam et ambidextram, contemplari simul et agere aeque paratam”. Esta definición de la “vida común y ambidextra”, según me advierte Jean Dagens, revela la verdadera originalidad de los “Hermanos de la vida común” fundadores de la *devotio moderna*. <<

[6] Cf. Dudon, *Saint Ignace de Loyola*, Paris, 1934, págs. 180-181, M. Bataillon, *Autour de Luis Vives et d'Íñigo de Loyola*, B. H., t. XXX (1928), págs. 184-186, y De Vocht, *John Helyar, Vives' disciple*, en *Humanistica Lovaniensia*, t. IV, págs. 587-608. <<

[7] El pasaje está en *Opera*, t. V, col. 1306. Cf. *supra*, pág. 154. Citemos la traducción de Bernardo Pérez, que no tradujo lo referente a las Horas de Nuestra Señora: “Y por esto me parece que fué cosa devota repartir los passos de la Passión por ciertas horas del día para que los mochachos desde la niñez se avezen a contemplar en ella” (“quo pueri consuescerent singulis diebus

aliquam illius portionem commemorare cum gratiarum actione”). <<

[8] Erasmo, *Precationes aliquot novae ac rursus novis adauctae, quibus adolescentes assuescant cum deo colloqui. Item ejaculationes aliquot e scripturae canonicae verbis contextae, cum aliis nonnullis valde piis*, Basilea, agosto de 1535. <<

[9] J. L. Vivis Valentini, *ad animi exercitationem in Deum commentatiunculae*, Amberes, 1535. <<

[10] *Comentarios para despertamiento del ánimo en Dios y preparación del ánimo para orar y un comentario y glosa sobre la oración del Pater Noster. Y oraciones y contemplaciones quotidianas y otras generales, compuestas primero en latín por el excelente y famoso varón el doctor Iuan Luys Viuas, traduzidas de allí en castellano por Diego Ortega de Burgos, vezino de Burgos*, Amberes (M. Hillen), 15 de octubre de 1537. Al fin del volumen se halla un fragmento de carta de Vives a Onega en el cual se excusa, por su salud y sus trabajos, de no haber revisado la traducción. Se acusa, por lo demás, de ser un mal revisor, porque siempre se ve tentado a rehacer el trabajo. Esta edición de Amberes está en la B.N.L. (Res. 1013 P). Es desconocida de Bonilla, que describe únicamente la de Burgos, 1539 (Bonilla, *Luis Vives, op. cit.*, t. III, pág. 220). <<

[11] Citado por Allen, *Erasmus, op. cit.*, pág. 72. <<

[12] Clénard, *Epistolarum libri duo*, Amberes, 1566, págs. 241 ss. <<

[13] Juan López de Segura, *Libro de instrucción christiana y de exercicios spirituales y preparación para la missa y sancta communión*, Burgos, 1554 (ejemplar en la Staats Bibliothek de Munich). El libro, dedicado por el autor a María Tudor, estaba compuesto, sin duda, desde hacía varios años cuando se publicó, pues la censura de Fr. Juan de la Peña está visada por la Inquisición de Valladolid el 19 de octubre de 1552. <<

[14] Sobre este dominico, y en particular sobre la amistad que lo unió a su maestro Carranza, véase la monografía del P. Vicente Beltrán de Heredia, *El Maestro Juan de la Peña, O. P.*, Salamanca, 1936 (separata de *C. T.*), págs. 6 ss. Como es natural, figura también entre los defensores de los jesuitas (cf. Astráin, *op. cit.*, t. I, págs. 333-338, y t. II, pág. 81). La conformidad de Juan López de Segura con Savonarola se revela en el título de la primera parte de su libro: “Tratado primero de la Simplicidad christiana interior”. Su afinidad con los dominicos de tendencia savonaroliana se advierte en el sentido elogio que hace (fol. 179 rº) de Fr. Juan Hurtado, perfecto fraile y hombre de oración. Sobre este Hurtado, cf. Beltrán de Heredia, *Historia de la reforma, op. cit.*, cap. VII. <<

[15] *Libro de instrucción...* Prefacio al lector. <<

[16] *Ibid.*, habla de “la priessa que algunos se dan, no a interpretar píamente los libros que con charidad se escriuen, mas a impugnarlos o calumniarlos con pasión humana”. <<

[17] *Ibid.*, fol. 6 rº-vº. <<

[18] *Ibid.*, fols. 179 ss. <<

[19] *Ibid.*, fols. 9 vº ss. (fol. 17 para Carranza). <<

[20] Véanse en particular los fols. 99 ss., 149 ss., 166 ss. <<

[21] *Ibid.*, fols. 130 vº-131 rº. <<

[22] Hace falta, desgraciadamente, una buena monografía sobre la espiritualidad de Fr. Luis de Granada. El estudio que le ha consagrado E. Allison Peers, *Studies of the Spanish mystics*, London, 1927, pone en claro sus afinidades con San Ignacio, pero deja a un lado las fuentes que aquí señalamos. Por otra parte, descuida la transformación sufrida por los primeros libros desde su redacción primitiva, sobre la cual cayó la prohibición en 1559, hasta su estado definitivo. <<

[23] Al final del libro de Diego de Astudillo, *Quaestiones... super octo libros Phisicorum*, Valladolid, 1532. Los versos de Fr.

Luis de Granada en alabanza del libro van precedidos de un párrafo intitulado *Frater Ludovicus Granatensis Lectori candido* y fechado “E collegio divi Gregorii Pinciani idibus Martiis A. 1532”. Había entrado en San Gregorio en 1529, y salió de él, según parece, en 1534 (cf. Arriaga-Hoyos, *Historia del Colegio de S. Gregorio*, *op. cit.*, t. II, págs. 32-33). <<

[24] Véase J. Cuervo, *Fray Luis de Granada y la Inquisición*, en *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, Madrid, 1899, r. I, págs. 733 ss., y Beltrán de Heredia, *Corrientes*, *op. cit.*, págs. 137 ss. <<

[25] Publicada en Sevilla en 1536 (cf. Llaneza, *Bibliografía de Luis de Granada*, t. IV, Salamanca, 1928, págs. 62 ss.). Últimamente, y a base de la propia bibliografía del P. Llaneza (que no pone en tela de juicio la atribución a Fray Luis), he llegado a convencerme de que el traductor es Juan de Ávila, no Fray Luis, y que fue atribuida la traducción a éste por correr siempre, de 1555 en adelante, con un apéndice de oraciones añadido por el dominico. <<

[26] Cf. Arriaga-Hoyos, *op. cit.*, t. II, págs. 40 ss., y *supra*, pág. 124, nota 14. <<

[27] Cf. M. Bataillon, *De Savonarole a Louis de Grenade*, en *Revue de Littérature Comparée*, t. XVI (1936), pág. 36. <<

[28] *Ibid.*, págs. 27-30. <<

[29] *Expositio ac meditatio in psalmos Miserere mei Deus, Qui regis Israel, et tres versus psalmi In te Domine speravi, Fratris Hieronymi de Ferraria, quam in ultimis diebus vitae suae edidit. Accessit ejusdem Expositio orationis dominicae*, Amberes (J. Steels), 1542 (B.N.P., Inv. D 51.651). Este volumen contiene al final (fols. 166 rº-174 rº) un florilegio de oraciones tomadas de las *Precationes aliquot* de Erasmo. <<

[30] Savonarola, *De simplicitate vitae christianae*, Alcalá, 1529, fols. b 3 vº, d 7 y d 8 rº-vº, e 2 rº, f 5 vº-6 rº y f 1 vº. <<

[31] *Libro de la oración* (en *Obras*, ed. crítica, t. II, Madrid, 1906, pág. 11): “Porque oración es (como dicen los sanctos) un levantamiento de nuestro corazón a Dios, mediante el cual nos allegamos a él, y nos hacemos una cosa con él”. Cf. *supra*, pág. 169. <<

[32] *Ibid.*, pág. 17. <<

[33] *Ibid.*, pág. 15: “Venid a esta fuente a beber de todos los estados, los casados, los religiosos, los sacerdotes, los del mundo y los de fuera del mundo, etc.”. Cf. *supra*, pág. 173. <<

[34] *Ibid.*, pág. 455; cf. *supra*, t. I, pág. 204. <<

[35] Y López de Segura, que aduce esas mismas autoridades (cf. *supra*, pág. 192). <<

[36] *Libro de la oración*, ed. cit., pág. 457, Cf. *supra*, t. I, págs. 233-234. <<

[37] Pero es evidente que la página citada anteriormente ha de guardar relación con las discusiones que había entre los dominicos españoles acerca de la orientación de la Orden. Fray Luis, amigo y admirador de los jesuitas, quería orientarla en un sentido apostólico y contemplativo a la vez. En abril de 1556 llega a ser provincial de los dominicos de Portugal y puede hablar con más autoridad. En la segunda parte de la Guía (Lisboa, 1557: t. X de las *Obras*, ed. crítica, Madrid, 1906, pág. 214) aparece la hermosa página sobre Santo Domingo en quien se aunaban la oliva fructífera y el ciprés erguido al cielo. (Puede verse en el *Annuaire du Collège de France*, 48^e année, Paris, 1948, págs. 194-201, un brevísimo resumen de mi curso de 1947-1948: *Genèse et métormorphoses des œuvres de Louis de Grenade*). <<

[38] *Guía* (en *Obras*, ed. crítica, t. X, Madrid, 1906), págs. 153 ss. <<

[39] Cf. *supra*, pág. 187, nota 4. La utilización del Sermón de la Montaña, traducido por Constantino, fue señalada por Cuer-

vo, *Fray Luis de Granada y la Inquisición*, art. cit., pág. 740, nota 1. <<

[40] *Guía*, ed. cit., pág. 529. <<

[41] *Ibid.*, pág. 408. <<

[42] El P. Fidèle de Ros, *Los místicos del Norte y Fray Luis de Granada*, en *Archivo Ibero-Americano*, t. VII, Madrid, 1947, págs. 5-30 y 145-165, estudia la huella de Luis de Blois, el Pseudo-Taulero y Herph en Fray Luis. <<

[43] *Guía*, ed. cit., pág. 80: Contra la soberbia (cf. *Enquiridion*, ed. cit., pág. 401), Contra la lujuria (cf. *Enquiridion*, pág. 380), Contra la ira (cf. *Enquiridion*, pág. 404); —pág. 96: “ninguna mayor locura puede hacer un hombre que regirse por una bestia de tantas cabezas como es el vulgo” (cf. *Enquiridion*, pág. 297: “... el juyzio común de la gente nunca jamás fué ni es regla muy cierta”, y pág. 299: ... sólo esto basta para tener una cosa por sospechosa, ver que agrada y contenta a muchos”); —pág. 111: “Ésta es una de las cosas que más habemos de mirar y examinar en nuestras obras... recelando no se nos vayan por ventura los ojos a mirar en ellas otra cosa que Dios” (cf. *Enquiridion*, pág. 216, Regla IV: “Que el fin de todas nuestras obras, oraciones y devociones ha de ser sólo Jesu Christo”). Se podrían multiplicar estas comparaciones. <<

[44] *Guía*, ed. cit., pág. 122: “aquel versico tan celebrado en las escuelas” (cf. *Enquiridion*: “lo que un poeta gentil alcanzó”); “el Apóstol a Timoteo” (cf. *Enquiridion*, pág. 274: “San Pablo a Timoteo”); “el Señor a la Samaritana” (cf. *Enquiridion*, pág. 248); pág. 131, Isaías (cf. *Enquiridion*, págs. 279-281); pag. 126, Escila y Caribdis (cf. *Enquiridion*, pág. 278). <<

[45] Cf. *supra*, pág. 1 14. Egidio predicaba que el pecado mortal es un eclipse de la fe. Respecto a la misma opinión profesada por Carranza, cf. *infra*, pág. 325. <<

[46] *Ibid.*, pág. 51: “Haz pues tú ahora cuenta...”. Todo este largo párrafo sobre la ley de gracia desaparecerá de la redacción definitiva, por ser de sabor iluminista. Pág. 50: “No hay más Teología que ésta” (otro detalle retocado posteriormente). Págs. 64-65: sobre la gracia y la pérdida de la gracia (otro pasaje retocado en el *Memorial* a que se incorporó posteriormente). En cuanto a la metáfora del cuerpo místico, cf. págs. 65, 104-105 y 140. Las diferencias entre la primera y la segunda redacción de la *Guía* son menos fáciles de observar en la edición crítica del P. Cuervo (en donde los dos textos constituyen dos volúmenes diferentes, el X y el I) que en la edición de *Clás. Cast.*, t. XCVII: Fray Luis de Granada, *Guía de pecadores* (ed. y notas de M. Martínez de Burgos), Madrid, 1929, volumen que ofrece, con notas críticas, la primera parte de la *Guía* de 1556, sin los apéndices. <<

[47] *Guía* (*Obras*, t. X), pág. 268. Es de notar que en *Libro de la oración* la vida de Cristo servía de tema a las meditaciones de la mañana, reservándose para las de la noche la consideración de los pecados, de la vanidad del mundo y de las postrimerías, y culminaba esta serie nocturna el domingo por la noche con los beneficios divinos. En el *Manual de oraciones* de 1557 se esboza esta repartición conforme al progreso de la *Guía*, más acentuada en el *Manual* de 1559: los temas del pecado y de las postrimerías (que pertenecen a la primera parte de la *Guía*) son temas para principiantes. En la vida espiritual más adelantada se meditan ya los beneficios divinos y la vida de Cristo, “la más dulce, más copiosa, más llana y más común materia de meditar de cuantas hay, y en la cual se puede el hombre emplear cuasi toda la vida” (*Manual de oraciones* de 1559, en *Obras*, ed. cit., t. XI, pág. 210). Parece que se borra la diferencia entre temas de la mañana y temas de la noche. <<

[1] Santa Teresa, *Obras*, ed. del P. Silverio, t. I: *Libro de la vida*, Burgos, 1915, pág. 215. <<

[2] *Guía, ed. cit.*, pág. 148. <<

[3] *Ibid.*, pág. 146. Cf. *Libro de la oración, ed. cit.*, págs. 407 ss.

<<

[4] Véase en particular el *Libro de la vida, ed. cit.*, págs. 165-169 y 180. <<

[5] *Ibid.*, págs. 23-24. La expresión “alma de la fe” aplicada a la consideración de los misterios es de Fr. Luis de Granada, *Libro de la oración, ed. cit.*, pág. 446. <<

[6] Fray Juan de la Cruz, *Diálogo sobre la necesidad y obligación y provecho de la oración y divinos loores vocales y de las obras virtuosas y sondas ceremonias que usan los Christianos, mayormente los religiosos*, Salamanca, 1555 (Staats-Bibliothek de Munich).

<<

[7] *Historia de la Yglesia que llaman ecclesiástica y tripartita*, Lisboa, 1541; Coimbra, 1554 (cf. Anselmo, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*. En la primera edición no aparece el nombre del traductor). <<

[8] Fr. Juan de la Cruz, *Treinta y dos sermones en los quales se declaran los mandamientos de la ley, artículos de fe y sacramentos*, Lisboa, 1558. Recopilación dedicada por Fr. Luis de Granada, provincial de la Orden, al Cardenal Infante. El P. Beltrán de Heredia, *Corrientes, op. cit.*, págs. 102-110, demuestra que el tal catecismo es el de Jacopo Schoepper, *Institutiones christianae*, Colonia, 1555, y analiza el contenido de los sermones en que viene dividida la traducción. Señala la influencia del ambiente alemán, “ya que no el fondo de su doctrina, en las expresiones, muy semejantes a las que estilaban en España los admiradores del filósofo de Rotterdam”. Conviene añadir que gran parte de los mismos sermones pasó al *Compendio de doctrina cristãa* compilado en portugués por Luis de Granada (Lisboa, 1559), el mismo *Compendio* en que dio cabida al *Pater Noster* comentado por Constantino, y que son de análoga inspiración los sermones

para las principales fiestas del año que sirven de apéndice al *Compendio*. Este catecismo, aunque no prohibido por el Índice español, no llegó a traducirse al castellano sino después de la muerte de Fray Luis. <<

[9] Fr. Juan de la Cruz, *Diálogo*, fin del prefacio al lector. Cf. Juan de Valdés, *Alfabeto cristiano*, reimpresión de Londres, 1860, fol. 58 vº, y pág. 145 de la traducción de Usoz. <<

[10] *Diálogo*, págs. 38-39. Esta comparación procede de Herph, como ya notó el P. Cuervo, *art. cit.*, *R.A.B.M.*, t. XL (1919), pág. 366. <<

[11] *Diálogo*, pág. 10. <<

[12] *Ibid.*, págs. 15, 40, 52. <<

[13] *Ibid.*, págs. 48, 58 y 64. <<

[14] *Ibid.*, págs. 342-343. <<

[15] *Ibid.*, pág. 347. <<

[16] *Ibid.*, págs. 369-409. <<

[17] *Ibid.*, págs. 411 y 421. <<

[18] *Ibid.*, págs. 383 y 343: “De las cuales [de las sagradas escrituras] las cogieron, no de los preceptos de Pitágoras, como soñava un balandrón mientras despumava el vino falerno” (Al margen: “Erasmus in Annotatio ad Hiero”). <<

[19] *Ibid.*, pág. 390. El autor, en acotación marginal puesta en frente de la cita de Erasmo, remite equivocadamente a la *Epistola ad Paulum Volzium*, expresión notable de la piedad antimonástica de Erasmo, que sirvió de prólogo al *Enchiridion* en las ediciones posteriores a 1518, aunque no en la traducción española. De ahí la aparente contradicción de Fr. Juan de la Cruz. En realidad, las líneas citadas pertenecen al *Enchiridion*, Regla V. Las traduce el dominico mucho más literalmente que el Arcediano del Alcor (*Enquiridion*, *ed. cit.*, págs. 269-270). <<

[20] *Diálogo*, págs. 159, 162, 165. <<

[21] *Ibid.*, pág. 151: “No mandó Christo orar con solas las palabras del Pater Noster, ni siempre con aquellas mesmas”. <<

[22] *Ibid.*, pág. 152: “Los casados están más impedidos para las luengas oraciones”. Cf. pág. 193: el acto camal resfría el espíritu. <<

[23] *Ibid.*, págs. 144-148. <<

[24] *Ibid.*, págs. 184 ss. <<

[25] *Ibid.*, págs. 212 ss. <<

[26] *Ibid.*, pág. 244. <<

[27] *Ibid.*, pág. 253. <<

[28] *Ibid.*, pág. 255. <<

[1] Álvaro Gómez de Ciudad Real nació hacia 1488. Hijo de Pero Gómez, siguió a la corte de Carlos V a los Países Bajos, sin duda durante el viaje de 1520-1522. Compuso entonces un poema latino sobre la Orden del Toisón de Oro, que le valió, al parecer, elogios de Erasmo (cf. Nicolás Antonio, t. I, págs. 59 y 60). Se casó con Brianda de Mendoza, hija natural del tercer Duque del Infantado, cuya piedad evangélica está atestiguada por el proceso de María Cazalla (1533). Ésta cita, además, a Álvaro Gómez y a su padre como testigos de descargo (*Proceso de María Cazalla*, fol. 124 rº. Memorial de los testigos de tachas: “El Señor Pero Gómez señor de Pioz (que tiene entonces 65 años; cf. fol. 129 vº) ... El Señor Álvaro Gómez” (cf. fol. 130 vº, Álvaro Gómez de Ciudad Real vecino de Guadalajara, de edad de 45 años). Álvaro Gómez muere el 14 de julio de 1538. —Respecto a sus poemas religiosos, véase Gallardo, *Ensayo*, t. III: *Thalichristia*, Alcalá, 1525; *Musa Paulina*, Alcalá, 1529; *Proverbia Salomonis decantata*, Alcalá, 1536; *Septem elegiae in septem poenitentiae Psalmos*, Toledo, 1538; *Theológica descripción de los misterios sagrados*, Toledo, 1541 (obra póstuma). <<

[2] Véase una carta de Antonio Minturno a Gaspar Centellas (1534). (Minturno, *Lettere*, Venecia, 1549, fols. 29-30). Cf.

B. Croce, *España en la vida italiana durante el Renacimiento*, trad. cit. [1925], pág. 149. <<

[3] Jorge de Montemayor, *Obras*, Amberes, 1554, y *Segundo cancionero spiritual*, Amberes, 1558.—Á. González Falencia ha reeditado para la Sociedad de Bibliófilos Españoles *El cancionero del poeta Jorge de Montemayor*, Madrid, 1932, sin incluir, desgraciadamente, las poesías con que Montemayor enriqueció en 1558 su *Segundo cancionero spiritual*. Su *Exposición moral del Salmo 86*, Alcalá, 1548, dedicada a la Infanta Doña María, ha sido reimpresa por Francisco López Estrada en la *Revista de Bibliografía Nacional*, t. V, fasc. IV, Madrid, 1944. Es comentario en prosa y verso corto, donde se aplica a la Virgen el salmo *Fundamenta eius in montibus sanctis*. Todavía no se nota en él el sentimiento típico del *Miserere* y del *Pater Noster* del *Cancionero* de 1554. Entre los manuscritos de la B. P. E. se conserva un *Diálogo spiritual* en prosa, dedicado al Rey de Portugal Don Juan III, obra de juventud de Montemayor que dio a conocer el P. Mário Martins (*Uma obra inédita de Jorge de Montemor*, en *Brotéria*, t. XLIII, 1946, págs. 399-408). El mayor interés del *Diálogo* está en que demuestra la cultura bíblica del autor y su preparación teológica elemental a base de Pedro Lombardo. Según el P. Martins, sufrió posiblemente la influencia de Raimundo Lulio (*Disputatio Eremitae et Reymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum magistri P. Lombardi*), y cita por lo menos una vez la *Teología natural* de Raimundo Sebunde. La producción de Montemayor anterior a 1550 llama todavía más la atención sobre la novedad de sus hendecasílabos impregnados de sentimiento savonaroliano. <<

[4] Y reimpresso en la *R. H.*, en 1915 (t. XXXIV, págs. 73 ss.). <<

[5] En el *Segundo cancionero*, donde utilizó asimismo el hendecasílabo en *terza rima* para parafrasear la Visitación según el

Evangelio de San Lucas (cf. M. Bataillon, *Chanson pieuse*, art. cit., pág. 238). <<

[6] M. Bataillon, *Une source de Gil Vicente et de Montemor. ha méditation de Savonarole sur le Miserere*. (*Bulletin des Études Portugaises*, Coimbra, 1936). <<

[7] En la epístola dedicatoria del *Segundo cancionero spiritual*. <<

[8] Carranza parece haber traducido a su vez algunos salmos en versos castellanos. En una *Miscelánea* que parece haber sido formada por García de Loaysa Girón y que, en todo caso, pasó, como toda la biblioteca de este erudito prelado, por Plasencia, antes de ser incorporada a la Biblioteca Nacional de Madrid, se encuentran paráfrasis de los salmos IV, XC, CXXXVI y CX-XIV, que llevan todas la indicación “el pe Carranza”. ¿Será éste el famoso dominico? ¿O no será más bien su homónimo de la orden de San Agustín, a quien vemos citado entre la “gloriosa constelación agustiniana del siglo XVI” por el P. Félix Olmedo, en su prólogo a los *Sermones* de Fr. Dionisio Vázquez (*ed. cit.*, pág. LXIV)? No menciona a este poeta el P.J. Zarco Cuevas (*La escuela poética salmantino-agustiniana a fines del siglo XVI*, en *Archivo Agustiniano*, enero-febrero de 1930). Dichas paráfrasis están todas escritas en liras, forma predilecta de Fray Luis de León y de San Juan de la Cruz. —Sobre la colección de García de Loaysa Girón, cf. M. Bataillon, *Les sources espagnoles de l’“Opus epistolarum Erasmi”*, *B. H.*, t. XXXI (1929), pág. 198. El Ms. 6074 lleva en su interior, como el manuscrito del *Diálogo de la lengua*, una etiqueta en que se lee: “Plasencia R. 173”). <<

[1] Véase el prefacio de A. Morel-Fatio a su traducción francesa del *Lazarillo de Tormes*, Paris, 1886, y sus *Études sur l'Espagne*, primera serie, Paris, 1888, pág. 156. Nosotros hemos discutido brevemente la tesis en nuestro librito *Le roman picaresque*, Paris, 1931, pág. 8. Posteriormente, nuestra manera de situar el *Lazarillo* entre la Edad Media y el Renacimiento ha sido confirmada con autoridad por un crítico que ha estudiado profundamente la corriente picaresca: Américo Castro, *Perspectiva de la novela picaresca*, en la *Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo del Ayuntamiento de Madrid*, 1935, t. II, págs. 123 ss. Remitimos a este sugestivo artículo, que nos dispensa de tratar aquí largamente del asunto. <<

[2] Según la fórmula de L. Febvre, *Une question mal posée*, art. cit., págs. 23-24. <<

[3] Recientemente, Luis Jaime Cisneros, en su excelente edición del *Lazarillo*, Buenos Aires (Kier), 1946, págs. 38-43, procuró dar nueva beligerancia a la atribución a Diego Hurtado de Mendoza, sin fijarse bien en lo arbitrario de dicha atribución, que surge, sin garantía ninguna de autenticidad, muchos años después de muerto el supuesto autor. Tiene mucha fuerza la advertencia de Bell (*El renacimiento español*, II, 109, citado por Cisneros, pág. 93): “El *Lazarillo*, aunque popular, no fué escrito para el pueblo, ni por el pueblo, sino por algún humanista de la España renacentista, por un intelectual”. Pero muchos humanistas había en Salamanca. Pocos habría tan genialmente dotados como el anónimo novelista; y, además, llama la atención el prólogo, en su aparente modestia, por la conciencia de la novedad literaria que suponía esta hazaña: escribir “esta nonada”, o sea la confesión autobiográfica de un pobre diablo, en “grosero estilo”, es decir, en la lengua de todos los días. Sigo persuadido de que es autor más probable que Mendoza aquel fraile humanista a quien Sigüenza (*op. cit.*, t. II, pág. 145 a) retrata con colores tan atractivos. Fr. Juan de Ortega profesó en el monasterio

de jerónimos de Alba de Tormes, casa próxima a la Universidad de Salamanca, de donde le vinieron “buenas habilidades”, según advierte en otro lugar (t. I, pág. 345 a) el mismo Sigüenza. “Era este religioso muy afable, ... poco encapotado, prudente, amigo de letras, y de las que con razón se llaman buenas letras”, es decir, más humanista que escolástico. “Hombre de claro ingenio y para mucho”, pertenecía a aquella vanguardia de la Iglesia española en cuyo seno escogía Carlos V obispos para las Indias, y allí le proveyó el Emperador de un obispado. Obsérvese, además, que el anticlericalismo del *Lazarillo* lanza sus flechas más aceradas contra el clero secular y contra los bulderos, mientras que es casi insignificante la sátira de los frailes y no hay asomo del *Monachatus non est pietas*. Cobra singular verosimilitud la atribución del *Lazarillo* a Fray Juan por “auerle hallado el borrador en la celda, de su propia mano escrito”, donde muestra “en vn sugeto tan humilde la propiedad de la lengua castellana y el decoro de las personas que introduze, con tan singular artificio y donayre, que merece ser leydo de los que tienen buen gusto”. El anonimato de la publicación se explica mejor si el autor es un fraile de talento, general de su Orden y obispo electo, que quiere gozar a su salvo del éxito de su obra de juventud, que si lo suponemos prócer y embajador, o, como sugiere Américo Castro (*España en su historia*, Buenos Aires, 1948, pág. 569, nota 1), cristiano nuevo. <<

[4] Cf. *infra*, págs. 253-255, nuestras observaciones acerca de los coloquios latinos de Maldonado. <<

[5] Véase Henri Mérimée, *L'art dramatique à Valencia*, Toulouse, 1913, págs. 246-248. Los Archivos de la Villa de Valencia atestiguan que en 1537 se representó en el Studi General, es decir, en la Universidad, “una comedia deis colloquis de herasme”. Desgraciadamente, el documento de contabilidad que nos dice esto no menciona el título del coloquio que se representó. <<

[6] M. Marques Braga, en su edición de Gil Vicente, *Obras completas*, vol. I, *Obras de devaçam*, Coimbra, 1933, parece aceptar la tesis de la influencia de Erasmo sobre Gil Vicente. En varias ocasiones habla de *erasmismos* para caracterizar ciertos atrevimientos. Creemos que el término es engañoso si expresa una relación de influencia y no una vaga afinidad de espíritu. En todo caso, de veintidós pasajes en que se comparan las ideas vicentinas con las erasmianas (págs. 14, 33, 115, 148, 180, 190, 191, 197, 208, 225, 242, 256, 258, 270, 271, 272, 304, 306, 330, 343, 362 y 435) no hay uno solo en que el texto erasmiano no pueda reemplazarse por referencias a otros autores, pues dista mucho de ser típicamente erasmiana la idea. Por otra parte. Marques Braga cita (pág. 191), al lado de Erasmo, el tercero de los *Capítulos diversos* de Torres Naharro (*Propaladia*, ed. cit. *infra*, nota 9, t. I, pág. 37). Las comparaciones más aceptables a primera vista son quizá las que se hacen a propósito de las *Barcas* del Infierno y de la Gloria. Ahora bien, éstos son autos escritos en 1517-1519, en una época en que la fama de Erasmo en la Península no salía todavía de los medios eruditos. Resulta, finalmente, que el más largo de los textos erasmianos citados (págs. 330-331) es de un coloquio posterior a 1519, y que, por añadidura, sus líneas más convincentes no son de Erasmo, sino una interpolación del traductor español (cf., sobre el mismo pasaje, *infra*, pág. 426, nota 103). João R. Mendes, *Do erasmismo de Gil Vicente, No quarto centeriário da morte do poeta*, en *Brotéria*, t. XXIII (1936), rechaza también la tesis del erasmismo de Gil Vicente. El autor se muestra preocupado, sobre todo, de demostrar que la sátira vicentina de los clérigos y de los frailes nada tiene de inquietante para la ortodoxia. El *Auto da feira*, representado en la corte de Lisboa la mañana de Navidad de 1527, y en el cual Roma contrita y deseosa de paz es invitada un poco rudamente a reformarse, le parece a Mendes un eco casi oficial de la propaganda imperial antes y después del saco de

Roma. Nosotros diríamos más bien: una reacción natural del viejo anticlericalismo popular en presencia del saco de Roma. La carta de Juan III citada *supra*, t. I, página 426, nota 7, no permite suponer que el Rey de Portugal haya aplaudido el saqueo por la simple razón de ser cuñado de Carlos V, como da a entender Mendes (pág. 313). De la misma manera, el embajador de Portugal en Roma bien pudo ser “favorable a la causa de Carlos V” sin hacerse por ello “un reflejo de las tendencias de Juan III” (*ibid.*). Don Martinho de Portugal, embajador erasmizante, y Gil Vicente, portavoz del pueblo lisbonense burlón y revoltoso, pudieron muy bien aplaudir el “castigo” de Roma mientras que sus devotos soberanos juzgaban con otro espíritu el acontecimiento. En una palabra, estamos de acuerdo con João R. Mendes en decir que Gil Vicente no es un “erasmista” en el estricto sentido de la palabra, pero no comprendemos por qué quiere hacer de él un poeta oficial y “levítico”. <<

[7] Cf. *supra*, t. I, págs. 485-486. <<

[8] Carolina Michaëlis de Vasconcellos, *Notas vicentinas*, IV, *Cultura intelectual e nobreza literária*. Separata da *Revista da Universidade de Coimbra*, 1922. Véase, en particular, la pág. 9, donde la señora Michaëlis rechaza la idea de un Gil Vicente lector de los clásicos latinos y de los humanistas del Renacimiento, y la pág. 35, nota 1, donde disipa la leyenda que afirma que Erasmo aprendió portugués para leer a Gil Vicente. La manera de ver de D.^a Carolina Michaëlis ha sido confirmada por I. S. Révah, *Les sermons de Gil Vicente, En marge d'un opuscule du Prof. Joaquim de Carvalho*, Lisbonne, 1949. <<

[9] *Heterodoxos*, t. IV, pág. 165. Véase en particular Torres Naharro, *Propaladia* (reimpresión de “Libros de antaño”, ts. I X y X, Madrid, 1880 y 1900), t. II, pág. 143. <<

[10] El erasmismo atribuido por Cejador a Sebastián de Horozco me parece tan sujeto a dudas como la atribución del *La-*

zarillo a este autor (*La vida de Lazarillo de Tormes*, edición de Julio Cejador, Madrid, 1914, *Clás. Cast.*, t. XXV, págs. 45 y 65). También aquí se trata de un anticlericalismo que lanza sus pullas contra la mala vida de los clérigos, pero sin enfrentarles el cristianismo en espíritu. <<

[11] Véase sobre esto Américo Castro, *Perspectiva de la novela picaresca*, *art. cit.*, págs. 148-149. Desde luego, es importante la advertencia de Castro (*Lo hispánico y el erasmismo*, en la *Revista de Filología Hispánica*, Buenos Aires, t. II, 1940, págs. 22-26), de que este anticlericalismo popular encontraba apoyo en profundas y añejas corrientes de reforma eclesiástica, que ya en la Edad Media habían surtido efectos revolucionarios. Cita Castro muy oportunamente los famosos textos del *Quinto abecedario* de Osuna ya aducidos por Adolfo de Castro (en su *Historia de los protestantes españoles*, Cádiz, 1851, págs. 30 ss.) junto con otros de la *Guía del cielo* de Fr. Pablo de León, y abreviados por Menéndez y Pelayo, en sus *Heterodoxos*, al principio del capítulo dedicado a los erasmistas. <<

[12] Allen, *Erasmus*, *op. cit.*, pág. 75. <<

[13] Cf. *supra*, t. I, págs. 465 y 191, t. II, pág. 127. <<

[14] Vives, *Opera*, *ed. cit.*, t. IV, pág. 87. Se encontrarán los textos citados en Menéndez y Pelayo, *Orígenes de la novela*, t. I, págs. 143 y 266. <<

[15] Vives, *Opera*, *ed. cit.*, t. VI, pág. 109, y Menéndez y Pelayo, *Orígenes*, t. I, pág. 266. <<

[16] En el libro II del *De causis corruptarum artium*. El capítulo IV que resumimos se encuentra en Vives, *Opera*, *ed. cit.*, t. VI, págs. 93-101; el pasaje relativo a la *Celestina* lo reproduce Menéndez y Pelayo, *Orígenes*, t. III, pág. CXVI, nota 2. <<

[17] En el libro III. Véase Vives, *Opera*, *ed. cit.*, t. II, págs. 216-221. El *De ratione dicendi* está dedicado a Don Francisco de Bobadilla y Mendoza, Obispo de Coria y Maestrescuela de Sa-

lamanca. — Venegas, en la disertación sobre la poesía que imprimió al comienzo de la obra póstuma de Álvarez Gómez de Ciudad Real, *Theológica descripción de los misterios sagrados* (Toledo, 1541), parece haberse inspirado en las clasificaciones de Vives. Hablando de las fábulas milesias o “consejas”, añade: “En esta fábula escribió Apuleyo su *Asno dorado* y Mahoma escribió su *Alcorán*, y todos los milesios escribieron sus caballerías Amadísicas y Espiandíánicas herboladas. Deste género de fábulas amonesta el Apóstol a Timoteo que huiga”. (Disertación citada por Gallardo, *Ensayo*, t. III, col. 66). <<

[18] Es notable, y muy típico del humanismo cristiano del siglo XVI, el que Vives fuera al mismo tiempo enemigo de los misterios que representan al vivo las personas sagradas (véase su Comentario de San Agustín, *De civitate Dei*, libro VIII, cap. XXVII, citado por Bonilla, *Luis Vives*, nota 36 al cap. II de la 1.^a parte) y amigo de las moralidades. Véase sobre el particular R. Lebègue, *La tragédie religieuse en France (1514-1573)*, París, 1929, pág. 106, y lo que dice, a propósito de la evolución del teatro religioso y moral de Margarita de Navarra, Verdun L. Saulnier en el prólogo de su excelente edición de Marguerite de Navarre, *Théâtre profane*, París, 1946, pág. XXIII. <<

[19] Véase, acerca de esto, una carta de Goclen a Dantisco, Lovaina, 21 de enero de 1532, en Hipler, *op. cit.*, pág. 492: “Pudentiam tuam... vehementer probo qui eo temperamento Resendii nostri famae consulis, ut Vivetis, viri, quod negari non potest, haudquaquam vulgariter eruditi, maximam rationem ducas. Quem suo nomine palam traduci, et ipsius Resendii et studiorum causa nolim. Neque enim Resendii satis consultum in se, ut totam gentem Hispanicam in se provocar. Et Vives, tametsi praecipiti iudicio de universa poetarum familia deque Gellii vigiliis non omnino indignus videatur, cui male promerenti mala reponatur gratia, tamen cetera quibus eruditiores offendit potissimum posita sunt in moribus et petulantia effre-

nioris linguae; ideo certe aliquanto parcius feriendum censeo, aut ob virtutes non exiguas leviora vitia illi condonanda. Quod si omnino decrevisti in publicum edere hoc poematum, meo suffragio dignissimum lectu nisi obstarent quae commemoravi, qui Resendiano nomini ea publicatione consulatur, nisi autoris titulo inscriptum edatur, equidem non video. Quod autem ad Vivem attinet, visum est et ipsi Resendio, qui hestema die hac iter fecit in Germaniam, ut suppresso nomine res notetur cum hac inscriptione: In L. Charitaeum Gurdum, et ut pro Vivis nomine toto poemate Gurdi nomen substituatur. Cujus rei rationem ipse Resendus tibi explicabit, cui haec nomina primis visa sunt proxima, quamquam hac mutatione bonam partem gratiae suis vigiliis putat discessuram. Sed satius esse duco, ut ratio omnem vincat gratiam, ne dum alienam ulciscitur injuriam, ipse judicetur admisisse injuriam”. En las poesías que se conservan de Resende (*Resendii poemata*, Colonia, 1613) no se encuentra ninguna contra Vives ni contra “L. Charitaeus Gurdus”. <<

[20] Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua*, ed. José F. Montesinos, *Clás. Cast.*, t. LXXXVI, Madrid, 1928, págs. 168-169. <<

[21] *Ibid.*, págs. 170 y 172. <<

[22] *Ibid.*, págs. 159-160. Y eso que el *decoro*, en la doctrina dramática de Torres Naharro, tiene tanta importancia como en la de Valdés: “El decoro en las comedias es como el gobernalle en la nao”, dice en el Prohemio de la *Propalladia*, y agrega que es “una justa y decente continuación de la materia..., dando a cada uno lo suyo... de manera que el siervo no diga ni haga actos del señor, *et e converso*” (*Propalladia*, ed. J. E. Gillet, t. I, Bryn Mawr, 1943, pág. 142, líneas 59-64). <<

[23] *Diálogo de la lengua*, ed. cit., págs. 176-177. <<

[24] Algunas interesantes coincidencias con el erasmismo indica Américo Castro en su artículo *Antonio de Guevara, un hom-*

bre y un estilo del siglo XVI (en el *Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, t. I, Bogotá, 1945, págs. 46-47). Sobre la despreocupación algo frívola con que Guevara utiliza páginas de su *Marco Aurelio* en su *Oratorio de religiosos*, atribuyendo a los Padres de la Iglesia sus propias especulaciones o páginas plagiadas de Francisco de Osuna, puede verse el P. Fidèle de Ros, *Antonio de Guevara, auteur ascétique*, en *Études Franciscaines*, t. L (1938), págs. 306-332 y 609-636, estudio reimpresso con algunas páginas nuevas en el *Archivo Ibero-Americano* de 1946, t. VI, págs. 339-404. <<

[25] El *Libro dorado de Marco Aurelio* había tenido ya dos ediciones en París (en 1531 y 1534) cuando Valdés escribió el *Diálogo de la lengua*. La más antigua edición española que se conoce es de 1528. Cf. Foulché-Delbosc, *Bibliographie hispano-française* (separata de la *Bibliographie hispanique*), New York, 1912, t. I, págs. 13-14, y René Costes, *Antonio de Guevara, son œuvre*, Bordeaux, 1926, pág. 2. <<

[26] E. Boehmer, *Alfonsi Valdesii litterae XL*, art. cit., pág. 402: “Noster Suarez te toties salvere vult quot mendacia sunt in Marco Aurelio”. Carta fechada en Toledo, a 14 de febrero de 1529. <<

[27] Cf. *supra*, pág. 119, nota 3, e *infra*, pág. 309, nota 16. Matamoros habla sobre todo del “Heródoto español”. No se resuelve a pronunciar un juicio sobre él sino obligado y forzado por la censura del sabio Pedro Rhua, de Soria, que ha denunciado los errores y las falsificaciones históricas de Guevara. <<

[28] Amyot cuenta esta historia en el prefacio de su traducción (1547). <<

[29] Véase en Bonilla, *Clarorum hispaniensium epistolae ineditae*, pág. 63, la carta de Juan de Vergara a Augustus Steuchus Eugubinus, bibliotecario del Vaticano. Carta sin fecha, pero

que se remonta a 1546: Juan habla de la muerte reciente de su hermano Francisco, ocurrida el 27 de diciembre de 1545. <<

[30] Véase Uztarroz-Dormer, *op. cit.*, pág. 513, y el texto de Álar Gómez citado por Bonilla, *op. cit.*, pág. 64. <<

[31] *Historia Ethiópica, trasladada de Francés en vulgar Castellano por un secreto amigo de su patria y corregida según el griego por el mismo, dirigida al ilustrísimo Señor Don Alonso Enríquez, Abad de la Villa de Valladolid*, Amberes, 1554. Sobre las traducciones españolas de la *Historia etiópica*, véase R. Schevill, *Studies in Cervantes; The question of Heliodorus*, en *Modern Philology*, Chicago, 1907, pág. 685. <<

[32] Citamos el prólogo de Amyot (*Proesme du translateur*) por la traducción española descrita en la nota anterior. Esta traducción altera por cierto un poco la gracia y propiedad del original (“mezclar tan doctamente” por *entrelacer si dextrement*; “tan disonantes” por *si mal cousus*). <<

[1] Véase en Menéndez y Pelayo, *Orígenes de la novela*, t. I, págs. 260, 266 ss. y 278-279, los textos de Valdés, Vives, Melchor Cano (que deplora ver esta literatura frívola reemplazada por libros de espiritualidad en lengua vulgar más bien que por libros de historia verdadera), de Venegas y de Cervantes de Salazar, de Fr. Antonio de Guevara, de Pero Mexía, de Alonso de Fuentes, de Fernández de Oviedo, de Arias Montano, de Fr. Luis de Granada, de Malón de Chaide, así como la petición de las Cortes de 1555. Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes*, Madrid, 1925, pág. 26, nota 2, redacta la lista cronológica de estos textos, completados por él con interesantes referencias a Gracián de Alderete y a Gonzalo Fernández de Oviedo. Se podrían añadir todavía los siguientes: Francisco de Monzón, *Espejo del príncipe christiano* (1544), Luis de Alarcón, *Camino del cielo* (1547), Matamoros, *De asserenda Hispanorum eruditione* (1553), Laguna, Prefacio a las *Catilinarias* (Amberes, 1557; tex-

to reproducido por Menéndez y Pelayo, *Bibliografía hispano-latina*, pág. 602) y *Viaje de Turquía* (1557, *N.B.A.E.*, t. II, pág. 106, nota 2), Gonzalo de Illescas, Prefacio a la *Historia pontifical y cesárea* (Salamanca, 1565). Cabría agregar a esta lista el prefacio de Fr. Luis de León a los *Nombres de Cristo* (1583; ed. Onís, *Clás. Cast.*, t. XXVIII, págs. 10-11), si bien el autor no menciona ninguno de esos libros que pervierten a “mugeres donzellas y moças”: a su estética le repugnan las alusiones demasiado precisas. Otro documento notable es el testamento del Doctor Luis de Lucena, sacerdote, médico y anticuario, que, antes de morir (en Roma, 5 de agosto de 1552), funda una biblioteca pública en Guadalajara: prohíbe terminantemente que en su librería se pongan libros peligrosos, “ni menos libros de historias fingidas como son las de Amadís y de los Pares de Francia” (Catalina García, *Biblioteca de escritores de la Provincia de Guadalajara*, Madrid, 1899, pág. 287 b). <<

[2] Cf. *supra*, t. I, págs. 312-313. Véase sobre todo su epístola a Carlos V al frente de los *Morales de Plutarco*, Alcalá, 1548. <<

[3] *Apothegmas del excelentísimo filósofo y orador Plutarcho*, Alcalá, 1533 (cf. Legrand, *Bibliographie hispano-grecque*, t. I, núm. 64). <<

[4] *Los oficios de Sant Ambrosio*, Toledo, 1534 (cf. Gallardo, *Ensayo*, t. I» núm. 2394). <<

[5] *Morales de Plutarco*, Alcalá, 1548. <<

[6] Cf. *infra*, nota 15. <<

[7] *Las obras de Xenophonte*, Salamanca, 1552. <<

[8] *La historia de Thucydides*, Salamanca, 1564. <<

[9] *De re militari*, Barcelona, 1567 (cf. Menéndez y Pelayo, *Bibliografía hispano-latina*, pág. 410). <<

[10] *Isócrates, de la gobernación del reino al rey Nicocles, — Agapeto, del oficio y cargo de Rey, al emperador Justiniano, — Dión, de la institución del Príncipe y de las partes y cualidades que ha de*

tener un bueno y perfecto Rey, al emperador Trajano, Salamanca, 1570 (cf. Gallardo, *Ensayo*, t. III, núm. 2398). El privilegio, fechado el 20 de octubre de 1569, se presenta como la renovación de un privilegio por diez años otorgado antes para la publicación del tratado de Isócrates solamente, privilegio que ya ha expirado. Según esto, el tratado *A Nicocles* fue traducido por Gracián antes de 1560. <<

[11] Sobre esta traducción (manuscrito de la S.B.M.), véase L. Karl, *Un érasmiste espagnol du XVI^e siècle et les Chroniques de Jean Froissart* (Revue du XVI^e siècle) t. XI, 1924, págs.91-102). Gracián se lo dedicó a Justus Walther, agente de los Fúcar. <<

[12] Véase Gallardo, t. III, núms. 2393 y 2396. <<

[13] *Ibid.*, núm. 2397. <<

[14] Pero Mexía, *Historia imperial y cesárea*, Sevilla, 1545. Acerca de este libro y de Mexía “cronista”, véase Morel-Fatio, *Historiographie de Charles-Quint*, pág.75 (cf. *supra*, pág.225, nota 1). <<

[15] Véase el prefacio de Gracián a su traducción de los *Morales de Plutarco*: “Assí están traduzidas en romance castellano las *Vidas* deste mismo autor Plutarco, que más verdaderamente se podrán llamar *muertes* o *muertas*, de la suerte que están tan escuras y faltas y mentirosas, que apenas se pueden gustar ni leer ni entender por estar en muchas partes tan diferentes de su original griego quanto de blanco a prieto, como yo he mostrado a personas doctas en algunas que yo he traduzido del griego”. Esta fórmula da a entender que en 1548, fecha de la impresión de los *Morales*, Gracián no había publicado aún las *Vidas* traducidas por él. En la edición de Salamanca, 1571, agregará: “... que andan agora impresas de nuevo con otras sin nombre de intérprete”. El erudito gallego Manuel Acosta ha supuesto con mucha verosimilitud que Gracián alude aquí claramente a la recopilación intitulada *El primero volumen de las Vidas...* publicado

en Estrasburgo en 1551, volumen del cual se conocen varios tipos, con o sin el nombre del traductor (Francisco de Enzinas). (Cf. Gallardo, *Ensayo*, t. I, col. 15, y II, col. 925, y Boehmer, *Spanish reformers*, t. I, págs. 180-181). Gracián es, sin duda, el traductor de las vidas de Temístocles y de Furio Camilo que aparecen allí como apéndice, y con foliación diferente, a continuación de las de Teseo, Rómulo, Licurgo, Numa, Solón y Publícola. Ni Gracián ni Enzinas tienen nada que ver, indudablemente, con la traducción de las vidas de Simón y de Lúculo que apareció en 1547 sin lugar de impresión, pero en un volumen cuya tipografía recuerda la de los *Diálogos de Luciano*, impresos por Sebastián Gryphe en Lyon, en 1550. Respecto al compendio de Tito Livio por Floro, traducido por Enzinas (Estrasburgo, 1550), véase Boehmer, *Spanish reformers*, t. I, pág. 179. <<

[16] Cf. *supra*, t. I, pág. 471, nota 64. <<

[17] *Valerio Máximo noble filósofo y orador romano, coronista de los notables dichos y hechos de romanos y griegos...* y Alcalá, 1529 (ejemplar en la B. U. S.). Esta traducción se remontaba a 1477 (la fecha de 1467, que menciona la edición príncipe, es errata por 1477, según Pellicer y Saforcada, *Ensayo de una biblioteca de traductores españoles*, Madrid, 1778, pág. 88): la había hecho en Brujas Mosén Ugo de Urríes según la versión francesa del Maestro Simón Hesdin. Se había impreso por primera vez en Sevilla, en 1514. <<

[18] Respecto a las versiones españolas de la recopilación erasmiana de *Apotegmas*, baste con remitir a Bonilla, *Erasmus y España*, art. cit., págs. 482-500, donde se estudian minuciosamente. El interés de la obra es secundario para la historia de la influencia de Erasmo en España. <<

[19] Sobre esta corriente, véase Menéndez y Pelayo, *Orígenes de la novela*, t. II, págs. LXX-LXXII. <<

[20] *Refranes o proverbios en romance que nuevamente colligió y glossó el Comendador Hernán Núñez*, Salamanca, 1555. Véase la epístola dedicatoria del editor Alexandro de Cánova al Marqués de Mondéjar Don Luis Hurtado de Mendoza. <<

[21] *Caroli Bovilli Samarobrini Proverbiorum vulgarium libri tres*, París, 1531 (la dedicatoria está fechada en Noyon, a 17 de febrero de 1527). Bovelles, que se defiende de la acusación de caminar por las huellas de Erasmo, pone los proverbios en latín y en francés, y en seguida los comenta en latín. <<

[22] Véase Américo Castro, *Juan de Mal Lara y su "Filosofía vulgar"*, en *Homenaje a Menéndez Pidal*, Madrid, 1925, t. III, págs. 563-592. Posteriormente, F. Sánchez y Escribano consagró a Mal Lara una tesis para el doctorado de la Universidad de California (Berkeley): *Apuntes para una edición de "La philosophia vulgar" de Juan de Mal Lara. Contribución al estudio del humanismo en España*, 1933. Después refundió y amplió su trabajo en un libro: *Juan de Mal Lara. Su vida y sus obras*, New York, 1941. En un artículo puso de relieve la influencia de Erasmo sobre las recopilaciones de refranes españoles que preceden a la de Mal Lara: *Algunos aspectos de la elaboración de la "Philosophía vulgar"*, en *R. F. E.*, t. XXII (1935), págs. 274-284. <<

[23] *Parénesis o exhortación a la virtud de Isócrates... a Demónico... traducida de griego en latín por... Rodolfo Agrícola, y de latín en castellano por Pero Mexía*, impresa por Mexía a continuación de sus Diálogos, 2.^a ed., Sevilla, 1548. <<

[24] Menéndez y Pelayo, *Bibliografía hispano-latina clásica*, págs. 592 ss., transcribe los preliminares de la recopilación de Thámara, *Libros de Marco Tulio Cicerón*, guiándose por la edición de Amberes, 1546 (que, al parecer, reproduce una edición de Sevilla, 1545); allí se pueden leer, sobre todo, la aprobación inquisitorial (10 de octubre de 1545) y la epístola dedicatoria al Duque de Medinaceli. Menéndez y Pelayo transcribe también

los prefacios erasmianos de que posiblemente se acordó Thámara (cf. Allen, t. IV, Ep. 1013, líneas 41 ss., y t. V, Ep. 1390, líneas 50 ss. En cuanto al pasaje del *Convivium religiosum*, cf. *supra*, t. I, pág. 355). Menéndez y Pelayo no llegó a ver ninguna edición separada de los *Paradoxos* y del *Sueño de Escipión* traducidos por Jarava. Pero describe, de la recopilación común de las traducciones de Thámara y Jarava, ediciones de Alcalá, 1549, Amberes, 1549, Amberes, 1550 (?), Salamanca, 1582, y Valencia, 1774. <<

[25] La *Institutio principis christiani* fue traducida al castellano por Bernabé de Busto, maestro de los pajes de Su Majestad, para que la leyese el Príncipe Don Felipe. Lo dice terminantemente el traductor al dedicar a la Reina su rarísimo *Arte para aprender a leer y escribir perfectamente en romance y latín*: “Para el mismo fin he traducido de latín en romance la *Institución del príncipe christiano* de Erasmo, obra sin duda mayor que toda alabanza”. Probablemente quedó inédita la traducción. Busto es autor de unas *Introducciones gramáticas breves y compendiosas* (Salamanca, 1533) destinadas también a la educación del Príncipe, libro escrito a consecuencia de una conversación con el erasmista Don Francisco de Bobadilla, Arcediano de Toledo (cf. *supra*, t. I, págs. 394-395), ilustre en la historia del humanismo español (cf. Conde de la Viñaza, *Biblioteca histórica de la filología castellana*, Madrid, 1893, núms 112 y 400, cit. por José M. March, *op. cit.*, t. I, pág. 69, nota). <<

[26] *Libro primero del espejo del príncipe christiano que trata cómo se ha de criar un príncipe o niño generoso desde su tierna niñez con todos los exercicios e virtudes que le convienen hasta ser varón perfecto. Contiene muy singulares doctrinas morales y apazibles*, Lisboa, 1544. Francisco de Monzón, capellán y predicador de Juan III de Portugal, catedrático de Teología en la Universidad de Coimbra, dedica su obra a Juan III. Aunque su apellido lo relaciona con la raya de Galicia y Portugal (no sin motivo men-

ciona, en el capítulo de los vinos, los de Galicia y Monzón), era natural de Madrid, maestro en Artes y doctor en Teología por la Universidad de Alcalá (según Francisco Leitão Ferreira, *Notícias chronológicas da Universidade de Coimbra*, 2.^a parte, vol. I, Coimbra, 1938, pág. 29, con importantes adiciones de Joaquim de Carvalho, págs. 472 ss., sobre la bibliografía de las obras de Monzón, ya descritas por Sousa Viterbo, *Litteratura hespanhola em Portugal*, págs. 332-337). <<

[27] *Espejo del príncipe christiano*, fol. 5 vº: “Los autores que no sin grande cargo de sus consciencias escrivieron a Amadís y a Palmerín y a Primaleón y a don Clarián y otros libros de semejantes cavallerías vanas e fingidas, devrían de ser castigados con pública pena porque no son sino unas dulces ponçoñas aquellas obras que enbaucan a los que leen en ellas, según en otra parte más largamente demuestro”. <<

[28] Monzón utiliza, a ojos vistas, el capítulo de los prolegómenos de los *Adagios* intitulado *Commendatio proverbiorum a dignitate*. Véase el fol. 4 rº: “Conviene también que algunas vezes los libros de varia erudición y doctrina lleven insertas algunas sentencias oscuras y proverbios antiguos que adornan y dan autoridad a la obra; porque son unos dichos breves, por metáforas de propiedades naturales, que dixerón algunos famosos sabios para dar algunos saludables consejos y avisos a los hombres; y por ser de tanto valor y estima quisieron engastarlos en sus obras (como piedras preciosas) los filósofos y doctos varones que les succedieron, como hizieron Platón, Aristóteles, Plutarcho, Plinio, Cicerón, Quintiliano, Hierónimo y Augustino con las más de las personas que por sabias y doctas celebramos. Que Sant Pablo no se desprecia de alegar aquel dicho de Menandro poeta: las palabras deshonestas corrompen las buenas costumbres. Y aun nuestro redemptor acotó con la sentencia de Diógenes que dezía que los sanos no tienen necessidad de médico sino los enfermos; y allegó un proverbio de los antiguos que di-

ze: los buenos árboles llevan la buena fruta y los malos la mala, y reprehende de calumniadores a los fariseos con una respuesta sabia que dió Chillo, uno de los siete sabios de la Grecia, a ciertos que le preguntaron cuál era mejor, casar con una mujer que fuesse su igual o con otra que fuesse más generosa y rica que el marido, que por demostrar la ygualdad que conviene que aya entre los casados les respondió: yd a preguntarlo a los niños que están jugando en la calle, que siempre se ajuntan con yguales; y porque usava con su eterna sabiduría destas sentencias y proverbios tachaban los phariseos sin razón su divina doctrina diziendo que hablava en parábolas que no le podían entender”. Monzón recuerda también, como Erasmo, la máxima “Conócete a ti mismo”, que los griegos habían juzgado digna de ser grabada en el frontón de un templo. <<

[29] *Institución de un rey christiano colegida principalmente de la Santa Escritura y de sagrados Doctores...*, Amberes, 1556. La epístola dedicatoria está fechada en Lovaina, a 8 de septiembre de 1556. El autor se hizo sospechoso de simpatizar con los protestantes de los Países Bajos. El célebre Julianillo Hernández lo acusó de estar en relaciones con los conventículos reformados de Amberes. Hemos encontrado en el A. H. N. (*Inquisición*, leg. 4442, N.º 44) una deposición de Julianillo que precisa, sin duda, la que Schäfer (*Beiträge, op. cit.*, t. II, pág. 360) menciona como desaparecida. El documento, por desgracia, está mutilado, pero se puede leer, entre otras cosas, lo siguiente: “... sabe que fra[y Julián] frayle de Santo Domingo que es de Aragón, o de Navarfra de] quien tiene dicho y cree que también maestre fil[ipe de la] Torre capellán del rei don Philipe que cree que [es natural] de Aragón o de Taragona sabían que est[os ayun]tamientos se hazían y comunicavan muy familiar [mente] personas que en ellos se ayuntavan singular [mente] el dicho fray Julián porque el dho felipe de la [Torre] no lo declarava de su parte tan claramente como el dicho fray [Julián]...”, (deposición

recibida en Triana, el 4 de octubre de 1560). El fraile aquí mencionado es Fr. Julián de Tudela, de quien varios testigos del proceso de Carranza afirman que propaló las palabras de aquel Doctor Morillo que decía haber sido convertido en Trento a ciertas opiniones luteranas por Pole y Carranza (cf. *supra*, pág. 104, nota 2, y *Proceso de Carranza*, t. I, fols. 390-391 y 392-393). <<

[30] *El concejo y consejeros del Príncipe* ha sido reimpresso por Adolfo de Castro en el tomo XXXVI de la *B. A. E.: Curiosidades bibliográficas*, Madrid, 1855, págs. 317 ss. Véanse, en particular, las págs. 324 b y 329 a-b, y el soneto preliminar en que el libro declara al lector: “Mi padre es un hombre que profesa/tener más libertad que el albedrío”. En la epístola dedicatoria a Felipe II es donde Furió Ceriol presenta el plan del monumental tratado que proyecta. <<

[31] En sus *Relectiones*. Las dos más famosas, y también las más importantes para la cuestión que aquí nos ocupa, son fácilmente accesibles en una edición moderna con traducción: Francisco de Vitoria, *Relecciones de indios y del derecho de guerra*, texto latino y versión al español por el Marqués de Olivart, Madrid, 1928. <<

[32] El título completo del libro es *Democrates sive de convenientia militiae cum christiana religione* (Roma, 1535). La traducción de Antonio Barba, secretario del cardenal Quiñones, se publicó con el título siguiente: *De cómo el estado de la milicia no es ageno de la religión christiana* (Sevilla, 1541). El texto latino se encontrará en Sepúlveda, *Opera*, ed. cit., t. IV, págs. 221-328. Véanse en particular las págs. 312-313 sobre el verdadero honor y el perdón de las injurias. Uno de los primeros libros de Sepúlveda se llamaba *Dialogus de appetenda gloria qui inscribitur Gonsalus*, Roma, 1523. <<

[33] *Democrates*, pág. 315. <<

[34] *Democrates alter sive de justis belli causis apud Indos*, edición con traducción española por Menéndez y Pelayo, en el *Bol. Ac. Hist.*, t. XXI (1892), págs. 257-369. Hay una nueva edición del texto y de la traducción con un estudio de Manuel García Pelayo: Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, 1941. Véase el principio del diálogo (págs. 50 ss.), donde parece que hay reminiscencias de la *Querela pacis* en boca del pacifista Leopoldo. <<

[35] “En lo del doctor Sepúlveda no sé qué me diga sino que le tengo por hombre non sani capitis que ni en sus cartas ni en su diálogo sabe lo que dize por falta de principios”. Pasaje inédito de una carta de Páez a Zurita (Trento, 8 de junio de 1546), publicada incompletamente por Uztarroz y Dormer, *Progresos*, ed. cit., pág. 538 (B.A.H., Col. Velázquez, t. XIV, fol. 42 vº). El diálogo de Sepúlveda a que alude Páez no parece, por lo demás, ser el *Democrates*, sino el *De correctione anni* (Venecia, 1546). <<

[36] Cf. *supra*, pág. 146, nota 17; e *infra*, Apéndice, pág. 441, sobre la respuesta del erasmista Bejarano a Sepúlveda. <<

[37] Juan Luis Vives, *Opera*, ed. cit., t. VII, pág. 222: “Invidios habere me non credo, in Hispania praesertim, multis de causis; primum quod absum; deinde quod opera mea legunt isthic pauci, pauciores intelligunt, paucissimi expendunt aut curant, ut sunt frigida nostrorum hominum ad litteras studia”. Carta de Vives a Juan Maldonado (Breda, 16 de diciembre de 1538). <<

[38] *Instrucción de la muger christiana: donde se contiene cómo se ha de criar una doncella hasta casarla: y después de casada cómo ha de regir su casa y vivir bienaventuradamente con su marido, y si fuere biuda lo que deve de hazer. Agora nuevamente corregido y enmendado y reduzido en buen estilo castellano. Año MDXXIX* (Alcalá, 10 de noviembre de 1529). Respecto a la primera edi-

ción (Valencia, 1528), véase Bonilla, *Luis Vives*, 2.^a ed., t. III, págs. 192-193, que describe también las ediciones de Sevilla, 1535, Zaragoza, 1539, Zamora, 1539, Zaragoza, 1545, Zaragoza, 1555, Valladolid, 1584. <<

[39] Edición de Alcalá, 1529, fol. 13 vº. La alusión al *Enchiridion* de Erasmo desaparecerá en la edición de Valladolid, 1584 (fol. 27 vº). <<

[40] En cuanto a esta adición, véase la edición de Alcalá, 1529, fol. 112 rº-vº. <<

[41] Cf. *supra*, pág. 167, nota 43, y Julia Fitzmaurice Kelly, *Vives and the "Carro de las donas"*, en *R. H.*, t. LXXXI (1933), págs. 530-544. <<

[42] Cf. Bonilla, *Luis Vives*, 2.^a ed., t. III, pág. 204. <<

[43] *Ibid.*, pág. 202. <<

[44] *Ibid.*, págs. 202-203. Cf. Menéndez y Pelayo, *Orígenes de la novela*, t. I, pág. 267. <<

[45] Se puede consultar la traducción de Astudillo en la reimpresión que de ella ha hecho Adolfo de Castro en el t. LXV de la *B. A. E., Obras escogidas de filósofos*, Madrid, 1873, págs. 239-260. Véanse en particular, sobre el conocimiento de sí mismo, las págs. 240 a y 260 b; sobre los errores del vulgo (cf. *Enquir.*, Regla VI), las págs. 239 a y 240 b, y sobre el culto en espíritu el cap. IX, De la religión. <<

[46] La *Silva Palentina* de Alonso Fernández de Madrid, largo tiempo inédita, conocida por manuscritos bastante distintos, la imprimió por vez primera el canónigo archivista de la catedral de Falencia, Don Matías Vielva Ramos (Palencia, 1932). <<

[47] Tuvo los honores de una reimpresión, que hizo Justo García Soriano para la Sociedad de Bibliófilos Españoles: *Silva de varia lección*, Madrid, 1933-1934, 2 vols. <<

[48] González Montano, *Artes, op. cit.*, pág. 301: "... Pedro Mejía, hombre que ridículamente se arrogaba el título de filósofo sin ciencia ninguna útil...". <<

[49] Cf. Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. V, pág. 98. <<

[50] *Silva de varia lección*, ed. cit., t. I, págs. 109, 341 y 385; t. II, pág. 11. El coloquio *Problema* aparece por vez primera en la edición de los *Coloquios* de 1533. <<

[51] Las ediciones y traducciones del *De inventoribus* las estudia Ferguson en su artículo sobre Polidoro Virgilio (*Archaeologia*, t. LI, 1888, págs. 107-141). Pero el erudito inglés desconoce las traducciones españolas. La de Thámara se publicó en Amberes en 1550 con el título de *Libro de Polidoro Vergilio que tracta de la invención y principio de todas las cosas*. Está dedicada al Duque de Arcos Don Luis Cristóbal Ponce de León. A ella remitimos al lector. Un poco después se harán otras versiones de acuerdo con el texto expurgado por orden de Gregorio XIII. Una de ellas, sin nombre de traductor, se publicó sin fecha ni indicación de origen; la otra, que se debe a Vicente de Millis, se imprimió en Medina del Campo en 1599. No tienen para nosotros el interés que tiene la de Thámara. Éste, en su prefacio, insiste en el interés de los cinco últimos libros. Señala las cosas que Pero Mexía ha tomado de Polidoro Virgilio para su *Silva*. <<

[52] Trad. de Thámara, fol. 193 vº. <<

[53] *Ibid.*, fols. 195 rº-196 rº. La cuestión "religión o superstición", lo mismo que el pasaje relativo a la Candelaria, desaparecerán del texto expurgado. Los banquetes de "misa nueva" excitaban la vena del autor del *Crotalón* (canto XVII). <<

[54] *Ibid.*, fols. 271 vº-274. He aquí el pasaje añadido por Thámara (fol. 272 rº): "... y de aquí ha provenido que no ay otra orden ni estado oy en el mundo que sea más ambiciosa ni cobdisiosa y se vaya más tras los deleytes del mundo. Todas es-

tas cosas truxo consigo la grandeza de las riquezas, las quales desta manera que avemos dicho fueron admitidas. Y assí podemos dezir que la abundancia sola fué la causa de la desorden y desconcierto de la vida y ésta primeramente comentó a pervertir la disciplina y doctrina assí Evangélica como Apostólica...”. <<

[55] *Suma y compendio de todas las chrónicas del mundo desde su principio hasta el año presente, traduzida por el bachiller Francisco Thámara cathedrático en Cádiz. Es la Chrónica de Juan Carión, con diligencia del traductor quitado todo lo superfluo y añadidas muchas cosas notables de España*, Medina del Campo, 1553. — Existe otra edición publicada ese mismo año en Amberes. Respecto a la importancia de la crónica de Carión, revisada por Melanchthon, véase Pontien Polman, *op. cit.*, pág. 208. — Pérez Pastor, *La imprenta en Medina del Campo*, núm. 103, ofrece algunos extractos de la cronología del Carión español adaptado por Thámara. <<

[56] *El libro de las costumbres de todas las gentes, traduzido y copilado...*, Amberes, 1556. Prefacio al lector, fols. 4 ss. <<

[57] Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. IV, pág. 332, cita el pasaje más significativo del retrato de España hecho por Servet. La *Hispania* de Damião de Góis se publicó en Lovaina en 1542 en casa de Rutger Rescius. Este ensayo, retocado —en particular en la lista de los españoles ilustres—, fue reproducido por el mismo impresor en 1544 en *Damiani a Goes... aliquot opuscula*. Se encontrará esta segunda edición junto a la primera en el ejemplar de la B.N.P. (4.º 01). Damião de Góis se empeña en lavar a España del reproche de producir pocos libros: “Quod si nunc non tot chartas oblinunt Hispani, quot nonnulli faciunt, nec edendis alienis libris plagium committunt, nihilo deteriores illis, qui se furtis librorum venditant, existimandi sunt. Edunt fortasse Hispani pauca, sed edunt sua, nec falsarii in hac parte, nec fures, estque nobis ista modesta scribendi ratio cum Italis

communis”. La *Hispania* de Góis, obra de un portugués cosmopolita que ha pasado por la factoría de Amberes, es particularmente preciosa por sus datos económicos. Bohemo, aun revisado por Thámara, está muy lejos de ser una cosa así. — Sobre la personalidad y la importancia histórica del célebre erasmista portugués, véase M. Bataillon, *Le cosmopolitisme de Damião de Góis*, en *Revue de Littérature Comparée*, t. XVIII (1938), págs. 23-58. <<

[58] Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, ed. Amador de los Ríos, Madrid, 4 vols., 1851-1855, t. II, págs. 165 b y 239 a. “Pero como quiera que sea la muerte, no por eso debemos juzgar a ninguno. Assí nos lo acuerda aquel notable y famoso dotor moderno, Erasmo Roterodamo, en aquel su provechoso tractado que ordenó del apercibimiento y aparejo qu’el christiano deba hacer y proveerse para la muerte”. — “No quiero dar ni quitar el crédito a Erasmo ni a sus *Coloquios*; pero en estas Indias se han visto cosas entre los tales sacerdotes sueltos, que es mejor callarlas que despertar más esta materia...”. Estos textos me los señaló gentilmente Don Ramón Iglesia. Cf. *infra*, Apéndice: *Erasmo y el Nuevo Mundo*, pág. 442. <<

[59] Véanse los textos citados por Menéndez y Pelayo, *Orígenes de la novela*, t. I, pág. CCLX. <<

[60] *Ed. cit.*, t. II, págs. 578-579. <<

[1] *Spanish reformers*, t. I, pág. 181. <<

[2] *Problemas o preguntas problemáticas, ansí de amor, como naturales, y acerca del vino: bueltas nuevamente de latín en lengua castellana y copiladas de muchos y graves autores por el Maestro Juan de Jarava médico.*— *Y mi diálogo de Luciano que se dize Icaro Menippo, o Menippo el Bolador.* — *Más un Diálogo del viejo y del mancebo que disputan del amor.* — *Y un Colloquio de la moxxa y de la hormiga.* — *Fué impreso en Loayna por Rutgero Rescio,*

Armo 1544. (Ejemplares en la B. N. P. y en el B. M.). —Libro reimpresso en Alcalá (J. de Brocar) en 1546 (cf. Legrand, *Bibliographie hispanogrecque*, núm. 104, y Catalina García, *Tipografía complutense*, núm. 210). El *Icaromenipo* era uno de los diálogos que Erasmo había traducido al latín. Se le encuentra en una recopilación impresa en Francia, que parece haber escapado a los bibliógrafos: *Diálogos de Luciano, no menos ingeniosos que provechosos, traducidos de griego en lengua castellana. En León en casa de Sebastián Grypho, año de M.D.L.* (Bibl. Mazarine, 22833): contiene los diálogos *Toxaris*, *Caronte*, *El gallo*, *Menipo*, *Icaromenipo*, seguidos del poema del *Amor fugitivo*, traducido en cuartetas de arte mayor. <<

[3] J. Huizinga, *Erasmo*, trad. española de J. Parran y Mayoral, Barcelona, 1946, pág. 164. <<

[4] Véase en Bonilla, *Luis Vives*, t. III, págs. 225 ss., la bibliografía de la *Linguae latinae exercitatio*. El núm. 1 es una edición que se da por impresa en Breda en 1538. En ella van acompañados los diálogos de Vives no sólo de notas debidas a Pedro Mota, de Granada, y del glosario debido al complutense Juan Ramírez, sino también del diálogo de Juan Maldonado intitulado *Eremitae*. Bonilla pregunta: “¿Será ésta la primera edición de la obra de Vives?”. Hay que contestar, sin duda, negativamente. Nosotros hemos examinado el ejemplar único de la B. N. M. (R. 7935). La foja de la portada y las cuatro últimas fojas no son del mismo papel que el resto del volumen, y parecen impresas en una época bastante reciente, tal vez en el siglo XVIII. Por otra parte, es muy poco verosímil que Maldonado, de haber publicado desde 1538 sus *Eremitae*, no hubiera reimpresso este diálogo junto con sus demás coloquios latinos en las recopilaciones de *Opuscula* que dio a la luz en Burgos en 1541 y 1549. Nos inclinamos a pensar que este volumen se imprimió, no en Breda, sino en Burgos o en alguna otra ciudad de España hacia 1550. En 1554 Cervantes de Salazar reimprime en México la

Exercitatio de Vives añadiendo a su vez las glosas de Mota y siete diálogos de su cosecha, tres de ellos sobre México y su universidad. La preciosa edición de estos tres diálogos con traducción castellana y eruditísimas notas que García Icazbalceta publicó en 1875 con el título de *México en 1554* merecería reimprimirse. Julio Jiménez Rueda ha publicado la traducción sola (México, 1939), con unas pocas de las notas de Icazbalceta. <<

[5] En *Joannis Maldonati quaedam opuscula nunc primum in lucem edita*, Burgos, 1541. Cf. *supra*, pág. 72, nota 14. <<

[6] En la misma recopilación, fols. g 4^o ss. Respecto a la edificante pintura de los buenos salvajes cristianizados, véanse los fols. k 1^o-k 6^o. <<

[7] *Paradoxa*, en *Joannis Maldonati opuscula quaedam docta simul et elegantia*, Burgos, 1549. El gracioso diálogo sobre los votos se encuentra en los fols. 31^o-32^o: “Heu me —dice Gozofío—, novendiale sacrum septies vovi Deiparae Virgini Otheranae; totidem novendialia sacra divae Mariae Callis. Vovi praeterea salutaturum ter divam Mariam Montis Serrati, suspensurumque anathema me totum pondere justo enatantem circumfusus fluctibus. Semel etiam invisurum divam Mariam Guadalupeam, sanctumque Jacobum Compostellanum atque utrobique suspensurum semiconspicuum me caereum”. El infeliz se pregunta cómo podrá cumplir sus promesas sin reducir su familia a la miseria. También Maldonado recurría a la oración, a los auxilios celestiales, pero de manera muy distinta: “Caeterum obtestabar Christum et Mariam matrem omnesque caelestes sine pactione, sine stipulatione. An ego pauperculus sperarem minusculis expugnare me posse Dei misericordiam, si merita, mensque parum sana repugnaret? Ego quidem sic orabam: Obsecro te Christe servator omnium, per cruciatus quos pro nobis pertulisti, ut his me fluctibus eripias. Tu, Virgo Mater, sis fau-trix, et filium mihi demerearis in tanto meo angore. Semper ero commodus pro tenuitate mea tuis aedibus Guadalupeae, et Se-

rracinae, si fuerit opportunitas adeundi; sin minus, aedibus quae sunt apud nos tibi tuoque filio sacrae... Sic ego precabar sine sumptu. Non tamen omittam, cum adeam crucifixum Augustinianum ad suburbia Burgensia, aut divam Mariam Albam, quin aliquid muneris impartiar, vel lecythum olei ad nutriendam lucernam, vel aliquas pecuniolas infundam in gazophiliacium". Maldonado consuela y tranquiliza a Gozoño hablándole de las indulgencias que por esos días se predicán en Falencia, y que permiten rescatar muy cómodamente toda clase de votos.

<<

[8] El *Ludus chartarum Triumphus* está en la recopilación de 1541, lo mismo que la *Desponsa cauta*. El *Ludus chartarum Triumphus*, en la recopilación de 1549. <<

[9] *Praxis sive de lectione Erasmi* (cf. *supra*, págs. 73-74). <<

[10] Cf. *supra*, nota 4. <<

[11] Según la graciosa expresión de la *Carta del bachiller de Arcadia* (*Sales españolas...* recogidas por A. Paz y Melia, Madrid, 1890, *Colección de escritores castellanos*, t. 80, pág. 80). Parece que Erasmo no llegó nunca a disfrutar de la paz de los campos, ni siquiera durante el verano de 1521, que pasó en Anderlecht, demasiado cerca de la corte de Bruselas (véase su carta a Laurino en Allen, t. V, Ep. 1342, líneas 19-23 y 62-69). En todo caso, no dice de eso una sola palabra en su correspondencia. Maldonado, por el contrario, evoca con añoranza en el prefacio de la *Hispaniola* los placeres rústicos del castillo de Vallejera. <<

[12] Véanse los intermedios que constituyen la escena entre Vulpeyo, porquerizo, y Lupino, especulador de trigo y hambreador del pueblo, o bien la escena entre el anciano Gelasio y la doncella Flora, a quien persigue con sus galanterías. <<

[13] Fol. 91 rº. <<

[14] En el *Coloquio del porfiado*. Los *Coloquios* o *Diálogos* de Pero Mexía se publicaron en Sevilla en 1547. Son accesibles en

la edición de las “Bibliotecas Populares Cervantes”. <<

[15] *Colloquios matrimoniales del Licenciado Pedro de Luxán*, Sevilla (D. de Robertis), 1550; Toledo (Juan Ferrer), 1552; Sevilla (J. Canalla), 1552; Valladolid (F. Fernández de Córdoba), 1553; Sevilla (J. Canalla), 1555; Zaragoza (Bart. de Nájera), 1555; Zaragoza (Viuda de B. de Nájera), 1563 y 1571; Alcalá (Seb. Martínez), 1577; Zaragoza (Viuda de J. Escarrilla), 1589. A estas diez ediciones mencionadas por Juan M. Sánchez, *Bibliografía aragonesa del siglo XVI*, t. II, Madrid, 1914, págs. 64-65, hay que añadir una undécima, sin lugar ni fecha, que posee la Bodleiana y que se intitula *Colloquios matrimoniales del licenciado Pedro de Luxán, ahora nuevamente corregidos y añadidos por el mismo author*. El catálogo de la Bodleiana la identifica, basado no sé en qué, con la edición de Alcalá, 1579, mencionada por Nicolás Antonio (y por Juan M. Sánchez) y de la cual no se ha señalado ningún ejemplar en nuestros días. La edición de Zaragoza, 1589, de la cual no conocía ningún ejemplar J.M. Sánchez, se encuentra en la B.N.P. A esta última es a la que remitimos. En los pasajes que hemos confrontado, su texto es idéntico al de Valladolid, 1553. Por el contrario, la edición revisada por el autor que se halla en la Bodleiana ofrece muchísimas variantes y representa, sin duda, el texto definitivo de Luxán. Ya Menéndez y Pelayo, *Orígenes de la novela*, t. I, pág. CCXLIX, entrevio el interés de estos *Coloquios matrimoniales*. Sobre la biografía de Luxán, véase Rodríguez Marín, *Nuevos datos para las biografías de cien escritores de los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1923. Siendo estudiante en Alcalá hacia 1545, había compuesto durante un período de vacaciones un libro de caballerías cuyo héroe, Leandro el Bel, era hijo de Leopolemo, caballero de la Cruz. <<

[16] Véase, entre el 1.º y el 2.º coloquio, la advertencia intitulada “Epílogo sobre este segundo colloquio, y sobre el quinto”.

<<

[17] Fols. 10 y 73 rº de la edición s. l. n. f. de la Bodleiana (cf. Guevara, *Epístolas familiares*, en *B.A.E.*, t. XIII, págs. 160 a y 163 b). <<

[18] Ed. de Zaragoza, 1589, fols. 41 ss. <<

[19] *Ibid.*, fol. 44 vº. <<

[20] Tomo II. A esta edición nos referimos para los *Coloquios satíricos*. Reproduce la de Mondoñedo de 1553. La edición de Bilbao (cf. Gallardo, *Ensayo*, t. IV, núm. 4044) figura entre los libros sospechosos que conservaba en 1634 la Inquisición de Granada: “*Colloquios satíricos con un colloquio pastoril* por Antº de Torquemada en Vilvao año de 1584, de 8.º, castellano” (A. H. N., *Inquisición*, leg. 4517 (I) fol. 61 rº). El *Jardín de flores curiosas*. Salamanca, 1570, se reimprimió en Lérida, 1573, Amberes, 1575, Salamanca, 1577, Medina del Campo, 1587, y Amberes, 1599. La traducción francesa, llamada *Hexameron*, se debe a Gabriel Chappuys (Lyon, 1579 y 1582, París, 1583). Detalle digno de observarse, Torquemada, como Luxán, enriquece la literatura de los libros de caballerías con su *Olivante de Laura* (Barcelona, 1564). <<

[21] En un estudio de los orígenes del ideal pastoril en España, habría que tener en cuenta el *Tratado llamado el Deseoso, y por otro nombre Espejo de religiosos*, novela a lo divino, traducida del catalán al castellano por un jerónimo. El *Espill de la vida religiosa* se había publicado en 1515. La traducción española, aumentada con dos partes más (cuarta y quinta), se publicó en Sevilla, 1530, Toledo, 1536, Lisboa, 1541, y, con una sexta parte, en Burgos, 1548, reimprimiéndose todavía en Lisboa, 1588, bajo los auspicios de la Compañía de Jesús. Al principio del libro se entabla el diálogo entre el héroe, que es un ermitaño, y un pastor, los cuales comentan, con acentuado sabor pastoril, los atributos de los verdaderos pastores espirituales. — La sabia Luisa Sigea había celebrado la vida rústica, con erudición que pasma-

ba al Arcediano del Alcor, en su *Duaram virginum colloquium de vita aulica et privata* (cf. Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, t. II, págs. 418-471, Madrid, 1905). Acerca del interés del *Colloquio tercero* de Torquemada, véase B. Isaza y Calderón, *El retorno a la naturaleza*, Madrid, 1934, págs. 193 ss. <<

[22] *Orígenes de la novela*, t. II, págs. 534-535. <<

[23] *Ibid.*, págs. 538-541. Acerca del beso las manos, cf. Guevara, *Epístolas familiares*, II, 1 (*B.A.E.*, t. XIII, pág. 190). <<

[24] *Orígenes de la novela*, t. II, págs. 542-547. <<

[25] Agustín de Paz, el impresor de los *Coloquios* de Torquemada, había impreso en Astorga, en 1546, el *Diálogo entre dos sabios: el uno llamado Alethio y el otro Fileno, de los quales el Fileno habla en favor de las mugeres y el Alethio dize mucho mal de ellas*. Véase el t. I de las *Obras* de Castillejo, publicadas por Domínguez Bordona en la colección de *Clás. Cast.*, t. LXXII. El *Diálogo de la vida de corte, o Aula de cortesanos*, dedicado por Castillejo al Doctor Carnicer (Praga, 4 de septiembre de 1547), merece ser colocado al lado del *Diálogo de mujeres* entre las obras maestras del coloquio en verso (véase el t. III de la misma edición, *Clás. Cast.*, t. LXXXVIII). <<

[1] Cf. *supra*, pág. 86. <<

[2] *Diálogos de la vida del soldado*. Hemos utilizado la reimpresión de Antonio María Fabié en la colección *Libros de Antaño*, t. XIII, Madrid, 1890. Véanse en particular las págs. 32 y 34. El título primitivamente previsto en el contrato entre el autor y el editor era *Diálogos de la jornada de Alemania* (cf. R. Espinosa Maeso, *Contratos de impresiones de libros*, en el *Bol. Ac. Esp.*, t. XIII, 1926, pág. 297). <<

[3] A.H.N., *Universidad de Alcalá*, lib. 397 f. La lista de la promoción está cosida en el fol. 8. <<

[4] La llegada de Villalón a Salamanca está fechada por su propia declaración en el *Scholástico*, que nos ilustra acerca de este período de su vida: “En el año del Señor de 1525 yo me hallé en esta bienaventurada Universidad...”, (lib. I, cap. II). No pudo enseñar allí en el Colegio Trilingüe, como suponía Serrano y Sanz (*N. B. A. E.*, t. II, pág. CXVII), ya que este colegio no fue fundado hasta 1554. <<

[5] Sobre Pérez de Oliva, véase el estudio de Pedro Henríquez Ureña, *Estudios sobre el Renacimiento en España: El Maestro Hernán Pérez de Oliva*, en *Cuba Contemporánea*, año II (1914), t. VI, así como el artículo de Ricardo Espinosa Maeso, en el *Bol. Ac. Esp.*, t. XIII (1926), págs. 432-473 y 572-590: *El Maestro Hernán Pérez de Oliva en Salamanca*. <<

[6] Cf. *supra*, t. I, págs. 394-395. <<

[7] Sobre este personaje, discípulo y protector de Azpilcueta, más tarde Obispo de Badajoz y Arzobispo de Valencia, véase el libro de M. Arigita y Lasa, *Don Francisco de Navarra*, Pamplona, 1899. <<

[8] Este episodio fue sacado a la luz por Narciso Alonso Cortés, *Cristóbal de Villalón. Algunas noticias biográficas*, en el *Bol. Ac. Esp.*, t. I (1914), págs. 434 ss. (artículo incluido por el autor en su *Miscelánea vallisoletana*, 3.^a serie, Valladolid, 1921). — Sobre las relaciones de Villalón con la Universidad de Valladolid (1530-1545), véase S. Rivera Manescau, *Cristóbal de Villalón. Nuevos datos para su biografía*, en la *Revista Castellana* de Valladolid, abril de 1922, págs. 21-24. A propósito del grado de licenciado en Teología, para el cual Villalón fue presentado por el claustro de los doctores y maestros de Valladolid, quedando su admisión subordinada a la decisión del Consejo Real, Rivera Manescau supone, con mucha verosimilitud, que Villalón era descendiente de judíos conversos, y que esta insuficiente limpieza de sangre fue el principal obstáculo con que se topó. <<

[9] En Medina del Campo, en casa de Pedro Tovans. Reimpreso en 1926 en Madrid por Victoriano Suárez (la tapa reproduce la portada de la edición de 1536). <<

[10] *Ingeniosa comparación entre lo antiguo y lo presente. Hecha por el bachiller Villalón...*, Valladolid, 1539 (B.M.). Reimpresa por Serrano y Sanz en la colección de la Sociedad de Bibliófilos Españoles, t. XXXIII, Madrid, 1898. A esta edición nos referimos aquí. <<

[11] *Ibid.*, pág. 163. <<

[12] La parte útil para la historia del arte la ha reproducido y anotado F.J. Sánchez Cantón, *Fuentes literarias para la historia del arte español*, t. I, *Siglo XVI*, Madrid, 1923, págs. 21 ss. <<

[13] En la pág. 179 hay una curiosa reflexión sobre la evolución de las costumbres. Villalón observa que los aspectos mundanos y brillantes de la vida social están más bien en decadencia, “porque han mudado casi todos los hombres a tanta gravedad que ya no curan de liviandades e niñerías, mas antes burlan de todas estas cosas ni las quieren ya ver”. <<

[14] La publicación del *Scholástico*, cuyo manuscrito se halla en la B.A.H., fue emprendida por Menéndez y Pelayo en la colección de la Sociedad de Bibliófilos Madrileños, t. V, Madrid, 1911. Un segundo volumen, que nunca llegó a publicarse, debía contener el final del texto y un estudio sobre el autor. <<

[15] Este rarísimo opúsculo se imprimió en Portugal con el título de *Dialogo da perfeçam e partes que sam necessarias ao bom medico*, por Jerónimo de Miranda, médico del Rey de Portugal. Éste, en la epístola dedicatoria, declara haber recibido el diálogo de su pariente Alfonso de Miranda, que, según dice, lo encontró en los papeles de sus hijos, estudiantes de Artes y Medicina en Coimbra y en Salamanca, y lo hizo traducir del latín al castellano. Ricardo Jorge (*Medicina Contemporánea*, 1908, pág. 402, nota 1) considera esta explicación como una ingenua

superchería de Jerónimo de Miranda, que, según él, es el verdadero autor. Nosotros no estamos tan seguros de ello. Es muy posible que el *Diálogo* lo haya compuesto realmente en Salamanca algún discípulo del Comendador griego, probablemente varios años antes de la muerte de éste, porque en él se alude a la cátedra de Anatomía de Coimbra, fundada, según Ricardo Jorge, en 1556 (y Hernán Núñez muere en 1553). En todo caso, este diálogo se encuentra también en un manuscrito de *Papeles varios* de la Biblioteca Universitaria de Sevilla (Ms. 333.75, fols. 182ss.), con título diferente del opúsculo impreso. Valdría la pena confrontar ambos textos y reimprimir el diálogo, que no carece de ingenio. Ha sido traducido al portugués por A. de Rocha Brito (*Dialogo da perfeição*, etc., Porto, 1945). <<

[16] Villalón emplea el verbo *novelar*, como Cervantes en su célebre declaración del prefacio de las *Novelas ejemplares*: "... y más que me doy a entender (y es así) que yo soy el primero que ha novelado en lengua castellana". No estamos en posibilidad de decir si la sombra de Villalón hubiera tenido derecho de protestar contra esta declaración. Habría que estudiar las novelas del *Scholástico* para saber si son originales o tomadas de otras fuentes. Una de ellas, por lo menos, parece pertenecer al folklore (cf. *infra*, pág. 270). <<

[17] La primera edición apareció en Valladolid, en casa de Francisco Fernández de Córdoba, en 1541. Este mismo editor reimprimió el tratado en 1542, y, en edición revisada y aumentada, en 1546. Existe una edición sevillana de 1542 (por Domingo de Robertis). El pasaje del capítulo XXIX relativo al arrendamiento de los beneficios se puede leer reproducido por Serrano y Sanz en la pág. 73 de su estudio sobre Villalón, al frente de la reimpresión de la *Ingeniosa comparación* (cf. *supra*, pág. 264, nota 10). Pertenece a las adiciones de 1546 (... *van añadidos los daños que ay en los arrendamientos de los obispados y*

beneficios eclesiásticos con un tratadico de los provechos que se sacan de la confesión). <<

[18] *Grammática castellana. Arte breve y compendiosa para saber hablar y escrevir en la lengua castellana, congrua y decentemente*, Amberes, 1558. Epístola dedicatoria al Licenciado Santander, Arcediano de Valladolid. Merecen señalarse también las líneas dedicadas por Villalón a la “multitud de confesores necios, imprudentes y muy vanos, los cuales por cobdicia de un miserable interés se entremeten en este negocio de confesar con tanta liberalidad como si tratasen hacer zapatos o otra cosa que menos fuese” (*Exortación a la confesión*, Valladolid, 1546, texto citado por A. de Castro, *Historia de los protestantes españoles*, pág. 38). <<

[19] Al frente de la *Ingeniosa comparación* (cf. *supra*, pág. 264, nota 10) y en la introducción del t. II de la *N. B. A. E.*, *Autobiografías y memorias*, págs. CX ss. <<

[20] Ambos en la B. N. M.: Ms. 18345 (colección Gayangos) y Ms. 2294 (colección del Marqués de La Romana). El *Crotalón* se ha impreso en la colección de la Sociedad de Bibliófilos Españoles, t. IX, Madrid, 1871, y en el t. III de los *Orígenes de la novela* (*N. B. A. E.*, t. VII), ed. de Menéndez y Pelayo. A esta última edición remiten nuestras referencias. <<

[21] *Heterodoxos*, t. IV, pág. 438. *Gnosopho*, para decir “el sabio”, sería un seudónimo bastante mal fabricado. <<

[22] *Ibid.*, pág. 440. <<

[23] *N. B. A. E.*, t. II, pág. CXV. <<

[24] *Crotalón* (*N. B. A. E.*, t. VII), págs. 184 b-185 a. Cf. *Scholástico*, págs. 31 ss. <<

[25] *Ibid.*, pág. 187 b, nota 1. Respecto a la utilización de los italianos, véase *infra*, pág. 277. <<

[26] Francisco A. de Icaza, *Supercherías y errores cervantinos*, Madrid, 1917, págs. 180-181. <<

[27] Juicio de Cejador, discutido por Icaza. <<

[28] *Crotalón* (*N. B. A. E.*, t. VII), pág. 157 b. <<

[29] *Ibid.*, págs. 133 a, 248 a y 222-225. <<

[30] Cf. M. Bataillon, *Sur la diffusion des œuvres de Savonarole*, págs. 100-101. <<

[31] Esta hipótesis tropieza con la incredulidad de Rudolf Schevill, que juzgaba la lengua del *Crotalón* “idiomática, y su vocabulario muy amplio y familiar para ser atribuido a un extranjero” (*Erasmus and Spain*, en *Hispanic Review*, t. VII, 1939, pág. 107). A. Farinelli (*Dos excéntricos: Cristóbal de Villalón. — El Dr. Juan Huarte*, Madrid, 1936, Anejo XXIV de la *R. F. E.*) no pone en tela de juicio la paternidad de las obras atribuidas a Villalón, pero se fija en los plagios de autores italianos que ocurren en el *Crotalón*, diciendo que “a veces la versión ofrecida es textual, y más fiel todavía que las traducciones hechas por los traductores de profesión” (págs. 33-34). Se inclina a pensar que “los episodios y escenas que aquí se insertan plagiando a Ariosto, a Boccaccio, al Aretino, y las relaciones históricas que se reproducen... deben considerarse como intercalaciones posteriores a la obra concluida”. Lo cierto es que el *Crotalón* es un cajón de sastre. <<

[32] Véanse las anotaciones marginales, de dos manos diferentes, que aparecen en el Ms. 18345. En particular, en el cap. III, a propósito de la “media docena de beneficios curados” (*N. B. A. E.*, t. VII, pág. 132 b), se puede leer: “desvergüenza luterana contra la iglesia”. Cf. la nota del Canto XII señalada por Menéndez y Pelayo (*ibid.*, pág. 192 a). <<

[33] *Ibid.*, pág. 141 b. <<

[34] *Ibid.*, págs. 133 b-134 a. <<

[35] *Ibid.*, pág. 135 a. En movimiento análogo, pero aplicados al rico (“De todos es bien recibido. Sus locuras son caballerías, sus necedades sentencias. Si es malicioso lo llaman astuto”, etc.,

etc.), volverán a aparecer los eufemismos de una pervertida estimativa en las diatribas del *Guzmán de Alfarache* (ed. *Clás. Cast.*, t. II, pág. 166). <<

[36] *Crotalón*, Canto VII. <<

[37] Canto VIII, pág. 167 b. <<

[38] Cf. Sebastián de Horozco, *Cancionero* (Sociedad de Bibliófilos Andaluces, Sevilla, 1874, pág. 25): “El autor a unas monjas, reprehendiéndolas por las parcialidades de Baptistas y Evangelistas”. En el mismo *Cancionero* (pág. 167) se publica un entremés puramente profano “que hizo el auctor a ruego de una monja parienta suya Evangelista” para que se representase en el convento el 27 de diciembre. <<

[39] *Crotalón*, ed. cit., págs. 138 b ss. Véase en particular la pág. 139 a: “Dezíamos ser yo Juan de Vota Dios”. Juan de Vota Dios o Voto a Dios es el análogo del italiano Buttadio, es decir, una encarnación española del Judío errante, tal como lo había sospechado, desde 1887, Doña Carolina Michaëlis de Vasconcellos en un post-scriptum a su artículo *O Judeu errante em Portugal* (*Revista Lusitana*, t. I, Porto, 1887-1889, pág. 44). Sobre Buttadio (Boutedieu) véase el estudio de Gaston Paris, *Le Juif errant*, en sus *Légendes du moyen-âge*, Paris, 1903. En otro lugar hemos estudiado las *Pérégrinations espagnoles du Juif errant* (*B. H.*, t. XLIII, 1941, págs. 81-122). El legendario Judío se llamaba ya Juan de Espera en Dios, ya Juan de Voto a Dios. Un tal Antonio Rodríguez, natural de Medina del Campo, fue castigado por la Inquisición en 1546 porque se hacía pasar por Juan de Espera en Dios (A.H.N., *Inquisición de Toledo*, leg. 229, N.º 29). — Demostraré en otra parte que en el personaje del *Viaje de Turquía* se cruzan caracteres del legendario Juan de Voto a Dios con otros de los compañeros de Juan de Dios, fundadores de la orden hospitalaria del mismo nombre. <<

[40] *Crotalón*, ed. cit., pág. 202 a-b. <<

[41] *Ibid.*, págs. 189 b-190 a. <<

[42] *Ibid.*, pág. 192; cf. págs. 206 a-b y 220 a. <<

[43] *Ibid.*, págs. 143 ss. <<

[44] *Ibid.*, págs. 168 ss. <<

[45] Véase el artículo de Francisco A. de Icaza, *Miguel de Cervantes Saavedra y los orígenes de "El Crotalón"*, en el *Bol. Ac. Esp.*, t. IV (1917), pág. 32. <<

[46] Véase Edwin S. Morby, *"Orlando furioso" y "El Crotalón"*, en *R. F. E.*, t. XXII (1935), págs. 34 ss. <<

[47] Publicado por Menéndez y Pelayo en el tomo II de los *Orígenes de la novela (N. B. A. E.)*, t. VII, págs. 99-118) según el manuscrito de su biblioteca. Otro manuscrito de esta misma colección, fechado en 1617, muestra la prolongación subterránea de la corriente lucianesca hasta la época de los Argensola y de Quevedo: se trata de una traducción de las *Obras de Luciano* por un Juan de Aguilar Villaquirán, natural de la villa de Escalona, que dice haber sido alentado en su empresa por el descubrimiento de tres diálogos de Luciano traducidos por el Doctor Aguilar su padre. El manuscrito termina con la traducción del *Charon* de Erasmo y lleva muchas notas marginales que revelan la formación erasmiana del traductor (cf. M. Artigas, *Catálogo de los manuscritos de la Biblioteca Menéndez y Pelayo*, Santander, 1930, págs. 85-88). <<

[48] *Diálogo de las transformaciones*, ed. cit., pág. 112 b. <<

[49] *Ibid.*, págs. 112 b-115 b. <<

[1] *Viaje de Turquía* por Cristóbal de Villalón, editado por Serrano y Sanz en *Autobiografías y memorias (N. B. A. E.)*, t. II, págs. 1-149), reimpresso por Antonio G. Solalinde en la *Biblioteca Universal Calpe* (núms. 38 a 43). En 1936, el malogrado Ramón Iglesia preparaba una nueva edición para la colección *Clás. Cast.* Nosotros remitimos a la edición de la *N. B. A. E.* <<

[2] Los manuscritos del *Viaje* plantean un problema que no pretendemos resolver aquí, pero que queremos exponer, porque va ligado al problema del autor. La B.N.M. posee dos manuscritos (3871 y 6395) que en 1623 pertenecían a la biblioteca del Conde de Gondomar (cf. la lista de los mss. de esta biblioteca publicada por Serrano y Sanz, de acuerdo con un inventario conservado en la B.N.M., en la *R. A. B. M.* de enero-abril de 1903. Véanse las págs. 65, nota, y 223). Tal vez haya alguna referencia al *Viaje* y a su autor en la voluminosa correspondencia de Gondomar, muy rica en datos sobre su biblioteca, según Pascual de Gayangos, en su introducción a *Cinco cartas político-literarias de D. Diego Sarmiento de Acuña, primer conde de Gondomar, embajador a la Corte de Inglaterra (1613-22)*, Madrid, 1869, t. IV de la colección de la Sociedad de Bibliófilos Españoles. El Ms. 6395 es una copia ejecutada a fines del siglo XVI de acuerdo con el Ms. 3871. ¿Será en efecto este último manuscrito “indudablemente el borrador” autógrafo de la obra, como pensaba Serrano y Sanz (*N. B. A. E.*, t. II, pág. CXXII)? Si así fuera, la atribución del *Viaje* a Andrés Laguna, que nosotros defendemos aquí, sería imposible, pues la escritura del Ms. 3871 difiere radicalmente de la de Laguna, conocida por una carta autógrafa (cf. *infra*, nota 4). Pero las tachaduras —muy pocas— que aparecen en el Ms. 3871, si nos ponemos a examinarlas metódicamente, no aparecen como arrepentimientos de composición de un escritor, sino más bien como obra de algún copista que se ha equivocado y se corrige; en otros casos son ligeros retoques que consisten en suprimir una o varias palabras inútiles. Así, pues, el Ms. 3871 se presenta, no como un borrador, sino como una copia en limpio que pudo ejecutar un secretario. Parece, por otra parte, que esta copia en limpio se hizo bajo la vigilancia del autor, que completaba y retocaba su texto. Las últimas páginas, en las que se habla de Preste Juan, se escribieron, como el final del prefacio, un poco más tarde que el res-

to, por la misma mano, pero con tinta diferente. Y en el índice alfabético de materias se ve que “Preste Juan de las Indias” se agregó entonces al fin de la letra P. Por otra parte, este mismo índice nos revela que el diálogo comprendía primitivamente una parte importante consagrada a la historia de los emperadores de Bizancio y de (Constantinopla, parte que corresponde, en términos generales, a una laguna que presenta hoy el Ms., de la pág. 182 a la 218 (cf. *N. B. A. E.*, t. II, pág. 106 a, nota 2). Esta parte no se ha perdido por completo: las veinticuatro páginas de diálogo intituladas *Turcarum origo* y encuadradas al fin del mismo Ms. parecen contener lo esencial de ella. Por último, otra serie de retoques, contemporánea de los que se hicieron en el prefacio, modificó sensiblemente las primeras páginas de la obra, cosa que se ve gracias a la página de enlace que conserva parcialmente la primera redacción tachada (cf. *N. B. A. E.*, t. II, págs. 4 b-5 a, nota). Se ignora por qué esta refundición, que incluía un cambio de los nombres de los personajes, no llegó más allá de las primeras páginas. Tal como se encuentra, el Ms. 3871, que no creemos autógrafo, permite reconstruir el trabajo de corrección del Viaje. Nos entrega un estado del texto próximo a la redacción primitiva, y es la base de toda edición futura. Pero el editor deberá tener en cuenta también el Ms. 259 de la Biblioteca Pública de Santa Cruz de Toledo, manuscrito que se remonta asimismo al siglo XVI y que perteneció, en el XVIII, a la biblioteca del erudito Palomares. El señor Esteve Barba, bibliotecario en jefe de Santa Cruz, a quien debo el conocimiento de este manuscrito, ha tenido la extrema gentileza de confrontarlo y de mandarme fotografiar dos páginas. Parece que esta copia cuidadosa, sin tachaduras, reproduce el texto definitivo resultante del trabajo de corrección de que antes hablamos, pero guiándose por un manuscrito que no es el Ms. 3871, en comparación del cual presenta apreciables variantes. Por lo que toca al manuscrito del Escorial (J-II-23; cf. Zarco Cuevas, *Catálogo*,

t. II, Madrid, 1926, pág. 110), parece ser más tardío y muy incorrecto; además, está mutilado, pues se detiene en mitad de una frase de la descripción de Florencia (*N. B. A. E.*, t. II, pág. 97 b). <<

[3] Véase la *Ingeniosa comparación*, ed. cit., y el tomo II de la *N. B. A. E.*, págs. CX ss. <<

[4] Laguna a Don Francisco de Vargas, embajador de S. M. en Venecia, Augsburgo, 7 de julio de 1554 (A. G. S., *Estado*, leg. 2687 moderno (2), fol. 87). Carta publicada en la *R. A. B. M.* de 1905, 3.^a época, t. XIII, pág. 135. <<

[5] En el manuscrito de Toledo que contiene el *Viaje*, la obra se intitula *Pedro de Urdemalas, tetrólogo*, etc.. Sobre este personaje en Cervantes y en el teatro posterior, véase A. Cotarelo, *El teatro de Cervantes*, Madrid, 1915, págs. 389 ss. <<

[6] Cf. *supra*, pág. 276. <<

[7] Quevedo presentó a este personaje en *El sueño de la muerte*, desfile burlesco de personajes del folklore español, en el cual nos deja entrever también a Pedro de Urdemalas, pero no a Juan de Vota Dios. Lo pinta con los rasgos de “un hombre triste, entre calavera y malanueva”, y pone en su boca estas palabras: “Yo soy Mátalascallando, y nadie sabe por qué me llaman sí...”. (Quevedo, *Obras en prosa*, ed. Astrana Marín, Madrid, Aguilar, 1932, págs. 192 b-193 a). Covarrubias (*Tesoro de la lengua castellana*, art. *Matasiete*) dice: “*Matalascallando*, el que sin ruydo sabe hacer su negocio”, y Correas (*Vocabulario de refranes*, 2.^a ed., pág. 583): “*Es un matalascallando*, el que a lo disimulado hace sus hechos”. Viene a ser sinónimo de socarrón y bellaco, y todavía sirve en los modernos diccionarios para la traducción del francés *pince-sans-rire*. <<

[8] *N. B. A. E.*, t. II, págs. 6-7. Cf. Rabelais, *Pantagruel*, cap. IX. El autor del *Viaje* se acordó casi seguramente del *Pantagruel*. Recordemos que Panurgo, como Pedro de Urdemalas, regresa

de Turquía, donde ha estado prisionero. Por otra parte, en los retoques de las primeras páginas del Ms. 3871 de Madrid, Juan de Votadiós, Mátalascallando y Pedro de Urdemalas se llaman, respectivamente, Apatilo, *Panurgo* y Polítropo. <<

[9] *Les observations de plusieurs singularitez et choses mémorables trouvées en Grèce, Asie, Iudée, Égypte, Arabie, et autres pays estranges, redigées en trois livres par Pierre Belon du Mans. À Monseigneur le Cardinal de Tournon.* Paris (G. Corrozet), 1553. <<

[10] *N. B. A. E.*, t. II, pág. 2 a (y, pág. CXV, las conclusiones que de esto saca Serrano y Sanz). — Cf. G. A. Menavino, *Trattato de costumi et vita de Turchi*, Florencia, 1548. Epístola dedicatoria al Rey de Francia: “Et non guardate, quanto io ho scritto, sia in stilo poco ordinato et rozo; percioche non come erudito scrittore, ma come fedel interprete o vero raccontatore delle cose vedute et imparate, ho dato opera piu tosto allo effetto, che alla apparenza: perche dove ho conosciuto, la elegantia esser per mancare, ho supplito con la verita...”. <<

[11] *N. B. A. E.*, t. II, pág. 15 a. <<

[12] *Ibid.*, pág. 19 b. <<

[13] *Ibid.*, págs. 23 a, 24 a, 27 b, 31 a-b, 36 a-b, 44 a-b, 47 b, 51 b. <<

[14] *Ibid.*, pág. 141 a. <<

[15] *Ibid.*, pág. 31 b. Cf. (pág. 85) otra contestación de Pedro a propósito de sus conocimientos en griego y en latín: “MATA. — Debéis de saber tan poco de uno como de otro. PEDRO. — De todas las cosas sé poco...”. <<

[16] Este rasgo de nuestro viajero había hecho ya que Solalinde dudara de la atribución del *Viaje* a Villalón, que en la *Ingeniosa comparación* demuestra vivo interés por las artes plásticas (*Viaje de Turquía, Col. Universal*, Madrid, 1919, págs. 6-7). <<

[17] *N. B. A. E.*, t. II, pág. 101 a. <<

[18] Esta reconstrucción, la intentó —y bastante bien— Diego de Colmenares en la *Historia de la insigne ciudad de Segovia* (2.^a edición aumentada con las *Vidas y escritos de los escritores segovianos*), Madrid, 1640, págs. 708-716. A este autor, fuente de Nic. Antonio y de biógrafos más recientes, seguimos aquí salvo indicación en contrario. <<

[19] Respecto al volumen en que están estas tres traducciones (Alcalá, Juan de Brocar, 14 de noviembre de 1538), véase Catalina García, *Tipografía complutense*, núm. 163, o Legrand, *Bibliographie hispano-grecque*, t. I, núm. 80. <<

[20] Sobre Adolfo Eichholz, y en particular sobre sus relaciones con Erasmo, véase la noticia de Allen, t. III, pág. 390. <<

[21] *Ratio de victus et exercitiorum ratione maxime in senectute observanda, ad Reveren. Illustrem atque magnif. virum D. D. Johan. D. ab Epstein et Mintzburg, Co. in Dietz, Gymnasiarcham Metropolitanae Coloniensis Ecclesiae...* Tratadito fechado el 1.º de marzo de 1543 y reimpresso en Colonia, 1550, a continuación de la *Victus ratio scholasticis pauperibus paratu facilis et salubris*. Este último tratado se remonta a su vez, indudablemente, a la temporada que Laguna pasó en la Universidad de Colonia, o tal vez a los años que estuvo en París. En él da el autor, de pasada, consejos de higiene intelectual, remitiendo para detalles más amplios a los reformadores de los estudios (fol. A 3 vº): “Attentus autem lege, propositas orationes in sua velut membra partire, singulorum vim observa, in summa Quintilian, Budei, Erasmi, Vivis aliorumque doctissimorum virorum de studii ratione praecepta sequere, quae, quia paucis recte comprehendendi nequeunt, prudens omitto”. (Opúsculo no mencionado por Colmenares, que existe en la B. N. P. Los dos tratados de Laguna van seguidos aquí del *De tuenda valetudine* de Plutarco, traducido al latín por Erasmo). <<

[22] *Europa, ἑαυτὴν τιμωρουμένη*, *hoc est misere se dis-crucians suamque calamitatem deplorans...*, Colonia, 1543. Párrafos bastante largos de este discurso se pueden ver citados por A. Hernández Morejón, *Historia bibliográfica de la medicina española*, t. II, Madrid, 1845, págs. 244-250. <<

[23] Colmenares, *op. cit.*, pág. 710 b, dice que este opúsculo se publicó en Colonia con una epístola dedicatoria a Enrique Stolberg, deán de Colonia, fechada el 11 de diciembre de 1542, y que se reimprimió en Amberes en 1544 y en Maguncia en 1552. Existe en la Biblioteca Viazarina (8.º 33461) una edición de Amberes (M. Nucio), 1543, probablemente idéntica a la primera de Colonia. Reza el título: *Rerum prodigiosarum quae in urbe Constantinopolitana et in aliis ei finitimis acciderunt Anno a Christo nato MDXLII brevis atque succincta enarratio. De prima truculentissimorum Turcarum origine, deque eorum tyrannico bellandi ritu, et gestis, brevis et compendiosa expositio*. En la epístola dedicatoria al Conde de Stolberg dice Laguna que escribió esta obrita a ruego de su amigo Eichholz, hombre cuya sed de saber le llevó a muchas universidades, no sólo de Alemania, sino de Italia y Francia. Declara que le han servido de informadores los mismos turcos, y, sobre todo, los embajadores venecianos a quienes trataba familiarmente. En realidad, parece que Laguna manejó también el *Turcicarum rerum commentarius* de Paulo Jovio. Pasada la curiosidad por los prodigios de 1542, reimprimió M. Nucio de Amberes, en 1544, la parte del opúsculo que pertenecía a Laguna (*De origine regum Turcarum compendiosa quaedam perioche*, y *De Turcarum cultu atque moribus enarratio quaedam breviuscula*), incluyéndola en un libro encabezado por aquel pronóstico *De eversione Europae* que dio mucho que hablar en Roma en 1535, según dice Rabelais (*Œuvres complètes*, éd. Plattard, t. V, Le Cinquième Livre, *Lettres et écrits divers*, pág. 234. Carta de Roma, 30 de diciembre de 1535). Reza el título de la edición de Amberes: *Prognosticon Antonii Torquati de*

eversione Europae et alia quaedam quorum cathalogum sequens docebit pagina (B. N. M., 3:47.865). <<

[24] **ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΠΕΡΙ ΑΡΕΤΩΝ ΒΙΒΛΙΟΝ.** *Aristotelis de Virtutibus Lib. Andrea a Lacuna Secobiensi Interprete. Huic conexuimus Theophrasti libellum, ἠθικῶν χαρακτήρων.* Parisiis. Apud Joannem Lodoicum Tiletanum ex adverso Collegii Remensis. 1545 [el colofón precisa: mense Augusto]. Respecto a este rarísimo opúsculo, desconocido de Colmenares, véase Legrand, *Bibliographie hispano-grecque*, t. I, núm. 103. El texto griego está impreso con la traducción latina al frente. Los *Caracteres* de Teofrasto no aparecen en los ejemplares vistos por Legrand (Mazarina y Arsenal). <<

[25] Colmenares (*op. cit.*, pág. 712 b) vio este diploma con sus propios ojos. <<

[26] Sobre las colecciones de manuscritos griegos del Cardenal de Burgos y de Don Diego Hurtado de Mendoza, véase Ch. Graux, *op. cit.*, capítulos I, II y V. En particular la pág. 174 acerca de la expedición de Sofiano al Monte Athos. <<

[27] *Ibid.*, págs. 97-99, sobre el *Dioscórides* de Páez. <<

[28] Acerca de todo esto véase la epístola dedicatoria del *Dioscórides* a Felipe II (Amberes, 15 de septiembre de 1555). <<

[29] Véase la carta al embajador Vargas (cf. *supra*, pág. 280). En cuanto a Diego de Monte, no mencionado en esa carta, véase el *Dioscórides* (ed. de Salamanca, 1563, pág. 302), donde Laguna evoca sus herborizaciones en los alrededores de Trento. <<

[30] En la larga y personal anotación sobre el prefacio del *Dioscórides*. <<

[31] La dedicatoria a Don Gómez de Figueroa y Córdoba, Conde de Feria, está fechada en Amberes, a 5 de agosto de 1556. No he visto la edición de Plantin (1556), sino únicamente la reimpresión de Salamanca, 1566 (con un privilegio otorgado a la madre de Laguna, Doña Catalina Velázquez). <<

[32] Acerca de esta traducción, publicada por Plantin en 1557, véase Menéndez y Pelayo, *Bibliografía hispano-latina clásica*, págs. 601-603, donde se reproduce la ingeniosa epístola dedicatoria de Laguna al secretario Francisco de Eraso (Amberes, 24 de abril de 1557). <<

[33] Esta primera divisa falta en el grabado de Colmenares en que se reproduce la inscripción. <<

[34] Sobre esta inscripción funeraria, que Laguna pudo leer en Roma en el sepulcro de Francesco Pucci, véase el artículo del P.H.M. Féret, O.P., y M. Bataillon, *À propos d'une épitaphe d'André de Laguna*, y el de P. de Montera, *Spes et fortuna valet*, en *Humanisme et Renaissance*, t. VII (1940), págs. 122-127 y 309-311. Cf. también Johan Bergman, en *Eranos, Acta Philologica Suecana*, t. XL (1942), págs. 9-15, y Otto Weinreich, en *Schwäbisches Tagblatt*, Nr. 123, pág. 5, 24 de diciembre de 1948. También hay muchos datos en James Hutton, *The Greek Anthology in France and in the Latin writers of the Netherlands to the year 1800*, donde se estudia la inscripción a propósito de Le Sage, *Gil Blas*, IX, 10, y se cita un importante artículo de R. H. Smith en *Notes and Queries*, 9. 2. 41. <<

[35] R. Schevill (*Erasmus and Spain*, art. cit., pág. 108), aunque da de mano la paternidad de Villalón, no se deja convencer por la atribución a Laguna; fijándose únicamente en mis observaciones de que el autor del *Viaje* ha de ser humanista, helenista, hombre curtido por la vida y dotado de fino humorismo, desatiende las calidades menos frecuentes de gran médico y doctor *honoris causa* de la Universidad de Bolonia, que parecen concurrir con las anteriores en el autor del *Viaje*. Tampoco son muy convincentes los reparos de Schevill. Toda su argumentación acerca del *prólogo* (que compara oportunamente con los llamamientos de Cervantes a Felipe II para que acabe con el poder del Turco en Argel) descansa en el supuesto de que el autor preparó su libro para entregarlo impreso al Rey, y no considera

las hipótesis más probables de las págs. 303-304. En cuanto al reparo fundado en el estilo, prescinde de la variedad de estilos inherente a la variedad de los géneros. Compárense el *Dioscórides* y la carta familiar al embajador Vargas, dos obras auténticas de Laguna, y se verá la diferencia. Pero todos debemos sumarnos al deseo expresado por Schevill de que se analicen lingüística y estilísticamente estas y otras obras importantes del siglo XVI. ¡Ojalá salga de allí la identificación definitiva del autor del *Viaje*! <<

[36] B. N. M., Ms. 3871. <<

[37] También pudo incitarle el ejemplo de su compañero italiano Mattioli, cuyo comentario toscano de Dioscórides ofrecía, como principal novedad, datos sobre plantas del Asia Menor suministrados por el médico Guillermo Quakelbeen, agregado a la famosa embajada de Busbecq (Ogier Ghiselin, señor de Bousbecques), que visitó a Solimán de parte del Rey de Romanos Fernando (Cf. F. Hoefer, *Histoire de la botanique*, Paris, 1882, pág. 108, y Peytraud, *De legationibus Augerii Busbecquii*, Paris, 1897). <<

[38] *Hystoria en la qual se trata de la origen y guerras que han tenido los Turcos, desde su comienço, hasta nuestros tiempos: con muy notables successos que con diversas gentes y nasciones les han acontecido y de las costumbres y vida dellos... Recopilada por Vicente Rocca cavallero Valenciano. Vista y examinada por mandado de los Señores Inquisidores deste reyno de Valencia, 1556* [el colofón lleva fecha 31 de octubre de 1555] (B. N. R, Réserve J.611). <<

[39] El relato del Cautivo en la primera parte del *Quijote* (capítulos XXXIX-XLI), *El Licenciado Vidriera* en las *Novelas ejemplares*. <<

[40] *N. B. A. E.*, t. II, pág. 61 b. <<

[41] Sobre este género de confrontaciones en los libros de viajes, y sobre sus repercusiones literarias, véase Geoffroy Atkin-

son, *Les nouveaux horizons de la Renaissance française*, Paris, 1935. <<

[42] *N. B. A. E.*, t. II, págs. 64 b, 132 a, 16 a. <<

[43] *Ibid.*, pág. 17 b. <<

[44] *Ibid.*, págs. 18 b-19 a. <<

[45] *Ibid.*, págs. 91 a, 97 b. <<

[46] *Ibid.*, págs. 85 b, 99 a. Clénard, que enseñaba el latín como se enseñan hoy las lenguas vivas, alardeaba de obtener con este método resultados mucho mejores en un año que con el de Nebrija en tres (*Epistolae, ed. cit.*, págs. 181-182). <<

[47] *N. B. A. E.*, t. II, pág. 10 a. <<

[48] *Ibid.*, págs. 71-72 y 148 b. Las particularidades del cristianismo etiópico eran conocidas gracias a los portugueses. Ruy Fernandes, factor del Rey de Portugal en Amberes, había dado a Titelmans los datos necesarios para su *De fide et moribus Aethiopum christianorum* (Amberes, 1534, A continuación de la *Chronica* de Amandus Zierixensis). Damião de Góis había publicado un tratado con el título de *Fides, religio moresque Aethiopum* (Lovaina, 1540) que interesó vivamente a la Europa de los humanistas. Se reimprimió en Amberes y en París ya en 1541. La recopilación de opúsculos publicada en Amberes en 1544 —donde figura la *Perioche* de Laguna sobre los turcos (cf. *supra*, pág. 289, nota 23)— contiene también las noticias de Titelmans y Damião de Góis sobre los etíopes y el tratado de Góis sobre los lapones. El libro de Góis sobre los etíopes fue prohibido desde 1541 por el Inquisidor General portugués porque su autor parecía conceder la razón al obispo etíope embajador de Preste Juan contra el obispo Diego Ortiz, deán de la capilla del Rey de Portugal. Laguna habla del matrimonio de los sacerdotes entre los cristianos de Etiopía, pero no de su fidelidad a las distinciones del Antiguo Testamento sobre los alimentos inmundos (fidelidad que Góis oponía a las amplias ideas de San

Pablo en materia de comida, que le daban pie para predicar la tolerancia entre cristianos). <<

[49] *N. B. A. E.*, t. II; pág. 92 b. <<

[50] *Ibid.*, pág. 93 a. <<

[51] *Ibid.*, pág. 59 b. <<

[52] *Ibid.*, pág. 86 a-b. <<

[53] *Ibid.*, pág. 141 a. En el *Dioscórides* (ed. de Salamanca, 1566, pág. 560) habla Laguna de una copa de ágata donada por Carlomagno a la catedral de Metz, y en la cual le hicieron beber los canónigos muchas veces, como favor insigne. A este propósito observa: "... y acuérdome que todo lo que en ella bebía me parecía cordial en extremo, y me dava un esfuerço admirable, *aunque, así en esto como en todo lo demás, la imaginación tiene grande efficacia*". Y he aquí en qué términos habla del oro potable: "Al oro, pues, assignan el sol, por la grande conformidad y semejança que entre ellos hallan: Visto que así como aquel espejo y ojo del universo, con sus rayos alegra y fortifica todo quanto ay criado, ni más ni menos el oro, con su vista sola engendra increíble alegría, y dado a beber potable, introduce tanta fuerça y vigor que es bastante para resuscitar los muertos. A bueltas de las quales virtudes tiene una sola tacha, que es muy grande hechizero. Dígolo porque todos los que le tratan, de tal suerte a él se afficionan, que arriscaran cuerpo y alma sólo por abragarle" (*ibid.*, pág. 525). <<

[54] *N. B. A. E.*, t. II, págs. 94 b-95 a. <<

[55] *Ibid.*, págs. 26 b-27 b. <<

[56] *Ibid.*, págs. 12 b-13 a. <<

[57] Sobre esta invocación, que procede de la oración litúrgica por los agonizantes (*Ordo commendationis animae*), y que también ocurre en el *Libro de Buen Amor* del Arcipreste de Hita (estrofas 1-6), véase en *R. F. E.*, t. XVI (1929), pág. 72, la reseña, por P. Bohigas, de J. M. Aguado, *Glosario sobre Juan Ruiz*. Figu-

ra también en una colección de exorcismos citada por Martín del Río en sus *Disquisitiones magicae*, lib. IV, cap. IV, q. IV, sect. 4. <<

[58] *N. B. A. E.*, t. II, págs. 65 b-66 a. <<

[59] Cf. *supra*, pág. 282, nota 8. <<

[60] Cf. *supra*, págs. 279-280, nota 2. <<

[1] Clénard, *Epistolae*, *ed. cit.*, pág. 252. <<

[2] Véanse los trabajos de P. U. González de la Calle, *Latín y romance. Contribución al estudio de la vida docente española en el siglo XVI* (en *Varia. Notas y apuntes sobre temas de letras clásicas*, Madrid, V. Suárez, 1916); — *La paradoja segunda del Brocense*, Coimbra, 1924 (separata do *Arquivo de História e Bibliografia*, vol. I): — *Latín “universitario”* (*Homenaje a Menéndez Pidal*, t. I, Madrid, 1925, págs. 795 ss.). <<

[3] Véanse los prefacios del Arcediano al *Enquiridion*, de Bernardo Pérez a la *Preparación*, de Gracián a los *Morales de Plutarco*. <<

[4] Cf. *supra*, t. I, pág. 334, nota 7. <<

[5] *Opera*, *ed. cit.*, t. V, col. 856 A-B. <<

[6] *Bononia*, *ed. cit.*, pág. 201. <<

[7] Sobre esta corriente, y sobre el *Dialogo delle lingue* de Speroni, véase P. Villey, *Les sources italiennes de “La défense et illustration de la langue française”*, Paris, 1908. <<

[8] Cf. Morel-Fatio, *L'espagnol langue universelle* (*B. H.*, t. XV, 1913, págs. 207-225); Erasmo Buceta, *La tendencia a identificar el español con el latín* (*Homenaje a Menéndez Pidal*, Madrid, 1925, t. I, pág. 103); J. F. Pastor, prefacio a *Las apologías de la lengua castellana en el Siglo de Oro* (*Los clásicos olvidados*, t. VI-II), Madrid, 1929. <<

[9] *Diálogo de la lengua*, *ed. cit.*, págs. 20 ss., y la introducción de Montesinos a esta edición, pág. LVIII. <<

[10] Al final del rarísimo volumen *D. Basilii Magni Conciones novem antehac nusquam excusae, nunc primum prodeunt in latinum sermonem translatae. Interprete Francisco Vergara*, Alcalá, 1544. — Sobre la misma tendencia en el humanismo francés, véase el artículo de H. Omont, *Un helléniste du XVI^e siècle. Excellence de l'affinité de la langue grecque avec le française*, par Blaset, en la *Revue des Études Grecques*, t. XXX (1917), págs. 158-166.

<<

[11] Prefacio a la traducción de los *Morales de Plutarco*. <<

[12] *Diálogo de la lengua*, ed. cit., págs. 25-35. <<

[13] Montesinos (*ibid.*, pág. LVI) dice muy bien de Valdés: “Había en él posibilidades maravillosas de hombre de ciencia; ... en el *Diálogo de la lengua*, entre errores inevitables, dados los conocimientos de la época, las adivinaciones abundan”. <<

[14] *Ibid.*, págs. 71-72. <<

[15] *Ibid.*, pág. 13. <<

[16] Matamoros, *De asserenda Hispanorum eruditione*, Alcalá, 1553, fol. 47 vº: “Ego vero sic existimo virum hunc mirae facundiae fuisse, et incredibilis ubertatis naturae; sed omnia rerum momenta (quod Pedio objecit Persius) rasis librat antithesis, doctas posuisse figuras laudari contentus. Fulgurar interdum, et tonat, sed non totam (ut olim Pericles Atheniensis) dicendo commovet civitatem, et dum nihil vult, nisi cuite et splendide dicere, saepe incidit in ea, quae derisum effugere non possunt. Qui si illam extra ripas effluentem verborum copiam artificio dicendi repressisset, et graviorum artium instrumento locupletasset, dubito quidem an parem in eo eloquentiae genere in Hispania esset inventurus. Hoc dicendi genus corruptum, et ómnibus nugis et delicüs fractum ante hunc Herodotum Hispanum *Amadisti* et *Splandiani*, et similium librorum male feriati auctores sibi excogitarunt, qui multa quidem praeclara dixerunt, adjuvante natura: tamen quia id fortuito et non arte

fiabat, paratum esse non potuit...”. (Véase el mismo pasaje, con trad. española, en la ed. de Madrid, 1943, págs. 216-220). <<

[17] *Diálogo*, ed. cit., págs. 11-12 y 169-171. <<

[18] *Ibid.*, págs. 177-178. <<

[19] *Ibid.*, págs. 158-159. <<

[20] *Ibid.*, págs. 159-163. <<

[21] *Ibid.*, pág. 155. Cf. pág. 150: “... el estilo que tengo me es natural, y sin afetación ninguna escribo como hablo, solamente tengo cuidado de usar de vocablos que signifiquen bien lo que quiero dezir, y dígoelo quanto más llanamente me es possible, porque a mi parecer en ninguna lengua stá bien el afetación”. Que las ideas de Valdés sobre la lengua, y su ideal estilístico, deben menos a Bembo que al *Cortegiano* de Castiglione, es cosa puesta de relieve por Mario Casella, *Cervantes, Il Chisciotte. La Prima Parte*, Firenze, 1938, pág. 396, nota 1. También Garcilaso, arbitro del buen gusto según Valdés, entendió como éste la lección de Castiglione, y alabó en la forma siguiente la traducción del *Cortesano* por su amigo Boscán: “Guardó una cosa en la lengua castellana que muy pocos la han alcanzado, que fué huir del afetación sin dar consigo en ninguna sequedad...”, (carta a Doña Gerónima Palova de Almogavar, impresa al frente del *Cortesano* en español). <<

[22] “Hubo en España, desde... todos los tiempos, acaso, un español ampuloso, *hablistán* y *parabolano* (Valdés califica así a los parlanchines y fabuleros), y otro conocido por lo sobrio, lo claro y lo veraz que se manifiesta. Hay quienes no conocen más que al primero de estos españoles; otros, en cambio, no conocen o no quieren conocer más que al segundo. Recuerdo que D. Francisco Giner era de éstos. Pues bien, leyendo a Valdés se siente uno partícipe de la opinión de Giner...”. José Moreno Villa, en su prefacio a Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua*. Biblioteca Calleja, Madrid, 1919, pág. 23. <<

[1] Alfonso de Valdés murió en 1532; Vives en 1540; Juan de Valdés en 1541; Francisco de Vergara y Virués en 1545 (según Eubel, *Hierarchia*, t. III, pág. 149); Juan Díaz en 1546. <<

[2] En el Catálogo de los Manuscritos de la B.N.M., se lee: “Vergara (Juan de), Canónigo de Toledo, *Representación original que con otros capitulares dio al Consejo de Castilla contra el estatuto de Silíceo* (Ms. 6751)”. Parece que este documento desapareció al desmembrarse la recopilación de Papeles varios de que formaba parte: hoy no se encuentra por ningún lado. Pero se puede estudiar la controversia de 1547 entre partidarios y adversarios del Estatuto de limpieza en varios manuscritos que conservan la copia de los escritos en pro y en contra (B.N.P., Fonds espagnol, Ms. 354; B.N.M., Mss. 11.008, 11.207 y 11.211. El memorial presentado por los adversarios al Consejo de Castilla se encuentra también en los Mss. 1.703 y 13.267). — Este debate tuvo curioso eco en Francia. El P. Henri Mauroy, guardián de los franciscanos de Reims, teólogo sorbónico y profesor de Derecho canónico en París, compuso con esta ocasión una *Apologia in duas partes divisa, pro iis qui ex patriarcharum, Abrahæ videlicet, Isaac et Jacob, reliquiis sati, de Christo Jesu et fide catholica pie ac sancte sentiunt, in Archiepiscopum Tolentanum et suos asseclas*. Dedicada a Julio III, se publicó en casa de Vivant Gaultherot, París, 1553 (B.N.P.; in-4, A.3722). El autor cita, no sin indignación (fol. 12), el artículo del Estatuto que excluye de las dignidades y prebendas del arzobispado de Toledo a los descendientes de israelitas e ismaelitas “etiam quantumvis pii, quantumvis probi et sancti, quantumvis sint in Christo Jesu nostraeque fidei articulis recte sentientes...”. Expone en cuatrocientas ochenta y seis páginas, con gran copia de citas de la Escritura, cuán anticristianas son esas disposiciones. Antes de publicar su libro, Mauroy había hecho personalmente una gestión ante Silíceo para reclamar la abrogación del Estatuto, por consejo del portugués Odoardo Alvaro, rector de la casa

de los agustinos (véase, entre los preliminares, la epístola al Arzobispo de Toledo, fechada en agosto de 1551). — Fermín Caballero (*Melchor Cano, op. cit.*, pág. 403), recogiendo una afirmación de Nicolás Antonio, da por seguro que también Cano “escribió hacia 1550 contra el Estatuto de limpieza del Cardenal Martínez Silíceo”, y que tampoco su familia estaba “libre de mezclas impuras”. Otro dominico, Fr. Agustín de Salucio (según Arriaga-Hoyos, *op. cit.*, t. II, pág. 157), es autor de un tratado adverso al Estatuto, que circuló, tal vez impreso, antes de 1569, fecha en que quedó prohibido. Y Fr. Domingo de Valtañas, en su citada *Apología sobre ciertas materias morales en que hay opinión*, dedica un importante capítulo a la “cuestión de los linajes”, expresándose con amargura acerca de la “exactísima inquisición” exigida por los Estatutos de limpieza. Cita una lista gloriosa de dominicos que fueron “imitadores de Sant Pablo y semejantes a él no sólo en el espíritu sino en la carne”, y recuerda finalmente que a Fr. Hernando de Talavera, a Maese Rodrigo de Santaella, a Don Baltasar del Río, al Doctor Rodrigo López, fundador del Colegio-Universidad de Baeza, “nada les estorbó no descender de gentiles para ser muy señalados en virtud y dejar memoria perpetua para gran bien de la Iglesia y utilidad de los próximos”. Ya se ve qué profundo malestar resultó de la victoria de Silíceo entre los espirituales españoles. — Sobre la cuestión del Estatuto de limpieza de sangre, véase finalmente Jerónimo López de Ayala y Álvarez de Toledo (Conde de Cediño), *Toledo en el siglo XVI después del vencimiento de las Comunidades* (Discurso de recepción en la Academia de la Historia), Madrid, 1901, págs. 47-50 y 133-135 (donde se indican muchas fuentes, sobre todo manuscritas). <<

[3] Véase su *Tratado de las ocho questiones del templo propuestas por el Illmo. Señor Duque del Infantadgo: respondidas por el Doctor Vergara, conónigo de Toledo*, Toledo, 1552 (reimpreso por Cerdá y Rico, en sus *Clarorum hispanorum opuscula selecta et ra-*

riora, Madrid, 1781), obra que valió a su autor ser llamado por Menéndez y Pelayo (*Heterodoxos*, t. IV, pág. 76) “padre de la crítica histórica en España”. <<

[4] El 20 de febrero de 1557 según su epitafio, reproducido por Nicolás Antonio, t. I, pág. 794 a. De acuerdo con informes que debo a la amistad de Don Angel Vegue y Goldoni, el Archivo de Protocolos conserva su testamento autógrafo, en el cual recuerda Vergara los cargos que ha desempeñado (Prot. de Juan Sánchez de Canales, 1557, t. I, fols. 695 ss.), y también el inventario de sus bienes (Prot. de Alonso García Yáñez, 1557, vol. n.º 3012, fols. 281 ss.). En ese inventario se señala con deleite (fol. 285) “un retrato de Herasmo en una tablilla con unas armas de don Alº de Fonseca”. Otros objetos (un paño francés, reposteros y alfombras, retrato del dueño de la casa, escritorio, “clavicínvano con un pie de palo”, candelero de plata de Nicolás de Vergara el Viejo, “una piedra negra guarnecida de oro alrededor y en medio una figura de Christo en oro”) ayudan a representarse la acomodada y elegante morada del canónigo erasmista. Desgraciadamente, el inventario no dice nada de los libros y manuscritos del Doctor Vergara. Sobre la suerte de éstos, véase F. de B. San Román, *El testamento del humanista Álgar Gómez de Castro* (*Bol. Ac. Esp.*, t. XV, 1928, págs. 551, nota 9, y 554, nota 14), y M. Bataillon, *Les sources espagnoles de l’“Opus epistolarum Erasmi”* (*B. H.*, t. XXXI, 1929, págs. 185 ss.). <<

[5] El 30 de diciembre de 1552 (cf. Boehmer, *Spanish reformers*, t. I, pág. 154). <<

[6] Cf. *supra*, págs. 60-61, nota 10. <<

[7] Cf. H. Mérimée, *L’art dramatique à Valencia*, Toulouse, 1913, pág. 89. <<

[8] El 18 de agosto de 1559, según su inscripción funeraria (cf. *Enquir.*, pág. 19). <<

[9] Acerca del eco despertado entre los humanistas cristianos por la abdicación y muerte de Carlos V, puede verse M. Bataillon, *Charles Quint "Bou Pasteur" selon Cipriano de Huerga* (B. H., t. L, 1948, págs.398-406), donde se da a conocer el hermoso *Sermón del Maestro Fray Cypriano delante del Rector y Universidad de Alcalá el día que se levantaron los pendones por el rey don Philippe nuestro señor*, Alcalá (Juan Brocar), 1556 (B. P. E.). <<

[10] Sobre todas estas persecuciones, cf. Pastor, *Historia de los Papas*, trad. cit., t. XIII, págs.204-216, y t. XIV, págs.224-230, 246-269 y 398-408. <<

[11] *Ibid.*, t. XIV, págs.117-118. <<

[12] Cf. F. Caballero, *Melchor Cano*, págs.277 ss. <<

[13] Pastor, *op. cit.*, t. XIV, págs.146-148. <<

[14] Sobre este sesgo de la política europea, véase L. Romier, *Les origines politiques des Guerres de Religion*, 2 vols., Paris, 1913-1914. <<

[15] Cf. Lea, *A history of the Inquisition of Spain*, t. II, págs.46-48. <<

[16] Esta frase la refiere Fr. Luis de Granada en una carta a Carranza (J. Cuervo, *Fr. Luis de Granada y la Inquisición*, en *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, Madrid, 1899, t. I, pág.738). <<

[17] El benedictino Rodrigo de Vadillo (citado en Arriaga, *op. cit.*, t. II, pág.83). Vadillo había dado su aprobación a la segunda parte de la Guía de pecadores de Fr. Luis de Granada, prohibida en 1559 (Lisboa, 1557; ed. del P. Cuervo, *Obras*, t. X, pág.195), obra tan inspirada en Luis de Blois. Después figuró entre los calificadores de los escritos de Carranza (*Vida y cosas notables de... Don Diego de Simancas*, N. B. A. E., t. II, pág.159). <<

[18] *De locis theologicis*, lib. XII, cap. x (pág.390 de Cani Opera, Padua, 1720). <<

[19] Carta reproducida por Fermín Caballero, *Melchor Cano*, pág. 500. <<

[20] Cf. Pastor, *Historia de los Papas*, trad. cit., t. XIV, págs. 214-223. <<

[21] Cf. *supra*, pág. 116. <<

[22] Cf. Boehmer, *Spanish reformers*, t. II, pág. 73. <<

[23] *Ibid.*, pág. 45. La fórmula inicial del prefacio, “Al muy ilustre señor N..., el trasladador”, parece una dedicatoria buena para todos, a la cual se añadía el nombre de cada señor destinatario. Ahora bien, en marzo de 1551 la Suprema señalaba a los Inquisidores de Valencia “un libro herético que se dize *Catholicismo*” que se había mandado en sobre cerrado a gran número de personas de calidad. El ejemplar recibido por el Almirante venía de Valencia (A. H. N., *Inquisición*, lib. 323 f, fols. 154 rº y 156 rº). La Inquisición mandó examinar minuciosamente la escritura de los sobrescritos y la tipografía del volumen para tratar de descubrir la proveniencia de aquellos envíos. Véanse al fin del prefacio, reproducido por Boehmer (pág. 46), las excusas del traductor por su mal español (“... le atribuya a la larga ausencia que yo he hecho de España”). <<

[24] Sobre estos volúmenes, véase Boehmer, *op. cit.*, t. II, págs. 83-88, y t. I, págs. 119-120. <<

[25] *Ibid.*, t. II, págs. 89 y 103. <<

[1] Cf. Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. V, pág. 109. <<

[2] *Ibid.*, pág. 111; Schäfer, *Beiträge*, t. II, pág. 355, y Cipriano de Valera, *Dos tratados del Papa i de la Misa* (reimpr. de Usoz, 1851), pág. 248. Debo a la gentileza de F. Braudel el extracto de un documento que descubrió en Simancas (A. G. S., *Estado*, 210) y que se intitula *Memoria de los frayles hereges que se huyeron de Sevilla*. Estos frailes son Fr. Francisco de Frías, Fr. Antonio del Corro, Fr. Peregrino de Paz, Fr. Juan de Molina, Fr. Casiodoro, Fr. Alonso Baptista, Fr. Miguel, Fr. Cipriano, Fr. Lope

Cortés, Fr. Hernando de León, Fr. Francisco de la Puerta. A continuación de ellos se señala a Luis de Sosa, natural de Canarias, casado con una toledana, y a Francisco de Cárdenas, anteriormente comerciante en Sevilla. “Los quales todos están en Geneva y por la vía de los dichos frayles porque acá eran grandes amigos, y este Cárdenas ha scripto de ally”. Casi todos estos fugiuvos fueron quemados en efigie en el auto de fe celebrado en Sevilla el 16 de abril de 1562 (cf. Schäfer, *Beiträge*, t. II, pág.313). Corro, Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera se hicieron ilustres en la historia del protestantismo español fuera de España (cf. Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. V, págs.154ss.). Corro, discípulo del Doctor Egidio, es a todas luces un heredero de las tendencias irenistas del erasmismo español, que lo hicieron enfrentarse al sectarismo de las jóvenes iglesias reformadas. Véase (*ibid.*, pág.157) el pasaje de su *Lettre envoyée à la Majesté du Roy des Espaignes* (1567), donde reclama amnistía para los delitos de religión y libertad de conciencia en el suelo de España. <<

[3] Véase la relación contemporánea “embiada de Sevilla por un oficial del Santo Officio de ella a otro del de Granada” en el Ms. 6.176 de la B.N.M., fols. 61 vº-62 rº. Valdría la pena publicar en español este documento, del cual da Schäfer (*Beiträge*, t. II, págs.355-357) una traducción basada en otro manuscrito. <<

[4] Schäfer, *op. cit.*, t. II, pág.415, y t. I, pág.372. <<

[5] A. H. N., *Inquisición*, lib. 323 f, fol. 233 vº. Carta de la Suprema “para todas las Inquisiciones”, en que se ordena confiscar “ciertos libros que compuso el Doctor Constantino”: *Exposición del primer Salmo, Cathecismo christiano y Confesión de un peccador*. El documento está fechado en Valladolid, 16... 1557, desgraciadamente sin indicación del mes. Más tarde, sin duda, pidió la Inquisición al flamenco Hentenius, traductor del *Arte* de Fr. Alonso de Madrid, una censura del gran *Cathecismo* y de la

Suma, y a un teólogo español la de la gran *Doctrina*. En ésta se señala una excesiva insistencia en la justificación por la fe. En los demás libros se reprochan a Constantino ciertas omisiones comprometedoras. No menciona la obediencia al Papa a propósito de la noción de Iglesia; acerca de la confesión, habla abundantemente de la conciencia del pecado, pero no dice en ningún lugar que el confesor deba ser un sacerdote. No habla de la intercesión de la Virgen y de los santos, ni tampoco del purgatorio, ni de la transubstanciación. Hentenius concluye que Constantino no toma partido contra Lutero en ningún punto (A. H. N., *Inquisición*, leg. 4.444, n.º 5 y n.º 49). <<

[6] Schäfer, *Beiträge*, t. II, pág. 406, y Hazañas, *Maese Rodrigo*, pág. 426. <<

[7] Véase el informe dirigido por el Inquisidor General Valdés a Carlos V el 2 de junio (Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. IV, págs. 405 ss.) y la reconstrucción de los acontecimientos por Schäfer, *Beiträge*, t. I, sobre todo las págs. 296 ss. <<

[8] Schäfer, *op. cit.*, t. I, pág. 277, muestra con mucha justeza la impropiedad de esta expresión, que sin embargo usa él mismo. <<

[9] Es de notar que Erasmo admite la comunión bajo las dos especies en la *Praeparatio ad mortem* (*Opera*, ed. cit., t. V, col. 1.306 B: “Id fiet si repurgata ab omni affectu peccandi conscientia, frequenter sumamus Panem mysticum, ac de Poculo mystico bibamus...”; 1.306 E: “Harum rerum memoriam ac vim nobis renovamus, quoties cum fide debitaque reverentia carnem Domini comedimus ac sanguinem bibimus”). El catecismo publicado por orden del emperador Fernando, hermano de Carlos V, demuestra muy bien, por su insistencia en este punto, cuan extendida debía de estar la comunión bajo las dos especies entre los laicos de Alemania (en la traducción española de Juan Martín Cordero, *Suma de doctrina christiana*, Amberes, 1558,

la cuestión ocupa no menos de cinco páginas, fols. 43^{ro} ss. Véase también G. Constant, *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces, Étude sur les débuts de la Réforme catholique en Allemagne, 1528-1621*, Paris, 1923. <<

[10] Véase en la B.A.H., *Proceso de Carranza*, t. I, fol. 335 r^o una carta de Carranza a Fr. Juan de Villagarcía (Middelburgo en Zelanda, 17 de junio de 1558): “E agora escriven de Valladolid que han prendido... a Don Carlos de Sesso, aquel cavallero que vivía en Logroño y vuestra Reverencia conoce. Esto sé por carta de Don Antonio de Toledo que me lo escribe. De este don Carlos creo esto porque me lo dixieron, quando salimos de Valladolid yo le vi e me pareció que estava dañado en algunas opiniones. Él es natural de Verona e le conocen los de casa del señor Cardenal [Pole]. Vuestra Reverencia pregunte por él a Donato Rullo e Monseñor Priuli antes que les diga este subceso”. Cf. Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. IV, págs. 394-395. <<

[11] Schäfer, *op. cit.*, t. I, pág. 289, nota 1. Respecto a las lecturas de los “luteranos” castellanos, cf. *ibid.*, pág. 291, nota 2. <<

[12] A.H.N., *Inquisición*, lib. 245 f, fols. 230 ss. Documento publicado por Lea, *op. cit.*, t. III, págs. 566 ss. Véase, en particular, la pág. 570. <<

[13] *Ibid.*, pág. 571: “... estos errores y herexías que se an comentado a domatiçar y sembrar de Luthero y sus secaces en España an sido a manera de sedición o motín, y entre personas principales a sido, en linaxe, religión y hacienda como en deudos principales, de quien ay gran sospecha que podrían suceder mayores daños si se usase con ellos de la benignidad que se a usado en el sancto officio con los convertidos de la ley de Moisés y de la secta de Mahoma que comunemente an sido gente baxa, y de quien no se temía alteración ni escándalo en el reyno

como se podría temer o sospechar en los culpados destas materias lutheranas...”. Cf., sobre el rango social de los luteranos de 1558, Gonzalo de Illescas, *Historia pontifical*, 2.^a parte. Burgos, 1578, pág. 451 a: “Eran todos los presos de Valladolid, Sevilla y Toledo personas harto calificadas, los nombres de los quales yo quise callarlos aquí por no amanzillar con su ruin fama la buena de sus mayores y la generosidad de algunas casas illustres a quien tocó esta ponzoña”. Véase *infra*, pág. 343, sobre el proceso de Alonso Enríquez, de la familia de los almirantes de Castilla. <<

[14] *Ibid.*: “... por ser materia de libertad de obligaciones y preceptos de la Iglesia que el pueblo tiene por pesados y se aficionaría fácilmente a libertarse, y podría ser que los Inquisidores apostólicos y consultores y también los ordinarios que an de ser llamados para la determinación de los negocios, o algunos dellos, al tiempo de votar y sentenciar los procesos, tuviesen algún escrúpulo de relaxar al brago seglar alguno de los culpados que serían personas de calidad para admitirlos a misericordia, se sospecha que no cumplirían las penitencias o cárceles que les fuesen impuestas con la humildad y paciencia que lo suelen hacer las otras personas de más baxa suerte, y por la qualidad de las tales personas y de sus deudos podrían suceder mayores inconvenientes y escándalos ansí en lo de la relixión como en lo de la pública paz y sosiego del reyno...”. <<

[15] Schäfer, *Beiträge*, t. II, págs. 273 y 278. <<

[16] *Ibid.*, t. I, págs. 325-328 (nota), donde se resume la controversia. <<

[17] Véase la defensa de Grajal (1572), acusado de haber dado a entender que Orígenes estaba tal vez en el cielo a pesar de su condenación: “... podría alguno decir de Cazalla que, aunque murió condenado por hereje, se podría haber salvado, si fueron salidas del corazón las señales que mostró de contrición antes de

su muerte” (*Procesos inquisitoriales*, publicados por el P.M. de la Pinta Llorente en el *Archivo Agustiniiano*, año XVIII, noviembre-diciembre de 1931, núm. 6, pág. 443). <<

[18] Cf. *supra*, pág. 118. <<

[19] Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. V, pág. 41. — Cf. Pastor, *Historia de los Papas*, t. XIV, pág. 272. Paulo IV montó en violenta cólera cuando el cardenal Ghisleri apoyó las gestiones de Carranza, que prefería que su caso se tramitara en Roma. <<

[20] H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. VIII, Paris, 1928, pág. 220, nota 1, no vacilaba en escribir: “Carranza dont l’orthodoxie est aujourd’ hui reconnue de tous...”. <<

[21] Bremond (*ibid.*) cita una frase del R. P. Mortier: “Au fond, le grand crime de B. Carranza était d’être archevêque de Tolède. Ce siège possédait des revenus considérables qui aiguïsaient l’appétit des autres prétendants”. Bremond añade: “Espérons du moins, avec le P. Colunga, que cette longue iniquité a aussi des motifs plus nobles”. <<

[22] *Heterodoxos*, t. V, pág. 34. <<

[23] F. Caballero, *Melchor Cano*, págs. 536-542. No podemos sino resumir aquí este capital documento, citando algunas de sus fórmulas más significativas. <<

[24] *Ibid.*, págs. 553, 575, 598-599, 600-601, 602. <<

[25] *Heterodoxos*, t. V, pág. 34. Algunos, como Meneses y Mancio, cantaron la palinodia. Cf. V. Beltrán de Heredia, *El Maestro Mancio de Corpus Christi, O.P.*, separata de *C. T.*, 1935, págs. 37 ss.; y, del mismo autor, *La retractación de las censuras favorables al “Catecismo” en el proceso de Carranza*, en *C. T.*, t. LIV, 1936, págs. 145-176 y 312-336. <<

[26] Véase F. Cereceda, *Láinez y Salmerón y el proceso del Catecismo de Carranza (Razón y Fe*, octubre de 1932, tomo C, págs. 212-226), y, del mismo autor, *Diego Láinez en la Europa*

religiosa de su tiempo, 1512-1565, 2 vols., Madrid, 1945-1946.

<<

[27] Véanse las memorias de Don Diego de Simancas publicadas por Serrano y Sanz en *Autobiografías y memorias* (N. B. A. E., t. II, págs. 152 ss.), en particular la diatriba que redactó el anciano “Doctor Navarro” después de la liberación de su cliente.

<<

[28] Cf. M. Bataillon, *De Savonarole à Louis de Grenade*, *art. cit.*, págs. 31-33. <<

[29] Véase en particular la averiguación que reclamó para dictaminar que la recopilación publicada en Alcalá, 1556, con el título de *Primera y segunda parte de las obras del Duque de Gandía*, contenía muchos opúsculos que no eran de él (A.H.N., *Inquisición*, leg. 4.427, n.º 6. Probanza del P. Francisco de Borja... Alcalá, 27 de septiembre de 1559. — Documento publicado de acuerdo con otro manuscrito en *Monum. Hist. S.J., Sanctus Franciscus Borgia*, t. III (1539-1565), Madrid, 1908, págs. 556 ss. Cf., *ibid.*, las cartas núms. 188 a 190 bis). — Es de notar que, hasta la fecha, nunca han vuelto a publicarse las *Obras del cristiano* del Duque de Gandía en su original redacción española. Hemos consultado en la B.P.E. un ejemplar de la rarísima *Primera parte de las obras muy devotas y provechosas para qualquier fiel christiano compuestas por el Illustríssimo Señor Don Francisco de Borja, Duque de Gandía y Marqués de Lombay*, Medina del Campo (Guillermo de Millis), 1552. Allí asoma la espiritualidad del beneficio de Jesucristo, tan perseguida por el Inquisidor General Valdés. Cf. fol. 18: “Nuestros hechos de por sí ninguna cosa valen...”. Debemos ofrecer cada una de nuestras obras “a una de las que Jesucristo nuestro Señor quiso obrar por su caridad en la tierra por los hombres; y por los méritos de las tuyas merecerán las nuestras, si con humildad van ofrecidas, ser aceptas delante el consistorio divino, que para esto fué servi-

do de vestirse de nuestras miserias, para que nos pudiésemos vestir de sus riquezas...”. <<

[30] De este libro, que se consideraba perdido hasta 1945 (cf. J. Sola, *Nota bibliográfica del B. Ávila*, en *Manresa*, año XVII, núms. 64-65, septiembre-diciembre de 1945, dedicados por entero a Juan de Ávila, pág. 362, nota 4), se han descubierto últimamente dos ejemplares salvados de la censura inquisitorial: uno en la Biblioteca Nacional de Lisboa y otro en la Biblioteca Pública de Évora: *Avisos y reglas christianas para los que dessean sentir a Dios aprouechando en el camino espiritual. Compuestas por el Maestro Ávila sobre aquel verso de David Audi filia & vide & inclina aurem tuam. Véndense en casa de Luys Gutiérrez librero en Alcalá de Henares. [Colofón:] Impresso en la florentissima universidad de Alcalá de Henares en casa de Juan de Brocar que santa gloria aya año 1556*. Saldrá en breve en una nueva edición de las *Obras* del Beato Juan de Ávila que para la *Biblioteca de Autores Cristianos* prepara Don Luis Sala Balust. El mismo estudioso defendió el 24 de mayo de 1948, en la Pontificia Universidad de Salamanca, una tesis doctoral sobre *El Beato Maestro Juan de Ávila y sus dos redacciones del “Audi, filia”*, que servirá de introducción a esas *Obras*. Según las noticias que tenemos, la historia de la publicación del *Audia filia* de 1556 es algo más compleja de lo que suponíamos al escribir la introducción de nuestra versión francesa de unas cuantas *Pages retrouvées de Jean d’Avila*, en *La Licorne*, II, Hiver, 1948, París, págs. 203-214. Cf. *infra*, págs. 372-373, nota 10. <<

[31] Cf. *supra*, pág. 187, nota 4, y 197, nota 39. <<

[32] Véase en Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. V, pág. 99, la curiosa historia de las gestiones hechas por Constantino para entrar en la Compañía de Jesús hacia 1557. Ello demuestra que los jesuitas estaban entonces muy lejos de considerar a Constantino como un hereje vitando. El P. Astráin (*op. cit.*, t. II, pág. 95) no tiene sobre el particular fuente más fidedigna que

un relato de Rivadeneyra: “En nuestro archivo, dice, escasean las cartas de aquellos años, y no hemos hallado las que, sin duda, se escribirían sobre ese hecho”. <<

[1] Reusch, *Die Indices*, op. cit., pág. 156. <<

[2] E. Gossart, *Un livre d'Érasme réprouvé par l'Université de Louvain* (1558), en el *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique*, Bruxelles, 1902, págs. 427-445. <<

[3] Pastor, *Historia de los Papas*, trad. cit., t. XIV, págs. 239-241. <<

[4] *Monum. Hist. S. J., Epistolae Salmeronis*, t. I, pág. 415. Carta de Salmerón a Laínez, Nápoles, octubre o noviembre de 1560: “Aquí se an quemado en casa muchas obras de Erasmo y specialmente dos o tres vezes los *Adagios*. Agora, con la Ucencia ávida del Alexandrino, se duda si se podrían tomar a comprar los *Adagios*; y ya que fuesse lícito, si le parece cosa expediente hazerlo, porque estos lettores de casa dessean estos libros”. El Alexandrino es el futuro San Pío V. <<

[5] El 4 de abril de 1559, el Licenciado Villar, de la Inquisición de Córdoba, escribía a la Suprema: “... Aquí a parecido un cathálogo de libros prohibidos por la S^{ta} Inq^{on} de Roma, publicado en ella a 30 de deziembre proxime passado para toda la cristiandad con graves censuras, como V. S^a lo avrá visto. Hágame merced de mandarme cómo nos avemos de aver con tan larga prohibición” (A. H. N., *Inquisición*, leg. 1559). Estas últimas palabras son significativas. <<

[6] A. H. N., *Inquisición*, lib. 323 f, fols. 140r^o-143 v^o (el memorial original, fols. 141-142, tiene las respuestas de la Suprema al margen). <<

[7] Sin duda la *Methodica juris utriusque traditio* de Conrad Lagus. En el mismo registro, fol. 35 v^o, se ve que este libro se había confiscado desde 1548 en Navarra. <<

[8] Un ejemplo típico de libro de humanidades anotado por un hereje es el *De copia* de Erasmo, comentado por J. Veltkirchius o Velcurio, del cual el Índice de Lisboa (1581) ordenaba tachar frases como éstas: “Sola fides justificat, Sola fides gignit bona opera, Solus Deus operatur justificationem nostram absque libero arbitrio, Fides est causa efficiens justificationem” (Reusch, *Die Indices*, pág. 364). Ya el 28 de abril de 1573 los calificadores del Santo Oficio de México habían decidido la confiscación de todas las ediciones de la *Copia* comentada por Veltkirchius (su voto, que incrimina las frases arriba citadas, me lo ha comunicado amablemente Don Jorge Conway, poseedor del documento). <<

[9] De esta edición (Coimbra, hacia 1546), moderadamente expurgada, hay una descripción bibliográfica en Anselmo, *op. cit.*, núm. 1113, donde difícilmente llama la atención por faltar este número en el artículo Erasmo del índice alfabético de autores. Sobre el libro y sobre su editor, el erasmista sevillano Juan Fernández, catedrático de la Universidad de Coimbra, puede verse un estudio (*L'édition scolaire coïmbroise des Colloques d'Érasme*) en M. Bataillon, *Études sur le Portugal au temps de l'humanisme*, Coimbra, 1949. (Véase *Bibliografía*, núm. 316 *bis*). <<

[10] A.H.X., *Inquisición*, lib. 323 f, fol. 146 rº. *Los libros que se mandaron quemar por los Señores del Consejo en Valladolid 2 de henero de 1558 años*. Documento publicado por Schäfer, *Beiträge*, t. III, pág. 101. <<

[11] Traducción publicada en Amberes en 1554. Véase en el mismo registro (lib. 323, fol. 232 vº) una circular de la Suprema (sin fecha, de fines de 1556 o principios de 1557) en que se da orden de confiscarla. <<

[12] Cf. M. Bataillon, *Une source de Gil Vicente et de Montemor* (en *Bull. des Études Portugaises*, Coimbra, t. III, 1936),

pág. 14. <<

[13] El Índice dice: “Exposición sobre el Salmo Beatus vir, literal y moral, de Erasmo. — Exposición sobre el Salmo Miserere mei Deus, y Cum invocarem del mismo Erasmo. — Exposición del Pater Noster de Savonarola”. Acerca del problema que plantea la mención del *Miserere*, cf. *supra*, págs. 70-71, nota 12. <<

[14] Reusch, *Die Indices*, pág. 178. Cf. *supra*, t. I, págs. 488-489, nota 10. <<

[15] Véase el núm. 348 de la *Bibliografía*. Se trata de la *Declamatio de morte* dedicada a Glareanus (Allen, t. III, Ep. 604) y de la *Oratio de virtute amplectenda*, dedicada a Adolfo de Veere (Allen, t. I, Ep. 93). Juan Martín Cordero, sacerdote de origen valenciano, que fue más tarde cura de Santa Catalina de Valencia, se encontraba sin duda en Lovaina cuando publicó este volumen y toda una serie de traducciones más (véase la *Suma de doctrina cristiana*, traducción del catecismo del Emperador Fernando, con una dedicatoria al Duque de Sessa, Conde de Cabra, Don Gonzalo de Córdoba, fechada “desta Universidad de Lovaina”, a 15 de mayo de 1558). Tradujo la *Cristiada* de Vida (Amberes, 1554), el *Tratado del duelo* de Alciato (Amberes, s. f.), las *Flores de Séneca* escogidas por Erasmo (Amberes, 1555), el *De bello judaico* de Flavio Josefo (Amberes, 1561), el *Promptuario de las medallas* de Guillermo Rouille (Lyon, 1561). Cf. Bonilla, *Erasmo en España*, art. cit., *R. H.*, t. XVII (1907), págs. 500-506. <<

[16] Citado por Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. IV, pág. 119, nota. <<

[17] El Índice se interpretó liberalmente como una lista limitativa de prohibición. Véase el registro de decisiones de la Suprema: “F. Pº de Quintanilla, predicador en sant Benito desta villa de Valladolid digo que muchos de los libros que Bartolomé de

Robles tiene en mi poder son de Herasmo, como son *Adaxios*, *Paraphrases*, *Anotaciones*, de los quales ninguna prohibición ay. Así es mi parecer que se pueden bolver”. La decisión fué: “Lo de Herasmo que no estuviere en el cathálogo se le buelvan todos” (A. H. N., *Inquisición*, lib. 245, fol. 235 vº. Documento no fechado, pero que es a todas luces anterior al que está registrado a continuación, a 12 de octubre de 1559). <<

[18] Desde hace ya mucho tiempo se ha señalado su importancia para la evolución de Santa Teresa. El asunto lo examinó con precisión nueva Marcel R. Candille, *Problèmes de chronologie thérésienne*, en *B. H.*, t. XXXVIII (1936), págs. 153 ss. <<

[19] Lea, *op. cit.*, t. III, págs. 570 y 490. <<

[20] Pragmática del 7 de septiembre de 1558 (cf. Lea, *op. cit.*, t. III, pág. 488). Su texto se halla transcrito en el Libro de *Claustros* de la Universidad de Salamanca (registro que va del 10 de noviembre de 1557 al 10 de noviembre de 1558, fols. 92 vº-94 vº). <<

[21] Véanse los *Claustros* (registro de noviembre de 1558 a noviembre de 1559, fols. 25 rº ss., febrero de 1559). La inspección se hizo de acuerdo con los libros de caja, previo juramento que hicieron los libreros de no poseer más libros que los apuntados en esos registros. <<

[22] Véase B. A. H., *Proceso de Carranza*, t. I, fol. 391 rº. Deposition de Fr. Bernardo de Fresneda, 6 de octubre de 1559. Respecto al regreso de Felipe II, véase la nota de F. Braudel, *Le retour de Philippe II en Espagne (1559)*, en *Deuxième Congrès International des Sciences Historiques, Alger, 14-16 abril 1930* (Alger, 1932, págs. 83-85). <<

[23] Reusch, *Die Indices*, pág. 259. <<

[24] L. Morales Oliver, *Arias Montano y la política de Felipe II en Flandes*, Madrid, 1927, págs. 153-164. <<

[25] *Ibid.*, pág. 163, con una errata de imprenta: dice *jesuitas* en vez de *juristas*. <<

[26] Américo Castro, *Erasmus en tiempo de Cervantes*, art. cit., pág. 340. <<

[27] *Assertionum catholicarum adversus Erasmi Roterodami pestilentissimos errores libri novem, cuivis catholico, tum ad interimentam maledictam Lutheranorum sectam, tum ad conservanda orthodoxae fidei sancta dogmata nimis quam necessarii, Fratre Antonio Ruvio Legionensi, Theologo, Ordinis Sancti Francisci regularis observantiae Sancti Jacobi, per gratiam Dei ac Saluatoris nostri Jesu Christi authore: qui artium liberalium et Sacrae Theologiae lector nuper fuit.* Salmanticae Excudebat Joannes a Canoua. MDLXVIII (B.M. y B.P.E. El P. Beltrán de Heredia me dice que hay una reimpresión de Ingolstadt, 1579). El libro es imponente: 265 hojas en folio sin los preliminares y el índice. No trae puntos de vista nuevos sobre el erasmismo. Es ampliación de las *Blasphemiae* de Zúñiga y de la lista de proposiciones examinada en 1527. El prólogo al lector se refiere a aquella época, cita lo de “Erasmus peperit ova, Lutherus exclusit pullos”, y lo del Príncipe de Carpi “Aut Erasmus lutherizat aut Lutherus erasmizat”. Entre los adversarios españoles del erasmismo, menciona con especial elogio a los franciscanos Castillo y Meneses, y, refiriéndose a los erasmófilos de la Conferencia de Valladolid, dice que “omnes postea terminos vitae mortalis infeliciter maleque clauserunt”. Dice también Fr. Antonio Ruvio que le animaron en su empresa de dar un repertorio de las herejías erasmianas el Índice romano del Papa Paulo IV, que prohíbe todas las obras de Erasmo, y el español de Valdés, que prohíbe muchas de ellas. En su epístola dedicatoria a Felipe II, donde ensalza al Rey campeón de la Fe, enfrenta a los gigantes de la herejía el hereje solapado y sus secuaces pseudo-ortodoxos: “... Erasmus Roterodamus πολύποδος κεφαλή, homo varius, haereses disseminavit palliatis nomine et colore catholico, cum suis fau-

toribus polypis, qui persequentium piscatorum manus effugientes, saxis sese affigunt et corpora imitantur colorem ejus saxi ac lapidis cui semel adhaeserunt: haud secus Erasmizantes catholicum effingunt colorem, ut inquisitorum haereticae pravitatis judicium gladiumque brachii secularis devitent”. <<

[28] Reusch, *Die Indices*, pág.403, y *Bibliographie des œuvres d'Érasme (Bibliotheca Erasmiana)*, *Adagia*, Gand, 1897, págs. 187-188. Probablemente siguieron circulando, de los *Adagios*, ejemplares de otras ediciones, expurgados conforme al *Expurgatorio* de Arias Montano, que dedica dos páginas (83-84) a señalar los cortes necesarios. Es significativo que estas páginas se reimpriman, algo añadidas y modificadas, en el *Index librorum prohibitorum et expurgandorum* de Sotomayor (Madrid, hacia 1640 y 1667). <<

[29] Bernardo de Sandoval, *Index librorum prohibitorum et expurgatorum*, Madrid, 1612, págs.34 y 246 ss. <<

[30] A esta afirmación hace algunos reparos Otis H. Green (*Additional data on Erasmus in Spain*, en *Modern Language Quarterly*, t. X, 1949, págs.47-48). Es cierto que hay, después de 1585, una estabilización de la fama de Erasmo, pero en bajo nivel, fundándose ya su prestigio en la erudición y sabiduría moral de los *Adagios*, quedando olvidado el “excelente teólogo” a quien acataban miles de españoles medio siglo antes. Me parece que en el texto citado del Licenciado Pedro Sánchez de Viana, la frase “el sapientísimo de sus tiempos Sócrates” se refiere, no a Erasmo, sino al Sócrates maestro de Platón e interlocutor de sus diálogos. Y lo más probable es que Viana leyese el adagio de los *Silenos* en una edición manuciana, es decir, reducido a la octava parte del comentario de Erasmo y expurgado de todo lo atrevido. Desde luego, pudo manejar un ejemplar de otra edición mal expurgado, aunque sabemos que, tratándose de supresiones largas, el expurgador cortaba las páginas (véanse

los tomos de *Opera* de Erasmo, edición póstuma de Basilea, en la biblioteca del Escorial). <<

[31] Cf. *supra*, pág. 185, nota 58. Véase la pág. 275 de la edición de Lyon, 1580: “Quod pulchre exornat *quidam*” (a propósito del adagio *Spartam nactus es ipsam orna*). *Ibid.*, pág. 366: “... multi viri linguae latinae illustres”, para traducir: “Erasmo varón en varia erudición y en polidez de letras griegas y latinas muy ilustre”. Otro ejemplo análogo ofrece la tardía publicación del *Epistolario espiritual* de Juan de Ávila. En la carta 5 (*Obras, ed. cit.*, t. I, pág. 432), donde los manuscritos decían: “El estudiar será, alzando el corazón al Señor, leer el texto, sin otra glosa, si no fuere cuando algo dudare, que entonces puede mirar a Crisóstomo o a Nicolao, o a Erasmo, o a otro que le parezca que declara la letra no más”, los editores de 1578 quitaron la referencia a Erasmo. Tampoco recogieron la carta titulada *Modo de bivar y estudiar*, donde el Maestro Ávila recomendaba el estudio del Nuevo Testamento (hasta “sabello de coro”) sin excluir el uso de las *Paráfrasis* de Erasmo, “con condición que se lean en algunas partes con cautela”, y donde decía: “Y para el Nuevo Testamento aprovecha mucho un poco de griego, por poco que fuese, y aya las Anotaciones de Erasmo que en gran manera le aprovecharán para esto” (cf. Luis Sala Balust, *Hacia una edición crítica del “Epistolario”, del Maestro Ávila*, separata de *Hispania*, Madrid, C. S. I. C, núm. XXIX, 1948, págs. 11, nota 5, y 27-28). — Es de notar, sin embargo, que el franciscano Fr. Juan de Pineda, en los sabrosos diálogos de su *Agricultura cristiana* (Salamanca, 1589), no teme citar los *Adagios* nombrando a Erasmo. Este libro, copiosa miscelánea muy del gusto del siglo XVI, lleva en el frontispicio la advertencia siguiente: “Algunos autores condenados por el Santo Oficio se nombran algunas vezes porque se compuso este libro antes de salir el catálogo; mas condenámoslos con sus errores; y los que se nos ofrecieron quitamos de la tabla de los autores”. Pero Pineda no quitó de la tabla el

nombre de Erasmo ni el de Vives. Es interesante observar que Pineda hace profesión de “philosopho christiano” (fol. 29 vº), y que su enseñanza coincide en más de un punto con la de los moralistas erasmizantes. Véase en particular lo que dice acerca de la honra de los hijosdalgo de Castilla la Vieja: “... de vergüença de trabajar no han vergüença de morir de hambre, y es tan pública su hambre como pudiera ser su trabajo, sino que la necedad y la soberbia unidas a un yugo los llevan arrastrando al muladar” (fol. 41 rº). Y en los fols. 45 vº-46 rº la cuestión de si los clérigos y los frailes son más agradables a Dios que los laicos porque aquéllos rezan el oficio divino. Pineda contesta, en sustancia: “Sí, con tal que este rezo no sea una formalidad mecánicamente cumplida, sino que exprese un íntimo sentimiento religioso”. Véase finalmente, en el fol. 180 vº, una reprobación de la *Celestina*, “donde hasta las obras en el acto carnal son representadas”. <<

[1] *De locis theologicis*, lib. XII, cap.x, ed. de Padua, 1720, págs. 388 ss. <<

[2] “Reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener”, pág. 548 de los *Exercitia spiritualia* en la edición de los *Monum. Hist. S. J., Monumenta Ignatiana*, Series 2.^a, Tomus unicus, Madrid, 1919. Estas reglas son probablemente contemporáneas de las primeras sesiones del Concilio de Trento (cf. nuestra introducción a Erasmo, *Enquiridion*, ed. cit., pág. 78, nota 3). Enumeremos, de estas *Regulae*, las que son más antierasmianas: 4. Laudare plurimum religionum status atque caelibatum, seu virginitatem matrimonio praeferre. — 5. Comprobare vota religiosorum de servanda castitate, paupertate, obedientiaque perpetua. — 6. Laudare praeterea reliquias, venerationemque et invocationem sanctorum. Item stationes peregrinationesque pias, indulgentias, jubilaea, candelas in templis accendi solitas, et reliqua hujusmodi pietatis ac devotionis nostrae adminicula. — 7. Extollere abstinentias ac jejuniorum

usum, ut quadragesimae... item spontaneas afflictiones sui, quas poenitentias dicimus, non internas solum, sed etiam externas. — 8. Laudare... templorum extructiones atque ornamenta nec non imagines tamquam propter id quod repraesentant jure optimo venerandas. — 10. Respecto de los superiores. — 11. Doctrinam sacram plurimi facere, tum eam quae positiva dici solet tum quae scholastica... — 12. Huir de comparaciones de los vivos con los santos. <<

[3] Richter, *Canones et decreta Concilii Tridentini*, Leipzig, 1863, pág. 83 (Sesión XIV, que se remonta al pontificado de Julio III). <<

[4] *Ibid.*, pág. 216 (Sesión XXIV, 11 de noviembre de 1563). <<

[5] *Ibid.*, págs. 392-393 (Sesión XXV, 4 de diciembre de 1563). <<

[6] *Ibid.*, págs. 11-12 (Sesión IV, 8 de abril de 1546). <<

[7] A. H. N., *Inquisición*, lib. 961, fol. 162 rº. Post-scriptum de una carta del Licenciado Moya de Contreras, Zaragoza, 14 de diciembre de 1548. <<

[8] Carta a Zurita (Valencia, 17 de septiembre de 1556), publicada por Uztarroz y Dormer, *Progresos*, ed. cit., pág. 594. Desde 1540 el humanista cristiano Alejo Venegas se había hecho intérprete de las inquietudes ortodoxas en presencia de la vulgarización de la crítica bíblica por ciertos neófitos del helénismo que no vacilaban en discutir desde el púlpito las lecciones de la Vulgata: “Salvo el mejor juicio, los perlados habían de vedar en sus iglesias que no se vendiesen ni se leyesen estas traslaciones modernas; que aunque algunos trasladadores ayan tenido buena intinción de aprovechar con su traslación, han metido scisma de competencia en los ánimos de los simples. Especialmente que a ejemplo de las nuevas traslaciones, algunos, por mostrar todas las mercadurías que ay en sus tiendas, apenas ha-

zen sermón que no salgan con su chechi diciendo que assí está en lo griego, y que no se ha entendido en latín hasta que con ayuda del texto griego se acabó de entender. El provecho que de aquí se saca para las almas es que va el otro y la otra a su casa diziendo que el predicador enmendó el evangelio con un eche chrisso chiton que dixo de griego... Por cierto que no es razón que, porque uno aya oydo dos libros de Homero y una comedia de Eurípides con dos de Aristóphanes e una parte de los juegos de Píndaro, se haga luego el Aristarco censor del texto sagrado”. (*Primera parte de las diferencias de libros que ay en el Universo*, Toledo, 1540, lib. IV, cap. XX, fols. CCXXX ss. <<

[9] A. H. N., *Inquisición*, leg. 3716. Hoja volante no numerada, e intitulada: *Memoria de las personas que quedan en las cárceles y el estado en que están sus causas*: “El Abbad de Valladolid, en lo sobrevenido, a p[rovanç]a. Está sacándose la provança de todos los procesos. Cavallos, paje del d[ic]ho Abbad, concluso. Antoño, criado de Baltasar Ramírez, a p[rovanç]a. Baltasar Ramírez, criado del d[ic]ho Abbad de Valladolid, a p[rovanç]a. Pero Vázquez, criado del Abbad, en pu[blicaci]ón. Alonso de Aguilar, criado del Abbad, a p[rovanç]a. Juan Vázquez, paje del Abbad, con[clus]o. Carlos de Mespergue, dado tormento, confitente. Doctor Sigismundo Sardo, a p[rovanç]a. Ju[an] de Rebel francés, lapidario y mercero, a p[rovanç]a. Bautista Beltrán veneciano, a p[rovanç]a. Fray Fran[cis]co Rol de la Orden de S. Fran[cis]co que andava en hábito de clérigo, en moniciones. Margarín naypero francés, en defensas”. Al pie de esta lista, un párrafo ilegible. Un dato aproximativo lo suministra el hecho de que Mespergue, Rebel y Rol fueron “relaxados en persona” en Toledo en el auto de fe del 24 de marzo de 1566, que Sigismundo Arquer estaba en 1565 preso en la Inquisición de Toledo, y que el veneciano Juan Bautista Beltrán aparece en un documento de esta época perseguido por el mismo tribunal (cf. Schäfer, *Beiträge*, t. II, págs. 86-87, 196 ss. y 85). <<

[10] A. H. N., *Inquisición de Valencia*, leg. 558, n.º 6. Sobre Lázaro Bejarano, otro erasmista de esta época, véase *infra*, Apéndice, págs. 440-443. <<

[11] Según Lea, *op. cit.*, t. III, pág. 453. Centellas había estado en otro tiempo con la Corte. En 1536 figuraba entre los “gentilleshombres de la casa” (A. G. S., *Estado*, leg. 21, fol. 175. Lista remitida a los mayordomos en Fornovo, el 17 de mayo de 1536). Estaba en relaciones epistolares con Minturno, a quien había enviado en 1534 la *Thalichristia* de Álgar G3mez de Ciudad Real (Minturno, *Lettere*, Venecia, 1549, fols. 29-30). En 1552 est1 en Valencia. De una carta suya se considera ofendido el joven Duque de Gandía Don Carlos, cuya violenta reacci3n provoca un alboroto entre la nobleza valenciana (*Monum. Hist. S. J.*, *Chronicon* de Polanco, t. II, p1g. 653). <<

[12] Cf. Sch1fer, *Beitr1ge*, t. II, p1gs. 188-270. V1anse en particular las p1gs. 203 y 256. <<

[13] *Proceso de Conqu1s*, fols. 12rº-13rº. Interrogatorio del acusado (17 de marzo de 1563). <<

[14] *Proceso*, fol. 51 rº. Lista incluida en un post-scriptum (18 de junio de 1554), en que Conqu1s da a Centellas noticias de Pedro Juan N1ñez. “Maestre Nuñes besa las manos de vra. mer. Dixo que scriviría y aguardando su carta e cessado algunos d1as. Su curso sta pr3spero. Tiene muchos disc1pulos y lee doctamente...”. — Fol. 75 rº. Lista de 1556. Los Inquisidores subrayaron el t1tulo de *Pantagruel* —1nica menci3n del libro de Rabelais que hemos encontrado en un humanista espaol— lo mismo que el del *Hyperaspistes*: “Erasmii Operum catalogi duo De libero Arbitrio. *Hiperaspistes diatribae* ejusdem adversus servum arbitrium”. Rabelais figuraba en el 1ndice de Paulo IV entre los autores completamente prohibidos. El de Vald1s no lo menciona. <<

[15] *Ibid.*, fol. 51 vº. <<

[16] *Ibid.*, fol. 58 rº. <<

[17] *Ibid.*, fol. 62 rº <<

[18] *Ibid.*, fol. 90 rº. Se muestra, en un interrogatorio, muy asombrado de que lo hayan encontrado entre sus libros. <<

[19] *Ibid.*, fols. 85-89 ter. <<

[20] *Ibid.*, fol. 61 rº. <<

[21] *Ibid.*, fol. 63. <<

[22] *Ibid.*, fol. 60 rº-vº. Carta del 4 de noviembre de 1559. <<

[23] *Ibid.*, fol. 54 rº. <<

[24] *Ibid.*, fol. 53 rº. Sobre Salaya o Celaya, cf. *supra*, t. I, pág.369. <<

[25] Araoz, en carta al P. Jerónimo Doménech (Valencia, 26 de enero de 1546. *Monum. Hist. S.J., Epistolae mixtae*, t. I, pág.254) habla de “M^{tre} Çapater, que es el más insigne predicador de aquí... y Predicador del Duque de Calabria”, como de un protector de los primeros jesuitas. Escribe Mirón el año siguiente (*ibid.*, pág.413): “De letrados, el Doctor Celaya es mucho nuestro”. “Maestre Zapater” aparece como el oráculo de la corte valenciana del Duque de Calabria en el *Cortesano* de Luis Milán (*Col. de libros españoles raros o curiosos*, t. VII, Madrid, 1874, págs.265 ss.). <<

[26] *Proceso de Conqués*, fol. 54. <<

[27] *Ibid.*, fol. 56 vº. <<

[28] *Ibid.*, fol. 70 rº. Carta del 4 de noviembre de 1562. <<

[29] Cf. Schäfer, *Beiträge*, t. II, pág.382. F. Sánchez y Escribano había supuesto en su tesis (cf. *supra*, pág.230, nota 22) que la prisión de Mal Lara se había prolongado alrededor de dos años. Después, en su *Juan de Mal Lara, op. cit.*, págs.90-91, llegó a establecer que Mal Lara fue absuelto definitivamente el 14 de mayo de 1561. Estaba preso desde febrero del mismo año. A este triste episodio de su vida alude en un pasaje de *La*

Psyche que intrigaba a Menéndez y Pelayo: "... quando solo / Estuve en aquel término de verme / Sin hazienda, sin vida, ni honra y alma, / De no ser ya en el mundo más entre hombres!" (*Bibliografía hispano-latina*, pág. 101). <<

[30] Véase la noticia que le ha consagrado F. Pacheco, *Libro de descripción de verdaderos retratos*, Sevilla, 1599 (reproducido en facsímil por J. M. Asensio, Sevilla, 1885), fol. 104. Toda su producción dramática está perdida. Entre sus obras, Pacheco señala también unos comentarios sobre los *Emblemas* de Alciato. <<

[31] Según la fórmula de Menéndez y Pelayo (*Orígenes de la novela*, t. II, pág. XLI), que ignoraba que lo mejor de ese programa proviene de Erasmo (cf. A. Castro, *Juan de Mal Lara*, *art. cit.*, pág. 566). Véase *supra*, págs. 229-230. <<

[32] Américo Castro, *Erasmo en tiempo de Cervantes*, *art. cit.*, págs. 333 ss., ha mostrado muy bien el curioso problema que plantea este pasaje. <<

[33] Sobre su vida universitaria, véase P. U. González de la Calle, *Francisco Sánchez de las Brozas, Su vida profesional y académica, Ensayo biográfico*, Madrid, 1923. Respecto a sus procesos, véanse el t. II de la *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Madrid, 1843, págs. 1-159, el inteligente análisis de estos procesos por el P. Andrés del Corral, agustino, profesor de la Universidad de Valladolid a fines del siglo XVIII y principios del XIX (documento publicado por el P. M. de la Pinta Llorente en el *Archivo Agustiniiano*, año XX, 1933, núms. 3 y 4), o, mejor aún, los *Procesos inquisitoriales contra Francisco Sánchez de las Brozas*, ed. y estudio preliminar por Antonio Tovar y Miguel de la Pinta Llorente, Madrid (C. S. I. C., 1941). <<

[34] Véanse los textos citados por González de la Calle, *op. cit.*, págs. 32-33. <<

[35] Véase Corral, núm. 3, págs. 409 ss., y *Procesos*, págs. 43-45. <<

[36] Corral, núm. 3, pág. 412, y núm. 4, pág. 120, y *Procesos*, pág. 42. Igual interpretación daba el predicador Fr. Diego de Arce, citado por M. Herrero García, *Sermonario clásico*, Madrid-Buenos Aires, 1942, pág. XLII. <<

[37] Sobre los caprichos de la iconografía religiosa parece que hay ecos del Brocense en Fr. Hortensio Paravicino. Cf. los textos citados por Herrero García en su reseña de los *Procesos inquisitoriales contra Francisco Sánchez de las Brozas* (ed. cit. *supra*, nota 33), en *R. F. E.*, t. XXV (1941), págs. 533-534. <<

[38] Corral, núm. 3, pág. 412, y *Procesos*, pág. 14. Cf. *supra*, págs. 172-173. <<

[39] Corral, núm. 4, pág. 123, y *Procesos*, pág. 151. <<

[40] González de la Calle, *op. cit.*, pág. 526. <<

[41] “Mihi certe divinitus arbitror contigisse, ut per totum triennium quo philosophicis studiis impenditur opera, magistris meis nunquam aliquid assentirer” (citado *ibid.*, pág. 33). Cf. *Procesos*, pág. 132. <<

[42] A. Castro, *Erasmus en tiempo de Cervantes*, art. cit., pág. 368. <<

[43] González de la Calle, *op. cit.*, págs. 424-425. Véanse *ibid.*, pág. 502, los facsímiles de firmas. <<

[44] *Ibid.*, pág. 426. Respecto a la fecha exacta de la muerte del Brocense, véase González de la Calle, *Contribución a la biografía del Brocense*, Madrid, 1928, pág. 5. <<

[1] Hace falta un libro sobre esta gran figura. El *Benito Arias Montano* de Aubrev F. G. Bell (Oxford, 1922) no es más que un boceto. La fuente principal sigue siendo T. González Carvajal, *Elogio histórico del Doctor Benito Arias Montano* (en *Memorias de la Real Academia de la Historia*, t. VII, Madrid, 1832, págs. 1-199), que hay que completar con la *Correspondencia del Doctor Benito Arias Montano con Felipe II, el secretario Zayas y otros sugetos desde 1568 hasta 1580* (en la *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, t. XLI, Madrid, 1862, págs. 127-418). Es tema muy fecundo el de las relaciones de Arias Montano con el ambiente espiritual de los Países Bajos. Algo de esto se estudia en M. Bataillon, *Philippe Galle et Arias Montano* (en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. II, Paris, 1942, págs. 132-160). Maurice Sabbe (*Relations entre Montano et Barrefelt Hiël*, en *Le Compas d'Or*, 1926, núm. 1) demostró que se extienden a Montano las conocidas relaciones de Christophe Plantin con la secta de la “Familia Charitatis”. El iluminista Hiël, fuente de Montano en sus comentarios sobre el *Apocalipsis*, aparece más de una vez en sus cartas disfrazado con el inocente apodo de *Poeta*. Puede leerse en español el estudio de Sabbe, traducido por María Brey Mariño (*Arias Montano y Barrefelt: Hiël y la teología ortodoxa*), en la *Revista del Centro de Estudios Extremeños*, Badajoz, t. VIII (1934), págs. 63-92. <<

[2] A. H. N., *Universidad de Alcalá*, lib. 398 f, *Libro de actos y grados, 1544-1562*, fol. 50, e *infra*, con fecha 23 de diciembre de 1549 (fol. no numerado). <<

[3] T. González Carvajal, *op. cit.*, pág. 13. <<

[4] P. U. González de la Calle, *Arias Montano humanista*, Badajoz, 1928, págs. 37-39. En cuanto a Serrano, véase Nicolás Antonio, t. II, pág. 238, y la *Correspondance de Christophe Plantin*, publicada por Max Rooses, Anvers-Gand, 1883-1911, t. II, pág. 263. <<

[5] P. U. González de la Calle, *op. cit.*, pág. 50. <<

[6] T. González Carvajal, *op. cit.*, págs. 11 y 28. <<

[7] *Ibid.*, pág. 33. <<

[8] *Ibid.*, págs. 42-46. <<

[9] Opúsculo impreso en casa de Plantin (Amberes, 1575). Véanse en particular las págs. 49-51. <<

[10] T. González Carvajal, *op. cit.*, págs. 47-49 y 55 ss. <<

[11] *Ibid.*, págs. 59-61. <<

[12] *Catalogus...*, Valladolid, 1559, pág. 14: "Biblia Salmanticae per Andream de Portonariis anno 1555, cujus correctio sive recognitio falso imponitur fratri Dominico de Soto Segobiensi, theologo Ordinis Praedicatorum". <<

[13] *Correspondance de Christophe Plantin, op. cit.*, t. II, pág. 60. Carta de Gaspar de Portonariis a Plantin, Salamanca, 17 de julio de 1569. <<

[14] Véase el *Luis de León* de A. Coster, en *R. H.*, tomos LIII (1921) y LIV (1922). El proceso de Fray Luis se publicó desde hace mucho en la *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, tomos X y XI, Madrid, 1847. Los de sus compañeros, cuya publicación emprendió el P. Miguel de la Pinta Llorente en el *Archivo Agustiniano*, tomos XXXV (1931) y sigs., pueden leerse ya en sendos volúmenes debidos al mismo erudito: *Procesos inquisitoriales contra los catedráticos hebraístas de Salamanca. Gaspar de Grajal*, Madrid-El Escorial, 1935; *Proceso criminal contra el hebraísta salmantino Martín Martínez de Cantalapiedra*, Madrid (C. S. I. C.), 1946. También publicó la *Causa criminal contra el biblista Alonso Gudiel, catedrático de la Universidad de Osuna*, Madrid (C. S. I. C.), 1942. <<

[15] Cf. G. Cirot, *Mariana historien*, Bordeaux-Paris, 1905, pág. 13, y, en el mismo volumen, la carta de Mariana publicada en apéndice, págs. 399-400. <<

- [16] Véanse las cartas de Cano a Zayas en T. González Carvajal, *op. cit.*, págs. 176-179. <<
- [17] *Correspondance de Christophe Plantin*, *op. cit.*, t. II, en particular las págs. 7 y 24 (cartas de Plantin a Zayas). <<
- [18] T. González Carvajal, *op. cit.*, págs. 28-29. <<
- [19] *Ibid.*, págs. 101-102 y 94. Cf. L. Villalba Muñoz, introducción a Sigüenza, *La historia del Rey de los reyes*, El Escorial, 1916, t. I, págs. LXIX ss., CCLXXII ss. <<
- [20] Citado por el P. Villalba, pág. XXIX del estudio citado en la nota anterior. Este estudio es el mejor documentado que hay hasta la fecha consagrado a Sigüenza. <<
- [21] Lea, *A history*, *op. cit.*, t. IV, págs. 168-171, y J. Zarco Cuevas, *El proceso inquisitorial del P. Fr. José de Sigüenza (1591-1592)*, en *Religión y Cultura*, t. I, El Escorial, 1928, págs. 38-59. <<
- [22] Zarco Cuevas, *loc. cit.*, artículos 7, 2, 5, 4, 6 y 1 de la defensa de Sigüenza. <<
- [23] Lea, *op. cit.*, t. IV, págs. 169-171. <<
- [24] A. Castro, *Erasmus en tiempo de Cervantes*, *art. cit.*, pág. 376. <<
- [25] Villalba, *op. cit.*, pág. CCCIII. Castro (*art. cit.*, pág. 378) busca otro testimonio del erasmismo secreto de Sigüenza en la lección que saca del desastre de la Armada Invencible. Pero ¿es ésta una “lección racional”? ¿Acaso el juicio de Sigüenza no es el que se impone a todo espíritu cristiano convencido de la intervención divina en las cosas humanas, si el prejuicio nacional no sofoca en él el cristianismo? El interés —y, si se quiere, el erasmismo— del pensamiento de Sigüenza me parece consistir en una extensión a las naciones de la exigencia cristiana de humildad. Verdadera política según el Evangelio. <<

[26] Pero sí se lo dio otro fraile jerónimo admirado por él (cf. la *Historia de la Orden de San Jerónimo*, ed. cit., t. II, pág. 346) y por Lorenzo Palmireno: nos referimos a Fr. Miguel Salinas, que en su *Libro apologético que defiende la buena y docta pronunciación*, Alcalá, 1563 (fols. 153-183), dedica cuatro capítulos (XL a XLIII) a defender la figura tradicional de San Jerónimo contra las críticas e interpretaciones de Erasmo, y dice (fol. 181 rº): “Por estas cosas y por otras muchas guárdense los estudiantes de leer las obras de Erasmo antes que lean las determinaciones de París y al Comes Carpense en lo que le notan: y si an ya leído a Erasmo no por eso dexen de leer después las dichas determinaciones, porque les aprovechará no poco para muchas cosas en las quales Erasmo ha puesto la mano”. <<

[27] Cf. *supra*, t. I, págs. 293-294, nota 44. <<

[28] Villalba, *op. cit.*, págs. CCLXX ss. <<

[29] Cf. *supra*, pág. 198. <<

[30] Sigüenza, *Historia del Rey de los reyes*, ed. cit., t. III, págs. 5-9. <<

[31] *Isaías*, I, 10. <<

[32] *Isaías*, I, 11-13. <<

[33] *Isaías*, LVIII, 1-4. <<

[34] El P. Villalba, que se creyó en el deber de suprimir “el famoso pasaje de las *mulas*” en su edición de la *Historia del Rey de los reyes*, “para que no se tildara de heterodoxia la mentalidad del P. Sigüenza”, lo presenta en su estudio preliminar (t. I, pág. CCXCII) con el texto de Arias Montano al frente. Vale la pena citar este último: “Magna, arcana et observanda significatio-
ne simplicitates conservandae non rerum quae natura constant
solummodo, sed morum etiam, studiorum et sententiarum,
atque adco doctrinae disciplinaeque; quarum permixta et con-
fusa diversitas, quantumvis artificiose et ingenióse curetur, ta-
men vel in monstruosum quempiam evadit partum, vel in eum

saltem qui veri fructus propagationem promittat minime...”. Es curioso que Michelet, que no leyó ni el libro inédito de Si-güenza ni el *Opus magnum* de Montano, recurra a la misma comparación en su crítica de la escolástica medieval que quiso hacer “un Aristóteles ortodoxo, un paganismo cristiano”: “Le mulet n’engendre point. Cette école est restée stérile” (*Histoire de France*, IX: *La Renaissance*, Introduction, § 6, *De la création du peuple des sots*, pág. 41, en la ed. de París, 1879). Es más probable la existencia de una fuente común que la coincidencia casual. <<

[35] Como parece admitir el P. Villalba (*op. cit.*, págs. LXXIII y CCLXXIV), que no conocía evidentemente el proceso de Toledo más que por alusiones vagas (Cf. Zarco Cuevas, *art. cit.*, pág. 54). El estudio del P. Villalba, a su vez, lleva a situar en 1603-1606 la redacción de la *Historia del Rey de los reyes* (*op. cit.*, págs. CCCVII-CCCIX). <<

[36] Villalba, *op. cit.*, págs. CCXLIII-CCXLV, nota. <<

[1] P. U. González de la Calle (*Documentos inéditos acerca del uso de la lengua vulgar en los libros espirituales*, en *Bol. Ac. Esp.*, t. XII, 1925) publicó el memorial del P. Girón, así como la respuesta de la Universidad de Salamanca consultada a este propósito. Se encontrará asimismo lo esencial del asunto en G. de Santiago Vela, *Ensayo*, *op. cit.*, t. II, Madrid, 1915, pág. 100, donde se resume la opinión de los teólogos de Salamanca con estas palabras: “Fueron de parecer que los libros espirituales y sermonales universalmente no se prohiban, antes convenía que hubiera muchos en romance y se permitieran correr, que, conformándose con lo decretado en el Concilio Tridentino, no debían permitirse al pie de la letra Isaías, ni los Profetas, ni el Pentateuco, ni los Sapienciales, ni universalmente el Nuevo Testamento, ni el Apocalipsis, ni las Epístolas de San Pablo; pero que los Evangelios que se cantan en la misa, conforme al Catálogo

del Santo Oficio, llanamente y sin otras interpretaciones ni exposiciones, podían andar en romance”. <<

[2] Sobre este conflicto espiritual derrama nueva luz el estudio del P. Beltrán de Heredia, *Un grupo de visionarios y pseudoprofetistas que actúa durante los últimos años de Felipe II. Repercusión de ello sobre la memoria de Santa Teresa* (*Revista Española de Teología*, t. VII, 1947, págs. 373-397 y 483-534). <<

[3] Véase A. Coster, *Luis de León, R.H.*, t. LIV (1922), págs. 132-133. <<

[4] Documento (Madrid, 11 de julio de 1622) ya citado por Fr. Nicolás de Jesús María, en su *Phrasium mysticae theologiae V.P.F. Joannis a Cruce... elucidatio*, Alcalá, 1631, y publicado por el P. Miguel de la Pinta Llorente en el *Archivo Agustiniano* (año XIX, 1932, núms. 2, 3, 5 y 6). Fray Basilio observa (págs. 164-165) que a la *Noche oscura* se le acusa de ser la fuente de la herejía de los alumbrados de Sevilla, de la misma manera que, “en la época de los alumbrados de Llerena y de Jaén”, se echó la culpa a la *Subida del monte Sión* de Laredo “y en fin venció el libro, y se dió por bueno, y lo es tanto que la santa madre Teresa de Jesús dice que él tuvo por guía en la oración de unión [Fray Basilio remite al cap. XXIII de la *Vida*, donde Santa Teresa habla de “aquel no pensar nada”] ... y toda la doctrina del libro del P. Fray Joan de la Cruz o lo más principal della está en aquél [Laredo]”. <<

[5] Hierónymo Campos, *Manual de oraciones*, Amberes, 1577, fol. 4. <<

[6] A. H. N., *Inquisición*, leg. 4426, n.º 26, y leg. 4436, n.º 64. Este último documento, es una representación de Campos en que cuenta la historia de su libro. Se imprimió, según dice, tres veces en Flandes. En España hubo reimpressiones defectuosas en Sevilla y Bilbao, sin autorización del autor. Habría que comparar este libro con el *Trésor des prières et oraisons* de Jean des Fe-

rrières (París, 1585), que incluye diversas oraciones de Erasmo, en particular la que compuso por la paz de la Iglesia (fol. 108 r^o; cf. Bremond, *op. cit.*, t. X, págs. 231 ss.), y que parafrasea el *Miserere* inspirándose en Savonarola. En algún modo se relaciona también con el *Manual de diversas oraciones* de Fr. Luis de Granada, que en sus dos formas —Lisboa, 1557 (reimpresión en Amberes, 1558), y Lisboa, 1559— quedó prohibido por la Inquisición española (reimpresiones ambas en el t. IX de las *Obras*, ed. Cuervo). La primera confiesa sus deudas respecto a Serafino de Fermo y Luis de Blois. La segunda, sin decirlo, parece inspirarse algo en la *Confesión de un pecador* de Constantino. <<

[7] Véanse las obras de Cereceda citadas *supra*, pág. 327, nota 26. <<

[8] Cf. *supra*, pág. 341, nota 2. <<

[9] Según la fórmula de H. Bremond, *op. cit.*, t. VIII, pág. 196. <<

[10] La frase es de Fr. Juan de la Peña en su valiente censura favorable a Carranza (véase Beltrán de Heredia, *El Maestro Juan de la Peña*, *op. cit.*, pág. 20). El procedimiento del Maestro Ávila consiste mucho menos en quitar que en añadir, quedando más que duplicada la obrita con adiciones, unas hermosas y otras pesadas. Quitó, sin embargo, las estupendas páginas (fols. 38 r^o-40 v^o de la edición prohibida) sobre la fe infusa, traducidas en *Pages retrouvées de Jean d'Avila* (cf. *supra*, pág. 328, nota 30). Para la fecha de la refundición hay un término *ad quem* en un documento citado por el P. Sala Balust (*Los Tratados de Reforma del P. Maestro Ávila*, en *C. T.*, t. LXXIII, 1947, pág. 193). Del mismo documento (A. H. N., *Inquisición*, leg. 2392. *Carta de los Inquisidores de Córdoba al Consejo*, 26 de abril de 1568) debo extractos más extensos a la generosa ayuda de J. Cherprenet, autor de un trabajo inédito sobre *La doctrine spirituelle du Bienheureux Jean d'Avila* (Mémoire présenté en vue du Diplôme

d'Études Supérieures devant la Faculté des Lettres d'Alger [1945]). Se desprende de dicha carta que, a 7 de junio de 1565, el Obispo de Córdoba Don Cristóbal de Rojas, gran protector de la espiritualidad (y denunciado como fautor de iluministas por Fr. Alonso de la Fuente, delator de los alumbrados de Llerena), había puesto su aprobación al final de un *Audi filia* manuscrito, en cuyo prólogo decía el autor que no tuviesen por suyo “el impreso en Alcalá con título de su nombre en casa de Juan Brocar, año 1556, que es el que está reprobado”. En realidad, el texto impreso en 1556 —con su prólogo-dedicatoria al Conde de Palma Don Luis Puerto Carrero— parece auténtico, aunque publicado sin intervención del autor. <<

[11] *Libro de la oración*, ed. crítica del P. Cuervo, *Obras*, t. II, págs. 525-546 y 569-636. <<

[12] *Obras* de Fr. Luis de Granada, *B.A.E.*, t. VI, págs. 288, 295 b y 302. <<

[13] Véase el resumen de mi curso de 1947-1948 (citado *supra*, pág. 196, nota 37), donde se puntualiza algo más esta manera de enfocar el *Símbolo*. <<

[14] Véase el *Estudio histórico-crítico sobre la vida y obras de Fr. Diego de Estella*, por los redactores del *Archivo Ibero-Americano*, Madrid, 1924 (número especial del *Archivo*). Se encuentra en este estudio una minuciosa bibliografía de las obras de Estella en sus estados sucesivos y en sus traducciones a diversas lenguas. <<

[15] Véase la traducción de Quevedo en *Obras completas de Quevedo* (ed. Astrana Marín), *Obras en prosa*, Madrid, 1932, pág. 1210 b. <<

[16] Estudio, *op. cit.*, págs. 58 ss. Compárense los títulos de los capítulos LXIII a LXVII de la Tercera parte, tal como aparecen en la tabla de las ediciones de Salamanca de 1574 y 1576, con los que se encuentran realmente en el cuerpo de la obra (*Estudio*,

pág. 90, nota 1, y pág. 80). La divergencia no es ciertamente una errata. Es evidente que el autor había incluido al principio en su libro cinco capítulos sobre la contemplación y sus tres “vías” —purgativa, iluminativa y unitiva—, y que luego estos capítulos se suprimieron y se reemplazaron por otros sobre temas muy distintos. <<

[17] Meditación XC. De las *Meditaciones devotísimas del amor de Dios* existe una edición moderna (Madrid, 1920), con prefacio de Ricardo León. <<

[18] Pág. 4 de la edición de Alcalá, 1597. — Cf. Juan de Ávila, *Audi filia*, cap. L: “... aunque no hubiese infierno que amenazase, ni paraíso que convidase, ni mandamiento que constriñese, obraría el justo por solo el amor de Dios lo que obra” (en *Obras*, ed. cit., t. I, págs. 162-163, donde se remite al desarrollo del mismo tema en San Francisco Javier, *Monum. Hist. S.J., Monumenta Xaveriana*, t. I, Madrid, 1899, pág. 132). Sobre los problemas planteados por el anónimo soneto *A Cristo crucificado* y su tema, véase Sister Mary Cyria Huff, *The sonnet “No me mueve, mi Dios”*. — *Its theme in Spanish tradition* (Diss.), The Catholic University of America, Washington, 1948. Hay que descartar ya la atribución al mexicano Fr. Miguel de Guevara, propugnada por el benemérito investigador Alberto M. Carreño (cf. sus estudios *Fr. Miguel de Guevara y el célebre soneto castellano “No me mueve mi Dios para quererte”*, México, 1915, y *“No me mueve, mi Dios, para quererte”*. *Consideraciones nuevas sobre un viejo tema*, México, 1942). Aparece el soneto por primera vez impreso en la obra del madrileño Dr. D. Antonio de Rojas, *Libro intitulado vida del espíritu*, Madrid, 1628. Sister M.C. Huff no da el relieve que merece al citado texto de Juan de Ávila, y desconoce la hipótesis de Manuel de Montoliú (selección del *Epistolario espiritual de Ávila*, en la “Biblioteca Clásica Ebro”, núm. 17, Zaragoza, 1940, págs. 27-28), que quiere atribuir el soneto a Lope de Vega, notando la manera de

aprovechar poéticamente un texto aviliano, análoga a la del soneto “Pastor que con tus silbos amorosos”, fundado en otro texto de Ávila citado aquí (*infra*, nota 22). Véase, sobre todo este problema, mi estudio *El anónimo del soneto “No me mueve, mi Dios”*, en *N. R. F. H.*, IV, 1950, núm. 3. <<

[19] Meditación LXXVI. <<

[20] Meditación LXXIX. <<

[21] Meditación LXXX. <<

[22] Meditación XVIII. Este texto se reproduce en el *Estudio histórico-crítico* de los redactores del *Archivo Ibero-Americano*, que remiten (pág. 238, nota 1) al comentario sobre San Lucas, XXIII, y al *Tratado de la vanidad*, pte. I, cap. XCV, y pte. II, cap. LXXXIV. Como ha indicado J. Cherprenet en su estudio inédito *La doctrine spirituelle dii Bienheureux Jean d'Avila*, este texto de Estella es mera copia de otro del tratado aviliano *Del amor de Dios para con los hombres* (*Obras de Ávila*, ed. cit., t. II, pág. 22). Este tratado, que coincide, en parte al menos, con el *Tratado de amore Dei erga nos* censurado al mismo tiempo que las obras de Carranza (cf. F. Caballero, *Melchor Cano*, págs. 606-607), plantea complejos problemas. Se publicó por vez primera en *Vida y obras del Maestro Juan de Ávila*, Madrid, 1618 (cf. L. Sala Balust, *Ediciones castellanas de las obras del Beato Juan de Ávila*, en la revista *Maestro Ávila*, t. I, Montilla, 1946, pág. 66). Existe una versión retocada, al parecer, por Fr. Luis de Granada (y publicada por Fernández Montaña en su *Nueva edición de las obras del Beato Juan de Ávila*, t. II (Madrid, 1895), págs. 575-589. (Cf. Juan de Ávila, *Colección de sermones inéditos*, introd. del P. Villoslada, pág. 29). Lo cierto es que Luis de Granada manejó y aprovechó este tratado en su primera *Guía de pecadores* (Lisboa, 1556: cf. *Obras*, ed. cit., t. X, págs. 59 y 109). En las líneas que se citan aquí parece a primera vista que se inspira el soneto de Lope de Vega “Pastor que con tus

silbos amorosos” (*Rimas sacras*, 1614. Cf. Lope de Vega, *Poésias líricas*, ed. J.F. Montesinos, t. I, en *Clás. Cast.*, t. LXVIII, pág. 247). Lo más probable es que Lope se haya acordado de la Meditación XVIII de Estella y del tratado II del *Memorial* de Luis de Granada, cap. VI. <<

[23] *Modus concionandi. Et explanatio in Psalm. CXXXVI Super flumina Babylonis*, Salamanca, 1576, fol. 7 vº. <<

[24] *Ibid.*, fols. 16 vº, 27 rº, 91-93 rº, 8 rº, 62 rº. Sobre la voluntad de excluir de la predicación las cuestiones escolásticas, véanse también las *Enarrationes in Lucam* del mismo autor (*Estudio*, *op. cit.*, págs. 139 y 173). <<

[25] Los documentos que permiten reconstruir esta curiosa historia están publicados en el citado *Estudio* de los franciscanos redactores del *Archivo Ibero-Americano*, págs. 30-34 y 176-186. En la B. S. I. hemos podido estudiar un ejemplar de la edición de Salamanca (1574-1575) con fojas reimpresas. Sólo el fol. 121 del tomo II es de una tipografía muy diferente, de caracteres mucho más gruesos, porque la supresión que se hizo en este lugar era demasiado larga (cf. *Estudio*, *op. cit.*, págs. 202-204). <<

[26] *Estudio*, *op. cit.*, págs. 188-209. <<

[27] *Ibid.*, págs. 201-203. <<

[28] *Ibid.*, pág. 159. <<

[29] *Ibid.*, págs. 189 y 192. <<

[30] *Ibid.*, págs. 190, 205-206 y 207. <<

[31] *Ibid.*, pág. 197, y los dos textos censurados de la pág. 189. <<

[32] *Ibid.*, pág. 196. <<

[33] *Ibid.*, pág. 190. <<

[34] *Ibid.*, pág. 199. <<

[35] *Ibid.*, pág. 194. <<

[36] *Ibid.*, pág. 208. <<

[37] *Ibid.*, págs. 197-198. <<

[38] *Ibid.*, pág. 19. Ya en su dedicatoria del *Libro de la vanidad* (1574) a Doña Francisca de Beamont, Condesa de Luna, hace alarde de decir sus verdades a los poderosos y de ser perseguido por esa causa. Una carta del Nuncio, escrita en 1567, demuestra que ya antes de esa fecha el General de los franciscanos había intentado un pleito contra Fray Diego, y que éste había atacado al Obispo de Cuenca, Fresneda. <<

[39] *Ibid.*, pág. 198. <<

[40] *Ibid.*, págs. 168-169. <<

[41] *Ibid.*, págs. 171-172. <<

[42] *Ibid.*, pág. 174. <<

[43] *Ibid.*, págs. 21-22. <<

[44] *Ibid.*, pág. 175. <<

[45] *Ibid.*, pág. 195. <<

[46] *Ibid.*, págs. 197 y 199. <<

[47] Acerca de esto, véase E. Felipe Fernández de Castro, *Fr. Cipriano de Huerga, maestro de Fr. Luis de León*, en la *Revista Española de Estudios Bíblicos*, año III (1928), núms. 28-29 [número doble del cuarto centenario del nacimiento de Fr. Luis de León], págs. 270-272, y M. Bataillon, *Charles Quint "Bon Pasteur" selon Cipriano de Huerga*, *art. cit.* <<

[48] Martín Martínez de Cantalapiedra, *Libri decem hypotyposeon theologicarum*, Salamanca, 1565, pág. 43. Pasaje traducido por el P. Mariano Revilla, *Fr. Luis de León y los estudios bíblicos en el siglo XVI*, en *Revista Española de Estudios Bíblicos*, año III (1928), núms. 28-29, págs. 25-81. <<

[49] P. Mariano Revilla, *art. cit.*, págs. 59 ss. <<

[50] Coster, *Luis de León*, R. H., t. LIII (1921), pág. 297. <<

[51] No hay posiblemente escritor español a quien mejor cuadren estas reflexiones de Maraón sobre la complicación racial, condición de universalidad en los seres humanos: “Los hombres de una raza pura no son jamás universales. Pueden ser grandes hombres, héroes, artistas insignes, descubridores o mártires; pero no poseen esa red confusa de antenas que liga al ser universal con las raíces del cosmos. Esto sólo se da en aquellos ejemplares humanos que proceden de razas complejas, trabajadas por la antigüedad y el repetido cruce, crisol de muchas sangres en el que se destila lo bueno y lo malo de las generaciones milenarias y cuyo último precipitado es el sentido cósmico, casi divino, de lo universal”. G. Maraón, prólogo de la *Visión griega del Greco* por Alexandra Everts (en *Cruz y Raya*, núm. 29, Madrid, agosto de 1935). <<

[52] Cf. Villalba, *op. cit.*, págs. CLXXXVII-CCLXVI. <<

[53] Remitimos, para *Los nombres de Cristo* de Fr. Luis de León, a la edición de Federico de Onís en la colección *Clásicos Castellanos*, tomos XXVIII (1914), XXXIII (1917) y XLI (1922). <<

[54] *Enquiridion*, *ed. cit.*, pág. 244. Ya en el prefacio de esta edición indicamos el lazo que une los *Nombres de Cristo* con el *Enquiridion*. <<

[55] Montaigne (*Essais*, I, cap. LVI) habla mucho más resueltamente en términos opuestos a la *Paraclesis*: “Ce n’est pas sans grande raison, ce me semble, que l’Église défend l’usage promiscué, téméraire et indiscret des saintes et divines chansons que le Saint Esprit a dicté en David, etc...”. <<

[56] *Nombres de Cristo*, t. I, págs. 3-8. En sus *Enarrationes in Lucam* (*Estudio, op. cit.*, pág. 141) Diego de Estella habla con la misma amargura del “templo sin doctores” y de los “doctores sin templo”. Pero él escribía en latín. <<

[57] *Nombres de Cristo*, t. I, págs. 9-12. En otro lugar habla Fr. Luis más explícitamente contra la literatura profana y corruptora (*Apología* por las obras de Santa Teresa. Cf. *supra*, pág. 370).

<<

[58] *Nombres de Cristo*, t. I, pág. 44. <<

[59] *Ibid.*, t. I, pág. 73. <<

[60] *Ibid.*, t. I, págs. 194-195. <<

[61] *Ibid.*, t. I, págs. 218 ss. <<

[62] *Ibid.*, t. III, págs. 80 ss. <<

[63] *Ibid.*, t. II, pág. 29. <<

[64] *Ibid.*, t. II, pág. 102. <<

[65] *Ibid.*, t. III, pág. 178. <<

[66] *Ibid.*, t. III, págs. 178-179. <<

[67] *Ibid.*, t. III, págs. 181-183. <<

[68] *Enquiridion*, ed. cit., pág. 344. <<

[69] *Nombres de Cristo*, t. III, pág. 186. <<

[70] Cf. *supra*, t. I, págs. 233-234. <<

[71] *Nombres de Cristo*, t. III, pág. 184. Cf. *Enquiridion*, págs. 269-270. En el caso de Fr. Luis de León, como en el de Fr. Luis de Granada (cf. *supra*, págs. 195-196), hay que tener en cuenta, tanto como la reminiscencia de Erasmo, la lucha sostenida por el religioso dentro de su propia orden. El P. Beltrán de Heredia, en su reseña del presente libro (*Erasmo y España*, art. cit., págs. 576-577), cita oportunamente el famoso sermón predicado en latín por Fray Luis en el capítulo de Dueñas de 1557, sermón reeditado por A. Coster (*Discours prononcé par Luis de León au chapitre de Dueñas (15 Mai 1557)*, R. H., t. L, 1920, págs. 1-60. Cf. A. Coster, *Luis de León*, op. cit., t. I, págs. 82-95). <<

[72] *Enquiridion*, págs. 187 y 176. <<

[73] *Nombres de Cristo*, t. II, pág. 161. <<

[74] *Ibid.*, t. I, págs. 215, 237, 246. <<

[75] *Ibid.*, t. II, págs. 46 y 88. Un poco más adelante (pág. 93) Sabino sueña con un noble reino en que todos sean iguales en linaje y condición. Se duele de los reyes porque tienen que infligir a veces a sus súbditos la afrenta del castigo, y se asombra dolorosamente de ver que quieran que esa afrenta cunda de generación en generación. Este pasaje será denunciado en 1609 por el Doctor Álvaro Piçario de Palacios, que lo juzga una crítica del castigo de los judíos y de sus descendientes: “En este discurso pica este padre al Santo Officio de la Inquisición porque castiga con afrenta, culpa al derecho porque haze infames a los nietos de los penitenciados, reprehende al Rey de España porque escluye de los ábitos los descendientes de éstos, y finalmente llama error y mal consejo el tener los confesos escluídos de las iglesias de estatutos y de los colegios, e quiere que todos sean iguales y que puedan entrar en las inquisiciones, y éste es lenguaje común de todos a quien toca esta mala raza y se opone todo esto a la nobleza y a la sangre limpia y más a los Santos Tribunales de la Inquisición” (A.H.N., *Inquisición*, leg. 4444, n.º 10). Esta interpretación es muy plausible. Si es justa, Luis de León se reúne aquí con el Doctor Vergara y Constantino, enemigos de los Estatutos de limpieza de sangre. <<

[76] *Nombres de Cristo*, t. II, págs. ss. <<

[77] Cf. *supra*, pág. 372, nota 9. <<

[78] *Nombres de Cristo*, t. III, págs. 9-10. <<

[79] El *Carrascón*, publicado en 1633, fue reimpresso por Usoz (Madrid, 1847), “para bien de España”. A esta edición remito. Menéndez y Pelayo (*Heterodoxos*, t. V, pág. 182) había observado ya la utilización sistemática de los autores católicos españoles por Texeda en su polémica antipapista. Muy significativo es el título de un tratado cuya sustancia pasó en parte al *Carrascón*: *Scrutamini scripturas: an exhortation of a Spanish converted mo-*

nke, collected out of the Spanish authors themselves (Londres, 1624). El interés del *Scrutamini scripturas* lo han puesto muy en claro los trabajos de William McFadden, que gentilmente me envió un ejemplar mecanografiado de su tesis. *Fernando de Texeda: a complet analysis of his work together with a study of his stay in England (1621?-1631?), being a contribution to the solution of the problems connected with him* (tesis de Queen's University, Belfast, 1933). Entre los textos aducidos por Texeda en el *Scrutamini scripturas* se encuentra un pasaje de Fr. José de Jesús María (el primer biógrafo de San Juan de la Cruz), según el cual Satanás, para preparar los caminos a Lutero en Francia, difundió allí la literatura profana, y en particular los *Amadises*. Texeda cita también las invectivas de Luis de León contra los libros profanos e inmorales, y dice que el agustino de Salamanca habría escrito mucho más si no hubiera estado encerrado siete años en un maloliente calabozo de la Inquisición de Valladolid. Como se ve, el autor del *Carrascón* es heredero del erasmismo hasta en su puritanismo literario, y, una vez más, es la “Contra-reforma” española quien le transmite esa herencia. <<

[80] *Carrascón*, pág. 146. Cf. pág. 66: “... aquel incomparable varón en letras y lenguas”, y muchos otros elogios de este género. Véanse en particular las págs. 88-94, donde explica la importancia de la *Biblia Regia*, monumento levantado a la gloria de los originales hebreos y confusión de la Vulgata. <<

[81] *Ibid.*, pág. 23. <<

[82] *Ibid.*, pág. 152. <<

[1] Véase en particular Toffanin, *La fine del umanesimo*, Torino, 1920. <<

[2] Véase el texto citado por Américo Castro, *Juan de Mal Lara*, art. cit., pág. 585, y las reflexiones del mismo autor en *El pensamiento de Cervantes*, pág. 189. <<

[3] *Nombres de Cristo*, t. I, págs. 128-130. Cf. el Comentario de Fr. Luis sobre el *Cantar de los cantares* (*Obras, B. A. E.*, t. XX-XVII, pág. 218): “Porque se ha de entender que este libro en su primer origen se escribió en metro, y es todo él una égloga pastoril, adonde con palabras y lenguaje de pastores hablan Salomón y su esposa, y algunas veces sus compañeros, como si fuesen gentes de aldea”. <<

[4] Cf. M. Bataillon, *Simplex réflexions sur Juan de la Cueva*, *B. H.*, t. XXXVII (1935), pág. 233. <<

[5] *Correspondance*, *op. cit.*, t. II, pág. 45: “Achillem Statium de Amoribus Leucipes et Clitophontis, si descriptus est, velim cum tua praefatione nostris sumptibus ferendum cures...”, (carta de 1569). La edición príncipe de esta novela no apareció hasta 1610, en Heidelberg. <<

[6] *Ibid.*, t. II, pág. 33. Epístola dedicatoria a Zayas (1568). <<

[7] Sobre este teatro, véase Bonilla, *El teatro escolar en el Renacimiento español*, en *Homenaje a Menéndez Pidal*, t. III, pág. 145, y la tesis de Lebègue, *La tragédie religieuse en France*, Paris, 1929. Cf. Toffanin, *Il Cinquecento*, págs. 488-489, sobre el nuevo clasicismo y el papel de los jesuitas. <<

[8] Cf. Léontine Zanta, *La renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle*, Paris, 1914. <<

[9] ΕΠΙΚΤΗΤΟΥ ΕΓΧΕΙΡΙΔΙΟΝ... Salmanticae, 1555. Edición que da pruebas de un notable esfuerzo crítico por mejorar el texto con ayuda de un manuscrito legado a la Universidad de Salamanca por el Comendador griego. <<

[10] La dedicatoria al Doctor Alvaro de Carvajal está fechada en Salamanca, a 20 de julio de 1600. *La doctrina del estoico filósofo Epicteto que se llama comúnmente Enquiridion traducido de Griego* se imprimió simultáneamente en Barcelona, Pamplona y Madrid en ese mismo año de 1612. <<

[11] Véase el título de Du Vair, *La sainte philosophie*, 1588. <<

[12] Sobre esta correspondencia, véase L. Astrana Marín, en el apéndice a su edición de Quevedo, *Obras completas. Obras en verso*, Madrid, 1932, págs. 1176 ss. <<

[13] *Ibid.*, pág. 1176 b. <<

[14] *Ibid.*, *Obras en prosa*, pág. 1363 a. <<

[15] Lope de Vega, *Laurel de Apolo*, en *Obras sueltas*, t. I, pág. XXVII: "... porque siendo opinión de Aristóteles que de la admiración nació la Filosofía, mal dijo Erasmo, como otras muchas cosas, que era parte de felicidad el no admirarse". <<

[16] Carta al Duque de Sessa, citada por La Barrera, *Nueva biografía* (*Obras de Lope de Vega*, t. I, pág. 274). Cf. una alusión de la *Filomena* a los *Adagios* (*Obras sueltas*, IV, 456). Debo la noticia de estos textos a J. Millé y Giménez. <<

[17] B. Leonardo de Argensola, *Conquista de las islas Malucas*, Zaragoza, 1891, págs. 232-233. Este pasaje me lo señaló gentilmente Romain Thomas. El Adagio utilizado aquí por Argensola es *Auris Batava* (Chil. IV, Cent, IV, Ad. 35). El P. Mir, en el estudio sobre Bartolomé de Argensola que sirve de introducción al citado volumen (pág. XCII), hace de este autor uno de los maestros del coloquio lucianesco ilustrado por Valdés. Se conocen de él, en efecto, tres coloquios en que imita elegantemente la manera de Luciano (véase Argensola, *Obras sueltas*, t. II, ed. del Conde de la Viñaza, t. 75 de la *Colección de escritores castellanos*, Madrid, 1889). Pero el atrevimiento religioso está ausente de ellos. <<

[18] Quevedo, *Obras completas*, ed. cit., *Obras en prosa*, pág. 1096 b. En la segunda parte de la *Política de Dios* (*ibid.*, pág. 421 a-b) reproduce, tomándolo de Fadrique Furió Ceriol ("en el tratado *Del consejo y consejeros*") un pasaje de Erasmo ("en el panegírico al rey don Felipe II"). Se trata a todas luces del *Panegyricus* pronunciado por Erasmo ante Felipe el Hermoso (1504). Cf. *supra*, t. I, pág. 93. Quevedo añade; "... y si bien

Erasmus en otras cosas fué autor sospechoso, este consejo está católicamente calificado”. — Es típico también este artículo de Covarrubias en su *Tesoro de la lengua castellana*: “Erasmus Rotherodamo fué doctísimo y dexó escrito mucho, como a todos es notorio: no le hizo ningún provecho ser tan libre como fué: y assí están defendidas algunas de sus obras, y expurgadas las demás”. — Saavedra Fajardo, otro humanista de la generación de Quevedo, hace gala de gran desprecio por Erasmus, gramático que quiso hacer el teólogo: “... entrando por una plaza, vi a Alexandro Alés i a Escoto haziendo maravillosas pruebas sobre una maroma; i aviendo querido Erasmus imitallas, como si fuera lo mismo andar sobre coturnos de divina filosofía que sobre zuecos de gramática, cayó miserablemente en tierra, con gran risa de los circunstantes” (*República literaria*, ed. V. García de Diego, en *Clás. Cast.*, t. XLVI, págs. 163-164. Pasaje que amablemente me señaló mi amigo Jean Sarrailh). <<

[19] Véase en especial el título del capítulo v: “Perficiona los cuatro capítulos precedentes de la filosofía estoica en la verdad cristiana...”. (*Obras en prosa*, ed. cit., pág. 916 a). Y todo este capítulo de *La cuna y la sepultura* (en la pág. 917 a, da con la expresión “filosofía cristiana”). <<

[20] A propósito de este espíritu de prudencia, es muy interesante de estudiar su *Vida de San Antonio de Padua* (1603). <<

[21] Véase en *Obras en prosa*, ed. cit., pág. 129, la censura de Fr. Antolín Montojo. <<

[22] Compárense, por ejemplo, las ediciones impresas hasta comienzos de este siglo, con la edición de Américo Castro en la colección *Clás. Cast.* (t. V, 2.^a ed., 1927), que toma por base el Ais. de la Biblioteca Menéndez y Pelayo. Véanse, entre otras, las págs. 25, 122, 123 y 133. Ni siquiera así retocada encontró la *Vida del Buscón* misericordia ante ciertos devotos censores. Véanse, en la edición de Astrana Marín, las *Invectivas contra Don*

Francisco de Quevedo, y en particular el *Tribunal de la justa venganza* (*Obras en verso*, ed. cit., pág. 1110, *Segunda audiencia contra el libro Buscón*). <<

[23] *Ibid.*, págs. 1073 ss. *El retraído* por D. Juan de Jáuregui, sobre todo las págs. 1091, 1092, 1094 a, 1098. <<

[24] Véase *ibid.*, *Obras en prosa*, pág. 657, la censura del *Cuento de cuantos*, por Fr. Juan Ponce de León (cf. *Obras en verso*, pág. 1043). Cf., sobre el particular, J. E. Gillet, *Note sur Rabelais en Espagne*, en *Revue de Littérature Comparée*, t. XVI (1936), págs. 140-144. <<

[25] A. H. N., *Inquisición*, leg. 4470, n.º 10. Madrid, 7 de octubre de 1660; se presentan a una comisión de teólogos “tres pinturas en lámina, que en la una dellas parece estar pintados los siete pecados mortales, — otra lámina del retrato de Herasmo, — otra que por el papel que tiene dize ser retrato de Cazalla en oración. — Y haviéndolos visto y conferido sobre ellos, dixeron conformes que las láminas de los siete pecados mortales y retrato de Erasmo no tiene inconveniente que corran, y que la que se dize ser de Cazalla en oración se deve recoger y retener sin permitir salga en público”. El documento no es lo bastante explícito para que se pueda saber si se trata de láminas grabadas recientemente, o de ejemplares de grabados hechos en el siglo anterior. <<

[1] *Cultura literaria de Cervantes y elaboración del Quijote* (discurso de 1905, reproducido en Menéndez y Pelayo, *Estudios de crítica literaria*, 4.ª serie, Madrid, 1907, págs. 1-64. Véase, sobre todo, la pág. 15). <<

[2] *El pensamiento de Cervantes*, Madrid, 1925. — En particular el cap. VI, *Ideas religiosas*. <<

[3] Cf. Cervantes, *Coloquio de los perros*, ed. Amezúa, Madrid, 1912, págs. 307 y 497. <<

[4] Toffanin, *La fine del umanesimo*, pág. 213. <<

[5] A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, págs. 48-54. <<

[6] A. Castro, *Erasmus en tiempo de Cervantes*, art. cit., pág. 345. <<

[7] *Quijote*, I, VI (ed. Rodríguez Marín, t. I, págs. 222-223). *Persiles*, dedicatoria, ed. Schevill-Bonilla, I, 56. La aportación de Cervantes al género pastoril ha sido investigada por Francisco López Estrada en su denso *Estudio crítico de la "Galatea" de Miguel de Cervantes*, La Laguna de Tenerife, 1948. <<

[8] *El peregrino en su patria*, en *Obras sueltas*, Madrid, Sancha, 1776, t. V. Reimpreso en la *Biblioteca de bolsillo Bergua* (t. XLIX), por Guamer. La referencia de la *Dama boba* (1613) (Lope de Vega, *Comedias*, t. I, *B.A.E.*, t. XXIV, pág. 298 c) a Heliodoro, poeta en prosa, demuestra que seguía admirándose en la novela bizantina "el artificio griego": "Es que no se da a entender... hasta el quinto libro, y luego todo se deja entender cuanto precede a los cuatro". <<

[9] Véase el prefacio de las *Novelas ejemplares*, donde Cervantes dice del *Persiles* "que se atreve a competir con Heliodoro". <<

[10] Respecto a los libros en que se inspira el *Persiles*, véanse la introducción de la edición Schevill-Bonilla, págs. XVII ss., y el reciente libro de Alfonso Reyes, *De un autor censurado en el "Quijote": Antonio de Torquemada*, México, 1948. <<

[11] Véase el prefacio de las *Novelas ejemplares*. <<

[12] Véanse, sobre estos aspectos, Icaza, *Las novelas ejemplares de Cervantes*, y el prefacio de N. Alonso Cortés a su edición del *Licenciado Vidriera*, Valladolid, 1916. <<

[13] Véanse sobre el particular *El casamiento engañoso* y el *Coloquio de los perros*, ed. Amezcua, Madrid, 1912, págs. 83 ss., donde se citan las apreciaciones de Icaza y de Menéndez y Pelayo. <<

[14] Icaza, *Miguel de Cervantes Saavedra y los orígenes de “El Crotalón”*, en *Bol. Ac. Esp.*, t. IV, pág. 32, redujo a polvo las fantasías de Cejador, según el cual el *Crotalón* era una fuente de Cervantes. <<

[15] Sobre el desarrollo de la novela, véanse las penetrantes páginas de Paul Hazard, en *“Don Quichotte” de Cervantes, Étude et analyse...*, París (Mellotée), s. f., págs. 57-89. <<

[16] A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, págs. 23 ss. <<

[17] Véanse, por ejemplo, las graciosas reflexiones de Cervantes sobre un episodio difícilmente creíble del relato de Perianandro: “Duro se le hizo a Mauricio el terrible salto del cavallo... pero el crédito que todos tenían de Periandro les hizo no pasar adelante con la duda del no creerle: que así como es pena del mentiroso que, cuando diga verdad, no se le crea, así es gloria del bien acreditado el ser creído cuando diga mentira” (*Persiles*, *ed. cit.*, t. I, pág. 312). <<

[18] Helmut Hatzfeld, *“Don Quijote” als Wortkunstwerk*, Leipzig-Berlin, 1927, págs. 237 ss. <<

[19] Sobre la afinidad espiritual de Erasmo con Ariosto, véase el artículo de G. M. Bertini, *L’“Orlando furioso” e la Rinascenza spagnola* (Estratto della Rivista *La Nuova Italia*, núms. 8-10, agosto a octubre de 1934, t. XII, Firenze), págs. 12-14. <<

[20] *Quijote*, I, xxv (ed. Rodríguez Marín, t. II, págs. 308-310). El anticlericalismo de la anécdota no es muy virulento. El nuncio Castiglione, en su *Cortesano*, habló asimismo de los frailes predicadores “que suelen reprehender mucho las mujeres que se enamoran de hombres seglares, y esto porque querrían que todas se guardasen para ellos” (*El Cortesano del Conde Baltasar Castellón, traducido por Boscán*, ed. Fabié, Madrid, 1873, col. *Libros de antaño*, t. III, pág. 375). <<

[21] *Quijote*, II, VIII (*ed. cit.*, t. IV, págs. 174 ss. <<

[22] *Quijote*, II, xxv (*ed. cit.*, t. V, págs. 27 ss.). <<

[23] *Quijote*, I, XX (*ed. cit.*, t. II, págs. 108 ss. <<

[24] *Quijote*, II, LXVII (*ed. cit.*, t. VI, págs. 366-367); cf. II, XLI-II (*ed. cit.*, t. V, págs. 363-365). <<

[25] Véase Castro, *El pensamiento de Cervantes*, págs. 194 ss., que compara el gusto por los proverbios con el amor por la lengua vulgar, y que demuestra la filiación erasmiana de estas tendencias en Cervantes. <<

[26] Quevedo, *Obras completas, ed. cit., Obras en prosa*, págs. 656 y 23. <<

[27] Pensamos en el Tirso de los *Cigarrales de Toledo*. <<

[28] Esto ya lo había señalado vigorosamente Américo Castro desde 1916 en su artículo *Algunas observaciones acerca del concepto del honor en los siglos XVI y XVII* (*R. F. E.*, t. III, págs. 1-50 y 357-386). — Que no se debe aislar a Cervantes de sus contemporáneos, y que el mismo Lope de Vega, puesto a escribir novelas, critica las sangrientas exigencias del honor, porque “la novela, destinada a la lectura privada, invitaba a la reflexión condenatoria de una venganza sangrienta, mientras el teatro exigía entregarse a los sentimientos de mayor efectismo”, es advertencia muy atinada de Don. Ramón Menéndez Pidal en su conferencia *Del honor en el teatro español* (1937), recogida en el volumen *De Cervantes y Lope de Vega*, Buenos Aires, 1940, pág. 170. Además, la idea expresada por Periandro, de que “las venganzas castigan, pero no quitan las culpas”, y que sólo contribuyen a hacer más público el agravio, es idea que asoma en el Celoso prudente de Tirso de Molina (1621) (*B. A. E.*, t. V, pág. 627 c) y que después desempeñará papel notable en *A secreto agravio secreta venganza*, cuyo tercer acto debe bastante a la comedia de Tirso (Calderón, *Comedias*, t. I, *B. A. E.*, t. VII, págs. 605-606). Y ¿quién más amargamente que Lope de Almeida censuró las “locas leyes del mundo”? Decía muy bien Hartzenbusch (Calderón, *Comedias*, t. IV, *B. A. E.*, t. XIV, pág. 696 b) que “este

drama es una obra no para la imitación, sino para el escarmiento”. Sobre la independencia con que Lope se aparta del prejuicio vulgar de la honra fundada en limpieza de sangre, cf. M. Bataillon, “*La desdicha por la honra*”. *Génesis y sentido de una novela de Lope*, en *N. R. F. H.*, t. I (1947), págs. 27-30. <<

[29] *Quijote*, I, XXXIII (*ed. cit.*, t. III, págs. 23 ss. *Novelas ejemplares*, *El celoso extremeño*. — A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, págs. 125-128, intelectualiza excesivamente esta tendencia cervantina hablando de “doctrina del error” y de “muerte *post errorem*”. Yo creo muy justas las reservas de G. Cirot en sus *Gloses sur les “maris jaloux” de Cervantès* (*B. H.*, t. XXXI, 1929, pág. 69). — He llamado últimamente la atención sobre otro aspecto de las muertes de Carrizales y del “Curioso impertinente” en *Cervantès et le mariage chrétien* (*B. H.*, t. XLIX, 1947, págs. 129-144). <<

[30] *Persiles*, *ed. cit.*, t. II, págs. 75-77 y 231. <<

[31] En la edición de los *Orígenes de la novela*, t. II (*N. B. A. E.*, t. VII), págs. 356 a-357 b. <<

[32] Artículos CLXVII ss. En particular el art. CLXIX: “... Et on méprise un homme qui est jaloux de sa femme, pour ce que c’est un témoignage qu’il ne l’aime pas de la bonne sorte et qu’il a mauvaise opinion de soi ou d’elle. Je dis qu’il ne l’aime pas de la bonne sorte; car, s’il avait une vraie amour pour elle, il n’aurait aucune inclination à s’en défier”. Cf. Gil Polo (*loc. cit.*, pág. 356 b), que define los celos “un apocado temor de lo que no es ni será, un vil menosprecio del propio merecimiento y una sospecha mortal que pone en duda la fe y la bondad de la cosa querida”. <<

[33] Véase la introducción de Schevill y Bonilla al *Persiles*, *ed. cit.*, t. I, págs. XXXI-XXXIII. Se podrían aducir todavía otros textos: *Novelas ejemplares* (*B. A. E.*, t. I), pág. 204 b, *Las dos doncellas*: “La rabiosa pestilencia de los celos” (cf. *La Gitanilla*,

pág. 112a); *Quijote*, II, LX (*ed. cit.*, t. VI, pág. 244, línea 30): “... las fuerzas invencibles y rigurosas de los celos”: La entretenida (soneto inicial de la jornada tercera): “... la infernal rabia de los celos”. También dice el novelista sentimental y caballeresco de los Zegries y Abencerrajes: “No ay cosa más endiablada ni rabiosa que los celos” (G. Pérez de Hita, *Guerras civiles de Granada*, primera parte, ed. Blanchard-Demouge, Madrid, 1913, pág. 302). <<

[34] Castro, *El pensamiento de Cervantes*, págs. 242-244. <<

[35] *Ibid.*, pág. 24. Yo creo que “lo humano” significa sobre todo, en el espíritu de Cervantes, la pintura del vicio y del amor sensual. <<

[36] *Ibid.*, pág. 360. Cf. *supra*, t. I, págs. 467 y 469. <<

[37] *Ibid.*, págs. 9 ss. <<

[38] *Índice expurgatorio* de Zapata (Sevilla, 1632), pág. 905: “Miguel Cervantes Saavedra, *Segunda parte de don Quijote*, cap. 36, al medio, bórrese: *las obras de caridad que se hazen tibia y floxamente no tienen mérito ni valen nada*”. Véase a propósito de esto A. Castro, *Cervantes y la Inquisición*, en *Modern Philology*, t. XXVII (1930), págs. 427-433. Castro compara textos análogos de Azpilcueta y de Carranza. <<

[39] Castro, *El pensamiento de Cervantes*, cap. VI. <<

[40] *Ibid.*, pág. 244: “Censantes es un hábil hipócrita”. Cf. Ortega y Gasset, *Meditaciones del “Quijote”*, med. prim., § 2. A propósito del título de las *Novelas ejemplares*: “Lo de ejemplares... pertenece a la heroica hipocresía ejercitada por los hombres superiores del siglo XVII”. La cuestión ha sido discutida por Leo Spitzer, *Die Frage der Heuchelei des Cervantes*, en *Zeitschrift für Romanische Philologie*, t. LVI (1936), págs. 138-178. Según él, la modificación del desenlace del *Celoso extremeño* y su contraste con el *Viejo celoso* se deben, no a una hipócrita obediencia al ambiente moralizador de la Contrarreforma, sino a

las opuestas exigencias estéticas del género novela y del género entremés, y cita un curioso precedente del discutido desenlace ejemplar en el *Cortesano* de Castiglione, manual de elegancia moral. Últimamente Américo Castro vuelve al tema de *La ejemplaridad de las novelas cervantinas*, en *N.R.F.H.*, t. II (1948), págs.319-332. Discrepando de las explicaciones que se fundan en exigencias propias de cada género literario, y renunciando a “embrollar genérica y abstractamente” la “integral realidad” de Cervantes “en el concepto fantasmal de Contrarreforma”, busca la clave de todo en esa integral realidad. En ella descubre una alternancia entre “verdad vital” y “verdad moralizante”. Cervantes, según él, “ejemplarizó en algunas obras de su vida declinante” y en otras no, “por motivos únicos y exclusivamente suyos”. <<

[41] Hatzfeld, *op. cit.*, pág. 116, y pág. 119, nota. <<

[42] *Ibid.*, pág. 251. <<

[43] Castro, *Erasmus en tiempo de Cervantes*, art. cit. <<

[44] Cf. *supra*, págs. 363 ss. <<

[45] *Quijote*, II, XXIV (*ed. cit.*, t. V, págs.9-10). <<

[46] *Ibid.*, II, VIII (*ed. cit.*, t. IV, pág. 177). <<

[47] *Persiles*, *ed. cit.*, t. II, pág. 59. <<

[48] *Quijote*, II, VIII (*ed. cit.*, t. IV, págs.180 ss.). En artículo reciente, H. Hatzfeld plantea el problema “de si don Quijote representa el ideal ascético de la Iglesia y la Contrarreforma o está contra él, con el Renacimiento italiano y la tendencia ‘luterana’ de Erasmo y el erasmismo” (*¿Don Quijote asceta?*, en *N.R.F.H.*, t. II, 1948, págs.57-70). Ateniéndose a la discreta opinión de A.A. Parker, “de que Cervantes siente por don Quijote una compasión mezclada de reproche y no se identifica simpáticamente con él” (*Don Quixote and the relativity of truth*, en *The Dublin Review*, t. XLIV, 1947, págs.28-37), Hatzfeld se resuelve por el no-ascetismo de Don Quijote. Y contesta Ama-

do Alonso, *Don Quijote no asceta, pero ejemplar caballero y cristiano*, en *N. R. F. H.*, t. II (1948), págs. 333-359, demostrando que el no-ascetismo de Don Quijote no implica de ninguna manera que esté contra la Iglesia romana. <<

[49] Véase A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, págs. 271 ss. <<

[50] Respecto al *Sancte Sócrates, ora pro nobis* de Erasmo, cf. *supra*, t. I, pág. 355. <<

[51] *Quijote*, II, LIII (*ed. cit.*, t. VI, pág. 99). <<

[52] *Ibid.*, II, XXIV (*ed. cit.*, t. V, págs. 21-22). Castro, *El pensamiento de Cervantes*, pág. 282, observa que el pensamiento de César se encuentra en la recopilación erasmiana de *Apotegmas*, y (pág. 394) que Erasmo criticó a los que temen la muerte súbita (cf. *supra*, pág. 153). <<

[53] *Quijote*, II, VIII (*ed. cit.*, t. IV, pág. 180). Cf. *Persiles*, *ed. cit.*, t. II, pág. 48 (Nuestra Señora de Guadalupe) y *El licenciado Vidriera*, *ed. cit.*, págs. 25-26 (Nuestra Señora de Loreto). <<

[54] La Bruyère, que debe a Erasmo mucho más de lo que se pudiera creer, observó también: “L'on ne voit point faire de vœux ni de pèlerinages pour obtenir d'un Saint d'avoir l'esprit plus doux, l'âme plus reconnaissante, d'être plus équitable et moins malfaisant; d'être guéri de la vanité, de l'inquiétude et de la mauvaise raillerie”. *Caractères* (De quelques usages), París, 1688, pág. 602. <<

[55] Cf. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, pág. 290, que remite a un pasaje del *Persiles*. <<

[56] *Essais*, I, 26. <<

[57] *Quijote*, I, XXVI (*ed. cit.*, t. II, pág. 327; y véase el t. VII, pág. 335, a propósito de la expurgación de este pasaje por el Índice de la Inquisición portuguesa. Cf. A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, pág. 264). Ya Usoz había señalado esta significati-

va variante en una de sus notas a la *Suma* del Doctor Constantino (*ed. cit.*, pág.210). <<

[58] *Rinconete y Cortadillo*, ed. Rodríguez Marín, Madrid, 1920, pág.262. Cf. *Quijote*, II, XXIII (*ed. cit.*, t. IV, pág.463): “... un rosario de cuentas en la mano, mayores que medianas nueces, y los dieces asimismo como huevos medianos de avestruz”. <<

[59] *Quijote*, I, XVII (*ed. cit.*, t. II, págs.15-16; véase el tomo VII, pág.335, respecto a la expurgación de este pasaje). <<

[60] *Comedias y entremeses*, ed. Schevill-Bonilla, Madrid, 1918, t. III, págs.164-171. Cf. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, pág.288, a quien parece, con razón, que Klein iba demasiado lejos al evocar a este propósito a Lutero y a Tetzl. <<

[61] A. Castro, *ibid.*, pág.267, cita un pasaje de la comedia *La entretenida*, y el del *Quijote*, II, VII (*ed. cit.*, t. IV, págs.152-153). Véase también *La ilustre fregona*, ed. Rodríguez Marín, Madrid, 1917, págs.94-95. <<

[62] A. Castro, *ibid.*, pág.265. Cf. *Quijote*, I, XXI (*ed. cit.*, t. II, pág.152). <<

[63] A. Castro, *ibid.*, págs.315-316. Esto recuerda al Pedro de Urdemalas del *Viaje de Turquía*. <<

[64] A. Castro, *ibid.*, págs.285-286. Cf. *supra*, pág.404, y Cervantes, *Comedias y entremeses*, *ed. cit.*, t. IV, págs.150 y 165. <<

[65] *Quijote*, II, VIII (*ed. cit.*, t. IV, págs.180-183). Cf. *supra*, pág.410. <<

[66] *Fedón*, 69 c. Cf. dos cartas de Erasmo: “Ut olim πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δὲ τε Βάκχοι, ita hisce temporibus non omnes episcopi sunt qui mitras gerunt” (Allen, t. IV, pág.600), y la carta sobre la muerte de Fr. Jerónimo de

Virués, en que Erasmo aplica a los predicadores la frase de Platón (Allen, t. IX, pág. 324). <<

[67] Fórmula que no dice mal con la del Cid de Guillén de Castro, en su réplica al pastor, oportunamente citada por Amado Alonso, *art. cit.*, pág. 335 (cf. *Mocedades del Cid*, comedia primera, vv. 2165-2194). Es diferente al acento de Don Quijote, porque se opone a Sancho empeñado en reivindicar contra el caballero la superioridad de los “frailecitos” y en plantear el debate sobre el terreno de la estadística. <<

[68] *El licenciado Vidriera*, *ed. cit.*, págs. 89-90. Cf. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, págs. 286-287. <<

[69] *Opera*, Leyde, 1704, t. V, col. 1025. <<

[70] *Quijote*, I, VIII (*ed. cit.*, t. I, págs. 264 ss. <<

[71] Castro, *El pensamiento de Cervantes*, pág. 289. Cf. *Quijote*, II, XXIV (*ed. cit.*, t. V, pág. 12) y *Persiles*, *ed. cit.*, t. I, pág. 310. <<

[72] *Quijote*, I, XIX (*ed. cit.*, t. II, pág. 92). <<

[73] *Quijote*, II, XXXII (*ed. cit.*, t. V, pág. 156). <<

[74] Morel-Fatio, *L'Espagne de Don Quichotte*. Citado por A. Castro, *op. cit.*, pág. 284. <<

[75] *Quijote*, I, XLVII ss. <<

[76] Pugna diametralmente con esta manera de ver la expuesta por Castro (*La estructura del “Quijote”*, en *Realidad*, Buenos Aires, 1947, t. II, págs. 150 y 159), que habla de “la extraña preferencia de Cervantes por los desequilibrados de toda laya (por los ‘incitados’) y su *abierta desestima* por el Caballero del Verde Gabán, o por el Eclesiástico de casa de los Duques, acorazados contra todo intento de hacerles saltar fuera de sus existencias tan paralíticas como genéricas”. Siempre es aventurado determinar a cuáles de sus personajes estima o desestima el novelista. Creo que tiene mucha razón Castro al protestar contra “la con-

fusión entre las creaciones del arte y las del pensamiento” y todo lo que sea “contemplar la literatura desde fuera de ella” (*ibid.*, pág. 161). Nadie incurrirá ya en la necedad de hacer del *Quijote* un libro de tesis. Propongo, nada más, una discriminación puramente estructural. ¿Cuáles son los personajes que intervienen en la historia de Don Quijote y Sancho sin plantear aventura ni conflicto, dando ocasión a episodios en que la expresión de las ideas sustituye a la acción? Esto se da señaladamente en dos casos: el del canónigo en la Primera Parte, el del Caballero del Verde Gabán en la Segunda. A esta consideración se debe probablemente la sospecha bastante difundida de que ambos entran en la novela para expresar ideas simpáticas a Cervantes. No creo que baste para invalidar esta interpretación el que, llegado el episodio de los leones, dé el del Verde Gabán consejos de prudencia y le conteste Don Quijote con una despectiva alusión a su “perdigón manso” y a su “hurón atrevido”. Ni basta la supuesta complacencia de Cervantes en la cordura de Don Diego para aguamos el gozo de ver cómo el loco juzga a los cuerdos de toda laya. <<

[77] *Quijote*, II, XVI (*ed. cit.*, t. IV, págs. 322-323). <<

[78] Se sabe por Santa Teresa que San Juan de la Cruz, antes de seguir la reforma carmelitana, se había sentido atraído por la orden de los cartujos (cf. J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2.^a ed., Paris, 1931, pág. 153). Cf. el coloquio de Erasmo, *Militis et Carthusiani*. <<

[79] *Quijote*, I, VI (*ed. cit.*, t. I, pág. 228): “Guárdese, porque su autor es amigo mío, y por respeto de otras más heroicas y levantadas obras que ha escrito”. ¿Aludirá Cervantes al prohibido Ramillete? Cf. *supra*, pág. 371. <<

[80] *Quijote*, II, LVIII (*ed. cit.*, t. VI, págs. 179-183). Cf. A. Castro, *op. cit.*, pág. 310. <<

[81] *Quijote*, I, xxx (*ed. cit.*, t. II, pág. 456): “Ella pelea en mí y vence en mí, y yo vivo y respiro en ella, y tengo vida y ser”. (Cf. *Gal.*, II, 20: “Vivo autem, jam non ego: vivit vero in me Christus...”, y *Hechos de los Apóst.*, XVII, 28: “In ipso enim vivimus et movemur et sumus”). Véase el comentario de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid, 1914, págs. 172-173. <<

[82] Tal pacifismo no está reñido con lo que José Antonio Maravall llama *Humanismo de las armas en Don Quijote* (Madrid, 1948), título feliz para caracterizar una corriente del siglo XVI español de la que participó Censantes. <<

[83] *Quijote*, II, xxvii (*ed. cit.*, t. V, pág. 83). <<

[84] Cf. *supra*, t. I, págs. 410-411. <<

[85] *Quijote*, I, I, (*ed. cit.*, t. III, pág. 439): “... como es muerta la fe sin obras”. — Cf. *Galatea*, ed. Schevill-Bonilla, t. I, pág. 175: “... Es fe muerta / la que con obras no se manifiesta”, e *ibid.*, t. II, pág. 243: “... que mi fe nunca fué muerta / pues se aviva con mis obras”. Es evidente que este lugar común tiene dos caras: desvalorización de la fe muerta, formularia, verbal y supersticiosa, y exaltación de la fe viva y de las obras que son amores. Sería interesante saber si se hizo tan popular en otros países como en España. Veo que como lugar común y en sentido derivado lo aplica Mateo Alemán (*Guzmán de Alfarache*, 1.^a parte, lib. I, cap. II) a la liberalidad de un viejo galán: “... siempre manifestó su fe con obras, porque no se la condenasen por muerta”. <<

[86] Cf. *supra*, pág. 408, nota 38. <<

[87] Cf. *supra*, pág. 376. <<

[88] Estoy cada vez más convencido de que Cervantes captó en el ambiente español de su época, más que en las lecciones de López de Hoyos, el erasmismo diluido que pueda haber en su pensamiento y en su obra. Diluido y todo, no quiere Maravall

(*op. cit.*, págs. 16-17) que lo haya, o sólo lo admite en relación con la “concepción imperial”. No sé por qué. El humanismo erasmista arraigó profundamente en España, tanto en el terreno religioso como en el político. Pero que Erasmo sea fenómeno aislado, desligado de la “tradición cultural europea de la baja Edad Media”, sólo podría pensarlo quien no tuviese un adarme de sentido histórico. Si el presente libro ha tenido alguna novedad, ha sido la de mostrar que el erasmismo, tratado por Menéndez y Pelayo y otros como una corriente aberrante, heterodoxa, está en estrecho contacto con lo más granado de la Reforma católica, tan engañosamente llamada Contrarreforma. <<

[89] Véanse los textos reunidos por A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, págs. 304-306. Sobre el antisemitismo de Erasmo, cf. *supra*, t. I, pág. 91. <<

[90] A. Castro, *ibid.*, págs. 292 ss. Véase en particular la expresiva fórmula del *Persiles*: “... no las esquilman las religiones, no las entresacan las Indias, no las quitan las guerras”. <<

[91] Véase lo que dice Ricote en el *Quijote*, II, LIV (*ed. cit.*, t. VI, pág. 129): “... en resolución, Sancho, yo sé cierto que la Ricota mi hija y Francisca Ricota mi mujer son católicas cristianas, y aunque yo no lo soy tanto, tengo más de cristiano que de moro, y ruego siempre a Dios me abra los ojos del entendimiento y me dé a conocer cómo le tengo de servir”. <<

[92] *Quijote*, II, LIV (*ed. cit.*, t. VI, pág. 128): “Pasé a Italia, y llegué a Alemania, y allí me pareció que se podía vivir con más libertad, porque sus habitantes no miran en muchas delicadezas; cada uno vive como quiere, porque en la mayor parte della se vive con libertad de conciencia”. Hatzfeld (“*Don Quijote*” als *Wortkunstwerk*, pág. 124, nota) distingue en esta expresión —y acertadamente, al parecer— un ligero matiz peyorativo. Cf. en *B.A.E.*, t. LXII, pág. 72 b (tomo II del *Epistolario español*) una carta del Obispo de Cuzco Don Fernando de Vera, donde dice

a un sobrino suyo que va a Alemania, en 1636, en plena Guerra de Treinta Años: “Y pues pasaréis por tierras donde hay libertad de conciencia, y hallaréis en ella herejes...”, y *Memorial histórico español*, t. XV (Cartas de algunos padres de la Compañía de Jesús), pág. 305: “También se escribe de varias partes se ha dado libertad de conciencia en Inglaterra”. En esta carta de 20 de julio de 1639, sin nombre de autor ni de destinatario, la frase puede tener sentido objetivo sin matiz desfavorable, ya que en otra carta de 15 de enero de 1639 (*ibid.*, pág. 171) las noticias que se dan de la religión en Inglaterra se refieren insistentemente a un acercamiento del protestantismo al catolicismo. En la lengua de Lope de Vega se aplica a las relaciones amorosas con un matiz de atrevimiento (dedicatoria de *La viuda valenciana*: “Gentileza de cuerpo y libertad de conciencia en materia de sujeción”; *Amar sin saber a quién*, acto III, escena III, vv. 2166-2167: “... y honrosa la razón pone en la cara / libertad de conciencia al pensamiento”). <<

[93] *Quijote*, II, LXII (*ed. cit.*, t. VI, pág. 286): “... las despiertas centinelas de nuestra Fe...”. Cf. *Persiles*, *ed. cit.*, t. I, pág. 215: “... la vigilancia que tienen los mastines veladores que en aquel reyno tienen del católico rebaño”. <<

[94] *Persiles*, *ed. cit.*, t. II, págs. 234-236. Sobre la significación religiosa y estética de esta lección de catecismo dentro de la novela de Cervantes, véase el importante estudio de Joaquín Casaldueiro, *Sentido y forma de “Los trabajos de Persiles y Sigismunda”*, Buenos Aires, 1947, págs. 253-255. <<

[95] *Quijote*, II, XXVII (*ed. cit.*, t. V, pág. 73), y II, XXXIV (*ed. cit.*, t. V, pág. 218). Sobre esta forma de humor, véase Hatzfeld, *op. cit.*, pág. 134. <<

[96] *Quijote*, II, XLVIII (*ed. cit.*, t. V, pág. 479). Cf. I, XXXII (*ed. cit.*, t. III, pág. 16). <<

[97] *Quijote*, I, XX (*ed. cit.*, t. II, pág. 126) y II, IV (*ed. cit.*, t. IV, pág. 166). Rodríguez Marín compara en nota un pasaje del entremés llamado *El retablo de las maravillas* (ed. Schevill-Bonilla, *Comedias y entremeses*, t. IV, pág. 110), donde Cervantes pone en boca de Benito estas palabras: "... quatro dedos de enjundia de cristiano viejo tengo sobre los quatro costados de mi linage". <<

[98] *Quijote*, II, IV (*ed. cit.*, t. IV, pág. 107). <<

[99] *Rinconete y Cortadillo*, *ed. cit.*, págs. 262 y 276-277. <<

[100] Seb. Münster, *Cosmographia*, Basilea, 1550. Ejemplar de la B. N. M. (A: 14,383). Los dos retratos de Erasmo (págs. 130 y 407) y el de Münster (a la vuelta de la portada) han sido desfigurados por la censura. <<

[101] *El pensamiento de Cervantes*, págs. 281-283. <<

[102] M. Bataillon, *Cervantès penseur*, en la *Revue de Littérature Comparée*, t. VIII (1928), pág. 349. A. Castro (*Erasmo en tiempo de Cervantes*, *art. cit.*, pág. 330) critica este razonamiento simplista y recuerda cómo Usoz encontró en los rincones de los campos españoles libros atrevidamente heréticos del siglo XVI. <<

[103] Se trata de un pasaje añadido por Virués en la traducción del *Convivium religiosum* (*N. B. A. E.*, t. XXI, *Orígenes de la novela*, t. IV, págs. 185-186). Castro, *El pensamiento de Cervantes*, pág. 282, escribe: "La idea y hasta el movimiento estilístico son análogos, pero Cervantes, 'hipócritamente', suprime el sentido que Erasmo da a su comparación". En realidad, la idea es otra. Erasmo insiste en la idea de disfraz; Cervantes (*Quijote*, II, XII; *ed. cit.*, t. IV, pág. 246) en la idea de igualdad entre todos los actores de la comedia, una vez quitados los trajes. Rodríguez Marín, en su edición de 1928, compara textos de Heitor Pinto y de Mateo Alemán en que esta última idea se había expresado con toda claridad. En cuanto a las fuentes antiguas, Cervantes

pudo leer la comparación de la vida con una comedia cuyos papeles reparte Dios, ya sea en Séneca, *Ad Lucilium*, Ep. 76, 31 (texto indicado por Castro como fuente lejana), ya en Epicteto, traducido por el Brocense (*Doctrina del estoico filósofo Epicteto...*, Madrid, 1612, cap. XIX: *La vida es una comedia, y Dios el que da los personajes y los dichos*). <<

[104] Cf. *supra*, pág. 411. <<

[105] Cf. *supra*, pág. 415. <<

[106] Cf. A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, pág. 113, nota 1. <<

[107] *Quijote*, I, IX (*ed. cit.*, t. I, págs. 289-290): "... como yo soy aficionado a leer, aunque sean los papeles rotos de las calles...". <<

[1] B. Groethuysen en la *Nouvelle Revue Française* del 1.º de septiembre de 1935, pág. 430. <<

[2] Ángel Ganivet, *Idearium español*, 3.ª impresión, Madrid, 1915, págs. 89 ss. <<

[3] La importancia de los judíos y conversos (y de los moros y moriscos) en la formación de lo más típicamente hispano es idea básica del gran libro de Américo Castro, *España en su historia, Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, 1948. En el terreno puramente religioso, hay que añadir a las figuras de neocristianos estudiados en el presente libro algunos adalides de la mal llamada Contrarreforma española: nada menos que el Beato Juan de Ávila, Apóstol de Andalucía, máximo imitador de San Pablo, el Padre Laínez, segundo general de la Compañía de Jesús. Cristianos nuevos fueron los principales discípulos de Juan de Ávila, como el Maestro. La proyectada fusión de sus Colegios con la Compañía fracasó por no poder ésta cargar con tal herencia, arrojando el prejuicio adverso a los marranos, en el momento preciso en que Silíceo quería imponer a los jesuitas un estatuto de limpieza para admitirlos en su diócesis (cf. el re-

sumen de mi primer curso en el Collège de France, 1945-1946, *Les commencements de la Compagnie de Jésus en Espagne, Annuaire du Collège de France*, 46^e année, 1946, págs.164-168). Otro caso de reforma monástica tachada de marranismo (como la de los Isidros en el seno de la Orden de San Jerónimo) es la de la congregación castellana de Monte Sión en el seno de la Orden Cisterciense (cf. M. Bataillon, *Un itinéraire cistercien a travers l'Espagne et le Portugal du XVI^e siècle*, en *Mélanges d'Études Portugaises offerts à M. Georges Le Gentil*, París, 1949, págs.33-60). No se trata de zanjar aquí en pocas líneas el complejo problema de orígenes espirituales planteado en toda su extensión por Américo Castro (*España en su historia*, *op. cit.*, y *Aspectos del vivir hispánico*, Santiago de Chile, 1949), problema de cuyos aspectos islámico-cristianos volvió a ocuparse Don Miguel Asín en su obra póstuma *Shadilíes y alumbrados* (publicada en la revista *Al-Andalus* a partir de 1944). <<

[4] Sobre la profunda conformidad del krausismo con ciertas tendencias del misticismo español, véase Unamuno, *En torno al casticismo* (*Ensayos*, t. I, Madrid, 1916), pág.153. Cf., del mismo autor, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, s. f., pág.291, acerca de las “raíces pietistas” de Krause. Y en cuanto al aspecto religioso del movimiento krausista, véase la tesis del P. Fierre Jobit, *Les éducateurs de l'Espagne moderne*: I, *Les Krausistes*, Paris-Bordeaux, 1936. <<

[5] Cf. Unamuno, *En torno al casticismo*, *ed. cit.*, pág.22. <<

[1] *Deuxième Congrès National des Sciences Historiques* (Alger, 14-16 avril 1930), Alger, 1932, págs.31-44: *Érasme au Mexique*. <<

[2] Gabriel Pereira, *Évora e o Ultramar: Balthazar Jorge ein Diu*, Évora, 1888, págs.11-12; y prólogo del *Enquiridion*, *ed. cit.*, pág.67, nota 1. <<

[3] El estudiante Tomás Rodaja, al vestirse “de papagayo”, es decir, de soldado, “los muchos libros que tenía los redujo a unas *Horas de Nuestra Señora* y un *Garcilaso* sin comento que en las dos faldriqueras llevaba” (Cervantes, *El licenciado Vidriera*, ed. cit., pág. 14). <<

[4] Publicado (en extracto de Tomás González) por Martín Fernández de Navarrete, *Colección de los viajes*, t. I (2.^a ed., Madrid, 1858), págs. 462-476, y profusamente comentado, en la parte que nos interesa, por José Almoína, *La biblioteca erasmista de Diego Méndez*, Ciudad Trujillo, 1945. <<

[5] *Vida del Almirante Don Cristóbal Colón*, escrita por su hijo Hernando Colón, México (Fondo de Cultura Económica), 1947, págs. 313 ss. Admitimos la atribución del libro al hijo del Almirante como establecida por Ramón Iglesia. <<

[6] *Elegías de carones ilustres de Indias*, en *B. A. E.*, t. IV, pág. 43 b. <<

[7] Almoína, *op. cit.*, identifica los libros de la lista con consideraciones no siempre convincentes, como cuando dice (pág. 49, nota) que la presencia en la biblioteca de Méndez de una obra de *Contemplaciones de la Pasión* “no hace sino recalcar más el carácter erasmista de sus inquietudes religiosas”. Y su bibliografía es deficiente en materia de libros viejos. <<

[8] Véanse los documentos reunidos y anotados por Francisco Fernández del Castillo en *Libros y libreros en el siglo XVI* (Publicaciones del Archivo General de la Nación, t. VI, México, 1914), págs. 49 ss., 333-347 y 473-495. <<

[9] *Ibid.*, pág. 482. Debe leerse: “que dice al fin *fueron impresos los siete Coloquios en Mondoñedo...*”. <<

[10] *Proceso contra Francisco de Sayavedra, por erasmista*, publicado por Julio Jiménez Rueda en el *Boletín del Archivo Genial de la Nación*, México, t. XVIII (1947), págs. 1-15. La calificación de erasmista no figura en el original. <<

[11] Hay que rectificar sin duda: “Asunción de Nuestra Señora”. Era la advocación del convento fundado por Juan de Padilla (cf. George Kubler, *Mexican architecture of the sixteenth century*, Yale University Press, 1948, t. II, pág. 502). <<

[12] J. Almoina (*Rumbos heterodoxos en México*, Ciudad Trujillo, 1947, pág. 189) opina que el libro manejado por Sayavedra era el *Enquiridion*. Es probable. <<

[13] No se trata del Padre de la Iglesia, sino de San Gregorio Obispo de Ostia, sepultado en Navarra, y muy venerado de los labradores españoles como protector de sus cosechas. Cf. Pedro Ciruelo, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, Salamanca, 1541 (libro anterior a 1539 según Palau, *Manual*). El capítulo X de la parte III se intitula *Disputa contra los que descomulgan la langosta y el pulgón y las otras sabandijas de las heredades* (págs. 209 ss. de la ed. de Barcelona, 1628, adicionada por el Doctor Pedro Antonio Jofreu). La oración de San Gregorio figura entre los medios lícitos de conjurar esas plagas. <<

[14] Intervino en él como Inquisidor apostólico de su obispado el propio Zumárraga. Lo era desde 1535 (cf. nota de Rafael Aguayo Spencer sobre las actividades inquisitoriales de Zumárraga, en Joaquín García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga*, ed. de Aguayo Spencer y de Antonio Castro Leal, México, 1947, t. I, pág. 207). <<

[15] Archivo General de la Nación, México, *Inquisición*, t. 2, n.º 13, fols. 360bis-441. *Contra el Doctor Pedro de la Torre sobre las palabras de blasfemia que dixo* (cf. Julio Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la Nueva España: los heterodoxos en México*, México, 1946, pág. 34). La blasfemia del Doctor consistía en decir que “Deus et natura idem sunt”, lo cual, en sustancia, si no en palabras, se asemeja a lo que decía el Doctor López de Illescas, de Yepes (cf. *supra*, págs. 70-71). No tiene el menor fundamento la identificación del Doctor Pedro de la Torre con

Petrus Castellanus, discípulo y amigo de Erasmo (Almoína, *Rumbos, op. cit.*, págs.207-214). Petrus Castellanus es indudablemente Pierre du Chatel, francés de Arc-en-Barrois que murió siendo Obispo de Orleáns en 1553 (cf. Allen, t. VII, pág.217, y t. VIII, pág.275). Si son sinceras las declaraciones del picaro Doctor, casado con una india a la cual “jugaba a los naipes”, resulta de ellas que un tío suyo, clérigo, deán de Villoslada, lo llevó consigo a Roma a los siete años, hacia 1515. Allí estudió Gramática. También en Italia estudió Artes (cuatro o cinco años en Bolonia) y Medicina (seis años en Padua). “Dixo que a estado y residido en la ciudad de Basilea y no se acuerda el tiempo que estubo en ella y que fué criado de Erasmo Roterodamo, y le servía y sirvió de paje y esto fué antes que estudiase artes y medicina, siendo mochacho de pequeña edad” (fol. 377 vº). Si realmente estuvo de muchacho en casa de Erasmo hacia 1521, a los catorce años aproximadamente, esto haría pensar que su tío el deán fue un caso precoz de erasmista español, ufano de colocar a su sobrino en casa del humanista más famoso de Europa. Pero ello no significaría que fuese erasmista el pupilo de Erasmo. Por lo menos, no hay rastro de erasmismo en su proceso por blasfemia. <<

[16] Pedro Henríquez Ureña, *Erasmistas en el Nuevo Mundo* (suplemento literario de *La Nación*, Buenos Aires, 8 de diciembre de 1935). <<

[17] José Toribio Medina, *La primitiva Inquisición americana*, Santiago de Chile, 1914, t. II (Documentos), págs.37-50. La carta del Cabildo al Rey es de marzo de 1558 (doc. XIV, págs.42 ss.). <<

[18] Según Pedro Henríquez Ureña (*art. cit.*, nota 3), “hay homonimia entre este fraile mercedario y el dominico a quien, por predicación herética y conducta inmoral, se encarceló y envió a España desde Cartagena de Indias, en 1554. Antes ‘había predicado muchos errores en las islas de Jamaica y Santo Domingo’”.

Los documentos referentes al dominico han sido publicados por Medina (*op. cit.*, t. II, docs. XII y XIII) junto con los del proceso de Bejarano, como si no hubiera más que un Fr. Diego Ramírez sospechoso de herejía. <<

[19] La biobibliografía más completa de Bejarano se encuentra en P. Henríquez Ureña, *La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo*, Buenos Aires, 1936, págs. 66-68 y 79-80. Sobre las justas poéticas de Sevilla, cf. *supra*, t. I, pág. 99, nota 19. <<

[20] Medina, *op. cit.*, t. II, págs. 42 ss. (§§ 14, 5, 18, 27, 1, 6, 13, 25). <<

[21] *Ibid.*, § 9. <<

[22] *Ibid.*, § 28. <<

[23] *Elegías*, *ed. cit.*, pág. 184 a. <<

[24] Medina, *op. cit.*, t. II, págs. 46-50 (doc. xv). <<

[25] México, 1937. <<

[26] Silvio Zavala, *Letras de Utopía*, en *Cuadernos Americanos*, México, 1942, núm. 2. <<

[27] M. Bataillon, *Érasme et la Cour de Portugal*, *art. cit.* <<

[28] Título que le da Pedro Mártir de Anglería en sus *De Orbe Novo decades* (edición de Nebrija), Alcalá, 1516. — Sobre la relativa indiferencia con que el público francés se enteró del descubrimiento de América, cf. Geoffroy Atkinson, *Les nouveaux horizons de la Renaissance française*, Paris, 1935, pág. 10. Sin tomar en cuenta los folletos —que ofrecen una desproporción mucho mayor aún—, hay dos veces más libros sobre los turcos que sobre América. <<

[29] Cf. *supra*, t. I, págs. 96-97. <<

[30] Basilea, 1535. Obra de gestación prolongada, emprendida doce años antes. Véanse los textos citados en Erasmi *Opera*, t. V. <<

[31] Cf. M. Bataillon, *Le cosmopolitisme de Damião de Góis*, *art. cit.*, pág. 49. <<

[32] Véase Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, trad. del francés por Angel María Garibay K., México (ed. Jus), 1947. <<

[33] Fr. Juan Baptista Moles, *Memoria de la Provincia de San Gabriel de la Orden de los frayles menores de la Observancia*, Madrid, 1592, fol. 17 vº: "... fueron unas guerrillas que entre ellos hubo reñidas, por santo zelo de una parte, y con sana intención de la otra, con que la gente seglar no poco se espantaba, y lo común favorecía a los pobres del Santo Evangelio, y los Superiores por la voluntad de los reyes a la Observancia. Y como en aquella sazón avía en las gentes más senzillez, no juzgando en los perseguidores pecado, antes intención sana, y teniendo lástima a los perseguidos, acogieron a los pobres Evangélicos en sus casas, los que osavan, de secreto". <<

[34] Sobre la *Utopía* en la Nueva España, véanse, además del trabajo ya citado de Silvio Zavala, su *Ideario de Vasco de Quiroga*, México, 1941, y su artículo *Thomas More au Mexique* (*Annales: Économies. Sociétés. Civilisations*, Paris, t. III, 1948, págs. 1-8. Cf. Eugenio Ímaz, Estudio preliminar a *Utopías del Renacimiento*, México (Fondo de Cultura Económica), 1941 (recogido en su libro *Topía y Utopía*, págs. 44-74), y José Antonio Maravall, *La Utopía político-religiosa de los franciscanos en la Nueva España*, en la *Revista de Estudios Americanos*, núm. 2, Sevilla, 1949, págs. 199-227. <<

[35] *Información en derecho*, en los apéndices de *Don Vasco de Quiroga*, reimpresión de la Biografía que publicó Don Juan José Moreno en el siglo XVIII, seguida de las Ordenanzas de Hospitales, Testamento, Información en Derecho, Juicio de Residencia y Litigio por la Isla de Tultepec, compilación de Rafael Aguayo Spencer, México, 1940, pág. 386. <<

[36] *Ibid.*, págs. 380-383. <<

[37] *Ibid.*, pág. 397. <<

[38] *Ibid.*, págs. 249 ss. <<

[39] *Ibid.*, pág. 365. <<

[40] *Enquiridion*, *ed. cit.*, págs. 343-344. <<

[41] Advertencia preliminar y anotación del texto latino por Agustín Millares Cario, introducción por Lewis Hanke, versión española por Atenógenes Santamaría, México (Fondo de Cultura Económica), 1942. Véase la introducción, págs. XXXIII-XXXIX. <<

[42] M. Bataillon, *Érasme au Mexique*, *art. cit.*, y *El “Enchiridion” y la “Paraclesis”, en México*, Apéndice III de *Enquiridion*, *ed. cit.*, págs. 527-534, Para la descripción bibliográfica de las doctrinas, véase Joaquín García Icazbalceta, *Zumárraga*, *ed. cit.*, t. II, págs. 17-28, 36 y 46-60, y la reimpresión que de su *Bibliografía mexicana del siglo XVI* publicará próximamente, revisada y añadida por A. Millares Cario, el Fondo de Cultura Económica en su “Biblioteca Americana”. Las páginas sacadas de Erasmo están reproducidas en J. Almoína, *Rumbos*, *op. cit.*, págs. 131-173. <<

[43] La *Paraclesis* de Erasmo, en la traducción que manejaba Zumárraga, decía: “... para que no solamente las leyesen los de Escocia y los de Hibernia, pero para que aun los turcos y los moros las pudiesen leer y conocer”. El Obispo, en su retoque, suprimió dos palabras necesarias (“las pudiesen”). Cf. Erasmo, *Enquiridion*, *ed. cit.*, pág. 455. <<

[44] *Paraclesis*, *ibid.*, págs. 462-463, 457 y 465. <<

[45] *Ibid.*, págs. 467 y 453. <<

[46] Almoína, *Rumbos*, *op. cit.*, págs. 171-172. Ya en el prólogo que pone de su cosecha a la *Conclusión exhortatoria*, decía Zumárraga: “... ni menos ay cosa tan dificultosa que con puro y

continuo trabajo no ayan los hombres salido con ella, como vemos en exemplo a los religiosos salir con las diversas lenguas desta tierra, por lo qual no poco se les deue aunque se mira poco en ello” (*ibid.*, pág. 153). <<

[47] J. García Icazbalceta, *Zumárraga*, *ed. cit.*, t. I, cap. XIX. Y Ricard, *op. cit.*, lib. II, caps. VI y VII. <<

[48] *Enquiridion*, *ed. cit.*, págs. 391, 392 y 530. <<

[49] Con la única modificación de “transformar en narración seguida el diálogo de la obra original”. Ya en 1887 había sugerido el nombre de Constantino el Pbro. D. Manuel Solé (guiado por acotaciones marginales de un lector antiguo que también había oído a Erasmo en la Conclusión). El hecho fue confirmado por García Icazbalceta en apéndice al *Códice franciscano* publicado por él (México, 1889). (Debo a la bondad de Joaquín García Pimentel, nieto de Icazbalceta, un ejemplar del *Códice*). apéndice se reimprime en J. G. Icazbalceta, *Zumárraga*, *ed. cit.*, t. II, págs. 38-46. <<

[50] *Ibid.*, pág. 42. <<

[51] Citado por García Icazbalceta, *ibid.*, pág. 42. <<

[52] Cf. R. Ricard, *op. cit.*, págs. 346-352, sobre la Virgen de Guadalupe, con la conclusión; “La devoción a la Virgen Sma. de Guadalupe y la peregrinación a su santuario del Tepeyac parecen haber nacido, crecido y triunfado al impulso del episcopado, en medio de la indiferencia de dominicos y agustinos y a pesar de la desasosegada hostilidad de los franciscanos de México”. <<

[53] Citado en G. Icazbalceta, *Zumárraga*, t. II, págs. 31-32. <<

[54] *Ibid.*, pág. 67. <<

[55] Debo la comunicación de este texto y del siguiente a Robert Ricard. El *Constantino* aquí mencionado no se había identificado correctamente hasta la nueva edición de las cartas de

San Francisco Javier por los PP.G. Schurhammer y I. Wicki, S.I. (*Monum. Hist. S.J., Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque ejus scripta*. Nova editio ex integro refecta, tomus II (1549-1552), Roma, 1945, pág. 443, donde puede leerse la carta en el original portugués, con una nota que describe la edición de 1543 de la *Suma* y menciona las ulteriores). Los editores remiten públicamente a los *Heterodoxos* de Menéndez y Pelayo, sin aludir a la ulterior prohibición de la *Suma* ni al proceso del autor. <<

[56] Serafim Leite, S.J., *As primeiras escolas do Brasil*, en la *Revista da Academia Brasileira de Letras*, t. XLV (1934), págs. 234-235. Sobre la personalidad de misionero de Córrela, cf. R. Ricard, *Les Jésuites au Brésil pendant la seconde moitié du XVI^e siècle (1549-1591)*, en *Revue d'Histoire des Missions*, septiembre de 1937, pág. 448, y la monumental obra del P. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, t. I, *Século XVI. O estabelecimento*, Lisboa-Rio de Janeiro, 1938. <<

[57] Citado por Maravall, *art. cit.*, pág. 204. Sobre Mendieta, cf. García Icazbalceta, en su prólogo a las *Cartas de religiosos de la Nueva España (1539-1594)*, t. I de la *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, 1886 (reimpreso en 1941), págs. XI-XXXIX; y el estudio de Fr. Juan Larrínaga, *Fr. Jerónimo de Mendieta, historiador de Nueva España (1525-1604)*, en *Archivo Ibero-Americano*, tomos I, II (1914), y IV (1915). <<

[58] Véase sobre estos procesos la citada publicación de Francisco Fernández del Castillo, *Libros y libreros en el siglo XVI*, págs. 96-243. Ocharte, cuya primera mujer era hija del impresor de México Juan Pablos, pertenecía a una familia de mercaderes de Rouen. Aunque le acusaban de imprimir libros en que había “opiniones luteranas contra la veneración e intercesión de los santos”, y llegaron a atormentar al impresor, los cargos resul-

taron insignificantes y salió absuelto. Alguien lo delataba por haber aprobado un libro de *Horas* en que se aconsejaba no rezar más que a Dios: el tal libro pertenecía a Miguel de Écija. En sus interrogatorios refirió algunas conversaciones con Miguel de Écija y su hijo Alonso, racionero de la Catedral. El ambiente trasciende a burguesía erasmizante. Se burlaban del buen negocio que había hecho cierto Esteban Ferrufino trayendo de Roma reliquias y bulas que le pagaron muy bien la Catedral, la Ciudad y las religiosas de Santa Clara. Miguel de Écija tenía, no unas *Horas*, sino un libro de cierto Doctor de Castilla la Vieja (?) que era un tesoro de consolación y trataba juntamente de la misericordia del Señor y de la inutilidad de la intercesión de los santos. Es de notar que el racionero Alonso es uno de los eclesiásticos cultos que tienen los *Adagios* de Erasmo (*ibid.*, pág. 484). Ocharte tendría poca simpatía por la justicia inquisitorial. No deseaba ser familiar de la Inquisición “porque no quería ser malsín de nadie”. — Ortiz, natural de un pueblo del obispado de Agen, a tres leguas de Montcuq, es más plebeyo y más suelto de lengua. No tenía doce años cuando se dejó arrastrar por la vida errante: salió con un grupo de muchachos a los santuarios de Montserrat, San Salvador de Oviedo y Santiago de Compostela. De regreso, se detiene en Valladolid, entra al servicio de un piamontés que fabrica hoja de Milán, y, a los diecisiete años, se casa con una muchacha de Toro, de apellido algo exótico (Catalina Chamberilla). Al cabo de doce años de matrimonio se cansa de su hogar vallisoletano, y en Sevilla se embarca para la Nueva España. Trabaja con un toledano que hace hilo de oro antes de entrar como “cortador de imágenes” en la imprenta de Ocharte. Pasa por convencido de la inutilidad de la intercesión de los santos, y tiene una sortija con el lema *En Dios solo confiar*; es enemigo de guardar las fiestas fuera del domingo. Muestra incredulidad respecto a los milagros de Nuestra Señora de Montserrat y la eficacia de las misas de sufra-

gio. Hace ostentación de simpatía y equidad para con los herejes enemigos de España (su llegada a la Nueva España coincidió con el ataque de John Hawkins en San Juan de Ulúa, 1568), y censura la manera de tratar a los ingleses, opinando que el Virrey se había portado mal “y no como caballero”, pues no guardó su palabra al corsario. Contra la opinión vulgar que consideraba milagrosa la victoria de Pedro Menéndez sobre Ribaut en la Florida, él dice que Dios no hace milagros en la guerra, sino que cada uno vence como puede, y censura la conducta de Menéndez, que mató a sus prisioneros después de dar su palabra de que les guardaría la vida. Por más que la Inquisición le atormentó cruelmente, no consiguió probar su “luteranismo”, y no sería luterano muy empedernido, ya que había adaptado personalmente de un modelo francés la leyenda de una estampa de Nuestra Señora del Rosario impresa por Ocharte. La libertad de juicio que se da en ese francesito aventurero es menos específicamente erasmista que el evangelismo de Zumárraga. <<

ÍNDICE

Erasmus y España	3
PREFACIO DE LA EDICIÓN FRANCESA	6
PRÓLOGO A LA TRADUCCIÓN ESPAÑOLA	13
ABREVIATURAS	19
BIBLIOGRAFÍA	22
ERASMO Y ESPAÑA	113
I. Cisneros y la Prerreforma española	114
II. Primeros encuentros de Erasmo con España (1516- 1520)	196
III. Los años que siguen a la condenación de Lutero	236
IV. Iluminismo y erasmismo. El «Enchiridion»	318
V. El año del «saco de Roma». La conferencia de Valladolid (1527)	391
VI. La invasión erasmiana	455
VII. Aspectos del erasmismo	509
VIII. El erasmismo al servicio de la política imperial	567
IX. Persecución de los erasmistas	647
X. La Reforma española en la época de las primeras reuniones del Concilio de Trento	715
XI. La estela del erasmismo en la literatura espiritual	776
XII. La estela del erasmismo en la literatura profana	850
XIII. El erasmismo condenado	955
XIV. Últimos reflejos de Erasmo	997
Conclusión	1070

Apéndice	1076
Notas	1098